A 000 040 285 9
UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY

# Geschichte der Philosophie

vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart

von

A. Messer

4./5. Auflage

Quelle & Meyer Verlag in Leipzig

# Wissenschaft und Bildung

## Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens

Die Sammlung will den Leser schnell und mühelos, ohne Fachkenntnisse vorauszusetzen, in das Verständnis aktueller wissenschaftlicher Fragen einführen, ihn in ständiger Fühlung mit den Fortschritten der Wissenschaft halten und ihm so ermöglichen, seinen Bildungskreis zu erweitern, vorhandene Kenntnisse zu vertiefen, sowie neue Anregungen für die berufliche Tätigkeit zu gewinnen.

Jeder Band umfaßt 124—196 Seiten zum Teil mit zahlr. Abbildungen. Geb. je nach Umfang M. 3.— bis M. 5.— u. Teuerungszuschl. des Verlags.

### Religion

**Einführung in die allgemeine Religionsgeschichte** Von Professor Dr. N. Söderblom

**Volksleben im Lande der Bibel** Von Prof. Dr. M. Löhr 2. Aufl.

**Sabbat und Sonntag** Von Professor Dr. H. Meinhold

**Einführung in das Alte Testament** Von Professor Dr. M. Löhr

**Die Poesie des Alten Testaments** Von Professor Dr. E. König

**Geschichte des Judentums** Von Professor Dr. H. Meinhold

**David und sein Zeitalter** Von Professor Dr. B. Baentsch

**Die israelitischen Propheten** Von Professor Dr. W. Caspari

**Das Christentum** Fünf Vorträge von Geheimrat Prof. Dr. C. Cornill, Prof. Dr. E. von Dobschütz, Geheimrat Prof. Dr. W. Herrmann, Prof. Dr. W. Staerk, Geheimrat Prof. Dr. E. Troeltsch

**Christus** Von Professor Dr. O. Holtzmann 2. Aufl.

**Paulus** Von Prof. Dr. R. Knopf

**Das apostolische Glaubensbekenntnis** Von Prof. Dr. K. Thieme

**Die evangelische Kirche und ihre Reformen** Von Professor Dr. F. Niebergall

**Das Christentum im Weltanschauungskampfe der Gegenwart** Von Prof. Dr. A. Hunzinger 3. Aufl.

## Philosophie / Pädagogik

**Einleitung in die Philosophie** Von Professor Dr. P. Menzer 2. Aufl.
**Geschichte der Philosophie** Von Professor Dr. A. Messer 3 Bde. 4. Aufl.
**Philosophie der Gegenwart** Von Professor Dr. A. Messer 3 Aufl.
**Die Weltanschauungen der Gegenwart** in Gegensatz und Ausgleich Von Prof. Dr. C. Wenzig 2. Aufl.
**Hauptfragen der Lebensgestaltung** Von Professor Dr. A. Hunzinger 2. Aufl.
**Rousseau** Von Geheimrat Professor L. Geiger
**Immanuel Kant** Von Professor Dr. E. v. Aster 2. Aufl.
**Einführung in die Psychologie** Von Professor Dr. H. Dyroff 4. Aufl.
**Unsere Sinnesorgane und ihre Funktionen** Von Professor Dr. E. Mangold 2. Aufl.
**Leib und Seele** Von Professor Dr. H. Boruttau
**Abriß der geistigen Entwicklung des Kindes** Von Prof. Dr. A. Bühler
**Charakterbildung** Von Professor Dr. Th. Elsenhans. 3. Aufl.
**Einführung in die Pädagogik** auf psychologischer Grundlage Von Professor Dr. W. Peters
**Prinzipielle Grundlagen der Pädagogik und Didaktik** Von Professor Dr. W. Rein

## Sprache / Literatur

**Unser Deutsch** Einführung in die Muttersprache von Geh. Rat Professor Dr. Fr. Kluge 4. Aufl
**Lautbildung** Von Professor Dr. L. Sütterlin 2. Aufl.
**Deutsche Dichtung** in ihren geschichtlichen Grundzügen Von Prof. Dr. Fr. Lienhard 2. Aufl.
**Das Märchen** Von Prof. Dr. Fr. von der Leyen 2. Aufl.
**Der Sagenkreis der Nibelungen** Von Prof. Dr. G. Holz 3. Aufl.
**Lessing** Von Geh.-R. Prof. Dr. R. M. Werner † 2. Aufl. Herausgegeben von Prof. Dr. G. Witkowski
**Das klassische Weimar** Von Prof. Dr. Fr. Lienhard 4. Aufl.
**Einführung in Goethes Faust** Von Prof. Dr. Fr. Lienhard 5. Aufl.
**Schweizer Dichter** Von Professor Dr. A. Frey 2. Aufl.

## Kunst

**Einführung in die Ästhetik der Gegenwart** Von Professor Dr. E. Meumann 3. Aufl.
**Das System der Ästhetik** Von Professor Dr. E. Meumann 3. Aufl.
**Musikalische Bildung und Erziehung zum musikalischen Hören** Von Prof. Dr. A. Schering 3. Aufl.
**Grundriß der Musikwissenschaft** Von Professor Dr. phil. et mus. H. Riemann 3. Aufl.
**Das Klavier und Klavierspiel** Von Professor Dr. E. Schmitz
**Mozart** Von Prof. Dr. H. Frhr. v. d. Pfordten 2. Aufl.
**Beethoven** Von Prof. Dr. H. Frhr. v. d. Pfordten 3. Aufl.
**Richard Wagner** Von Professor Dr. E. Schmitz 2. Aufl.
**Schubert und das deutsche Lied** Von Prof. Dr. H. v. d. Pfordten 2. Aufl.
**Carl Maria von Weber** Von Prof. Dr. H. v. d. Pfordten
**Robert Schumann** Von Prof. Dr. H. v. d. Pfordten
**Christliche Kunst** Von Superintendent R. Bürkner
**Christliche Kunst im Bilde** Von Prof. Dr. G. Graf Vitzthum
**Städtebaukunst** Von Stadtbauinsp. Dipl.-Ing. Ehlgötz

Deutsche Malerei seit 1870 Von Prof. Dr. W. Waetzold 2. Aufl.

## Geschichte

Eiszeit u. Urgeschichte des Menschen Von Prof. Dr. J. Pohlig 3. Aufl.
Die Indogermanen Von Prof. Dr. O. Schrader 3. Aufl.
Altorientalische Kultur im Bilde Von Dr. J. Hunger und Prof. Dr. H. Lamer
Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit Von Prof. Dr. H. Winckler 2. Aufl.
Die Kultur des alten Ägypten Von Prof. Dr. Frhr. W. v. Bissing 2. Aufl.
Die ägäische Kultur Von Prof. Dr. Frhr. R. v. Lichtenberg 2. Aufl.
Griechische Kultur im Bilde Ein Bilderatlas Von Prof. Dr. H. Lamer 2. Aufl.
Vom Griechentum zum Christentum Von Prof. Dr. A. Bauer
Vom Judentum zum Christentum Von Prof. Dr. A. Bauer
Römische Kultur im Bilde Ein Bilderatlas Von Prof. Dr. H. Lamer 3. Aufl.
Zur Kulturgeschichte Roms Von Geh. R. Prof. Dr. Th. Birt 3. Aufl.
Das alte Rom Sein Werden, Blühen und Vergehen Von Prof. Dr. F. Diehl 2. Aufl.
Cäsar Von Hauptm. G. Veith
Westdeutschland zur Römerzeit Von Prof. Dr. H. Dragendorff 2. Aufl.
Die germanischen Reiche der Völkerwanderung Von Prof. Dr. L. Schmidt 2. Aufl.
Grundzüge der Deutschen Altertumskunde Von Prof. Dr. H. Fischer 2. Aufl.
Deutsche Altertümer im Rahmen deutscher Sitte Von Prof. Dr. O. Lauffer
Niederdeutsche Volkskunde Von Prof. Dr. O. Lauffer
Das deutsche Haus in Dorf und Stadt V. Prof. Dr. O. Lauffer
Vom Wikingerschiff zum Handelstauchboot Deutschlands Seeschiffahrt und Seehandel von den Anfängen bis zur Gegenwart Von Prof. Dr. B. Schmeidler
Deutsche Kultur des Mittelalters im Bilde V. Prof. Dr. P. Herre
Kulturgeschichte der Deutschen im Mittelalter Von Prof. Dr. G. Steinhausen 2. Aufl.
Kulturgeschichte der Deutschen in der Neuzeit Von Prof. Dr. G. Steinhausen 2. Aufl.
Die deutsche Revolution (1548) Von Geh. Rat Prof. Dr. E. Brandenburg 2. Aufl.
Die Technik im Landkriege Von Generalleutnant A. Schwarte
Seehelden und Admirale Von Vize-Admiral H. Kirchhoff
Die Kultur der Araber Von Prof. Dr. H. Hell 2. Aufl.
Mohammed und die Seinen Von Professor Dr. H. Reckendorff
Die Polarvölker Von Dr. H. Byhan

## Bürgerkunde und Volkswirtschaftslehre

Einführung in d. Rechtswissenschaft Von Prof. Dr. G. Radbruch 3. Aufl.
Staat und Gesellschaft Von Professor Dr. A. Vierkandt 2. Aufl.
Grundlinien des deutschen Staatswesens V. Geh. Hofr. Dr. R. Schmidt
Staatsbürgerkunde Von Geh. Rat Prof. Dr. E. Bernheim 2. Aufl.
Politik Von Professor Dr. Fr. Stier-Somlo 4. Aufl.
Unsere Gerichte und ihre Reform Von Professor Dr. W. Kisch

**Die deutsche Reichsverfassung** Von Geh. Rat Prof. Dr. Ph. Zorn 3. Aufl.
**Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre** Von Professor Dr. O. Spann 6. Aufl.
**Soziale u. wirtschaftspolitische Anschauungen in Deutschland** vom Beginn des 19. Jahrh. bis zur Gegenwart Von Prof. Dr. P. Mombert
**Grundprobleme d. Volkswirtschaftslehre** Von Prof. Dr. W. Heller
**Einführung in die Volkswirtschaftslehre** Von Professor Dr. W. Wygodzinski 4. Aufl.
**Volkswirtschaft und Staat** Von Professor Dr. E. Kindermann
**Die Hauptprobleme der Sozialisierung** Von Prof. Dr. A. Amonn
**Die Praxis des Bank- und Börsenwesens** Von Bankdirektor J. Steinberg 2. Aufl.
**Die Großstadt** u. ihre sozialen Probleme V. Prof. Dr. A. Weber 2. Aufl.
**Die Kleinwohnung** Studien z. Wohnungsfrage Von Baudirektor Prof. F. Schumacher 2. Aufl.
**Der Mittelstand** und seine wirtsch. Lage Von Synd. Dr. J. Wernicke
**Die Frauenbewegung** in ihren modernen Problemen Von Helene Lange 2. Aufl.
**Abriß der Sozialpolitik** Von Dr. L. Heyde
**Fürsorgewesen** Von Prof. Dr. Chr. Klumker
**Soziale Säuglings- u. Jugendfürsorge** V. Prof. Dr. A. Uffenheimer
**Von der Hacke zum Pflug** Garten u. Feld, Bauern u. Hirten in unserer Wirtschaft u. Geschichte Von Prof. Dr. Ed. Hahn 2. verb. Aufl.

## Zoologie und Botanik

**Anleitung zu zoologischen Beobachtungen** Von Prof. Dr. F. Dahl
**Der Tierkörper** Seine Form und sein Bau Von Privatdozent Dr. E. Neresheimer
**Licht und Leben im Tierreich** Von Professor Dr. W. Stempell
**Die Säugetiere Deutschlands** Von Privatdozent Dr. Hennings
**Anleitung zur Beobachtung der Vogelwelt** Von Professor Dr. E. Zimmer 2. Aufl.
**Das Wasservogelleben** Von Studienrat Dr. A. Voigt
**Das Schmarotzertum im Tierreich** Von Hofr. Prof. Dr. L. v. Graff
**Tier- u. Pflanzenleben des Meeres** Von Prof. Dr. A. Nathansen
**Anleitung zur Beobachtung der Pflanzenwelt** Von Professor Dr. F. Rosen 2. Aufl.
**Befruchtung und Vererbung im Pflanzenreiche** Von Professor Dr. Giesenhagen
**Pflanzengeographie** Von Professor Dr. P. Graebner
**Phanerogamen** (Blütenpflanzen) Von Professor Dr. E. Gilg und Dr. R. Muschler
**Zimmer u. Balkonpflanzen** V. Garteninsp. P. Dannenberg 2. Aufl.
**Kryptogamen** Von Professor Dr. M. Möbius
**Die Bakterien und ihre Bedeutung im praktischen Leben** Von Professor Dr. H. Miehe 2. Aufl.
**Unser Garten** Von Garteninspektor Fr. Zahn

## Anthropologie / Hygiene

**Lebensfragen** Der Stoffwechsel in d. Natur Von Prof. Dr. F. B. Ahrens
**Gesundheit und Lebensklugheit** Von Geh. Sanitätsrat Dr. R. Paasch

**Arznei und Genußmittel**, ihre Segnungen und Gefahren Von Professor Dr. F. Müller ℳ
**Der menschliche Organismus** und seine Gesunderhaltung Von Oberstabsarzt Dr. A. Menzer ℳ
**Leib und Seele** Von Professor Dr. H. Boruttau ℳ
**Das Nervensystem** u. die Schädlichkeiten des täglichen Lebens Von Prof. Dr. P. Schuster 2. Aufl.
**Unsre Sinnesorgane und ihre Funktionen** Von Prof. Dr. med. et phil. E. Mangold 2. Aufl. ℳ
**Stoffwechsel u. Diät von Gesunden und Kranken** Von Geh. Medizinalrat Prof. Dr. C. A. Ewald ℳ
**Die Volkskrankheiten und ihre Bekämpfung** Von Professor Dr. W. Rosenthal ℳ
**Die Hygiene des männlichen Geschlechtslebens** Von Geh. Medizinalrat Prof. Dr. C. Posner 4. Aufl.
**Gesundheitspflege des Weibes** Von Prof. Dr. P. Straßmann 3./4. Aufl.
**Die moderne Chirurgie** f. gebildete Laien Von Geheimrat Prof. Dr. H. Tillmanns ℳ

## Geologie / Geographie Astronomie / Mineralogie

**Grundlagen der allgemeinen Geologie** Von Konrektor Dr. P. Wagner 2. Aufl. ℳ
**Die vulkanischen Gewalten der Erde** Von Geheimrat Prof. Dr. A. Haas
**Die Bodenschätze Deutschlands** Von Prof. Dr. L. Milch Bd. I u. II
**Mitteleuropa** und seine Grenzmarken Von Prof. Dr. G. Braun ℳ
**Die Alpen** Von Professor Dr. F. Machatschek 2. Aufl. ℳ
**Das Wetter** und seine Bedeutung für das praktische Leben Von Professor Dr. C. Kassner 2. Aufl.
**Das Reich der Wolken u. der Niederschläge** Von Prof. Dr. C. Kassner
**Himmelskunde** Von Professor Dr. A. Marcuse 2. Aufl. ℳ

## Physik / Technik

**Die Elektrizität als Licht und Kraftquelle** Von Professor Dr. P. Eversheim 3. Aufl. ℳ
**Starkstromtechnik** Von Professor Dr. P. Eversheim ℳ
**Elektrochemie** Von Professor Dr. W. Bermbach ℳ
**Hörbare, Sichtbare, Elektrische und Röntgenstrahlen** Von Geh. Rat Professor Dr. Fr. Neesen ℳ
**Telegraphie und Telephonie** Von Telegraphendirektor und Dozent F. Hamacher 2. Aufl. ℳ
**Das Licht im Dienste der Menschheit** Von Dr. G. Leimbach ℳ
**Kohle und Eisen** Von Professor Dr. A. Binz 2. Aufl. ℳ
**Das Holz** Von Forstmeister H. Kottmeier und Dr. F. Uhlmann ℳ
**Das Buchgewerbe einst u. jetzt** Von Museumsdirektor Dr. A. Schramm
**Die Gärungsgewerbe** u. ihre naturwissenschaftlichen Grundlagen Von Professor Dr. W. Henneberg und Dr. G. Bode ℳ
**Milch und Molkereiprodukte**, ihre Eigenschaften, Zusammensetzung u. Gewinnung Von Dr. P. Sommerfeld ℳ
**Rohstoffe der Textilindustrie** Von Geh. Reg.-Rat Dipl.-Ing. H. Glafey 2. Aufl. ℳ
**Spinnen und Zwirnen** Von Geh. Reg.-Rat Dipl.-Ing. H. Glafey
**Die Textilindustrie** Herstellung textiler Flächen ebilde Von Geh Reg.-Rat Dipl.-Ing. H. Glafey ℳ
**Unsere Kleidung und Wäsche** Von Direktor B. Brie, Professor P. Schulze, Dr. K. Weinberg ℳ

Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig

**Rudolf Herzog**

**Germaniens Götter** 230 Seiten m. sechs Schwarzweißzeichnungen von Prof. Engels. Geb. M. 6.— : : : :

Eine köstliche Gabe des gefeierten Dichters für die literarische Welt anläßlich seines 50. Wiegenfestes. Eine gewaltige Aufgabe, die sich der rastlos Schaffende gestellt hat und die nur ein ganz großer wie Herzog zu meistern vermag. Mit üppiger dichterischer Phantasie hat er das alte Sagenwerk durchrankt. In seiner feingemeißelten Sprache zieht ein stürmendes Helden- und Sagenlied an uns vorüber. Weiten Kreisen unseres Volkes ist die Schönheit der germanischen Göttersagen noch nicht aufgegangen. Sie werden sie mit staunender Seele aus dem Werke trinken.

**Preußens Geschichte** 31.—40. Tauf. 390 S. mit zahlr. Bildern von Prof. A. Kampf. Gebunden M. 6.60

„Wie einen Roman, dessen Handlung wir mit Spannung folgen, lesen wir diese Schilderungen, die uns doch Altbekanntes in ganz neuem Lichte und Zusammenhang zeigen. Herrliche Balladen unterbrechen zuweilen den Lauf der Darstellung. Gedichte wie „Rheinberger Tage", „Bei Torgau", „Blücher zieht über den Rhein", „König Wilhelms Heldenschau" und andere mehr werden zu den Perlen patriotischer Dichtungen zählen. Alles ist dazu angetan, diese Geschichte Preußens zu einem Volksbuch werden zu lassen."

Deutsche Revue.

**Ritter / Tod und Teufel** Kriegsgedichte. 61. bis 70. Tausend. 156 Seiten mit Buchschmuck. Geb. M. 2.—

„Lauteres Gold der Dichtung leuchtet aus Herzogs Versen . . . Es gibt wohl kaum eine Stimmung, die den Dichter nicht zur Gestaltung gedrängt, deren Ausdruck ihm nicht gelungen wäre. Die Sprache ist machtvoll, hinreißend, dabei nie gezwungen, sondern klar und natürlich, auch wenn ab und zu kühne Neubildungen begegnen . . . Der Band ist eine köstliche Perle.

Literarisches Zentralblatt für Deutschland.

**Stürmen / Sterben / Auferstehn** Kriegsgedichte. 21.—30. Tauf. 127 S. m. Buchschmuck. Geb. M. 2.—

„R. Herzog hat seinem ersten, jetzt bereits im 60. Tausend vorliegenden „Ritter, Tod und Teufel" eine weitere Gedichtsammlung folgen lassen. Sie zeigt die gleiche Kraft im Ausdruck und Kunst der Stimmungsmalerei, denselben hohen Persönlichkeitswert, und doch finden sich auch wieder neue Züge in Stoff und Form, ja man ist versucht, eine noch größere Tiefe der Empfindung in ihr zu spüren."

Literarisches Zentralblatt für Deutschland.

## Die Leute aus dem Dreisatale Roman von Gustav Schröer.

Etwa 328 Seiten. Geheftet etwa M. 12.—. Gebunden etwa M. 20.— :: :: :: :: :: :; :: ::

Zwei Bauernhöfe im Hochtale und tief in den Wäldern die Gemeinde der Köhler sind der einsame Schauplatz dieser Dichtung. Ein vom Schicksal Zerschlagener findet dort Zuflucht und Heimstatt. In stillem inneren Werdegang wächst er hinein in das starke Menschentum der Bauern und Köhler, denen in der Bergeinsamkeit ein eigener tiefer Sinn des Lebens aufgegangen ist. Schröers Roman ist eine tiefbeseelte Dichtung von seltener Schönheit.

## Vom Baume der Erkenntnis Von Fritz Schumacher.

275 Seiten. Gebunden M. 18.— :: :: :; ::

Fritz Schumacher, der große Architekt Hamburgs und derzeitige zweite Bürgermeister Kölns gehört zu unseren bedeutendsten lebenden Künstlern. In diesen geistvollen Phantasien und Satiren, die neben und aus seiner gewaltigen Berufsarbeit entstanden, läßt er uns einen Blick tun in sein reiches Innenleben. Tiefgrübelnder Ernst, abgeklärter Humor auch in der Satire, reichdichterische Phantasie klingen hier zu einer vollen Sinfonie zusammen.

## Das neue Geschlecht Ein Roman v. Johan Skjoldborg.

256 Seiten. Geheftet M. 5.—. Gebunden M. 10.—

„Während ringsum in der Welt unter dem Lärm des Weltkrieges die Lebenszuversicht zusammenbrach, hat Johan Skjoldborg in seinem Neuen Geschlecht ein Werk geschaffen voll Glauben, Heiterkeit und Zukunftshoffnung. Es ist ein Bauernroman, den man geradezu ein soziales Bauernidyll nennen kann. Die skandinavische Kritik hat, um die Strömung des Romans zu kennzeichnen, an den Geist erinnert, der in Goethes Hermann und Dorothea herrscht."

Chemnitzer Tageblatt.

## Schwarze Strahlen Roman von Armin Steinart (F. A. Loofs).

327 Seiten. Geh. M. 5.—. Gebunden M. 10.—

„Dieses neue Werk Armin Steinarts ist wie die früheren durchpulst von einer mit Inbrunst auf das Piedestal erhobenen, mit Erregung vorgetragenen Nächsten- und Menschenliebe. Selbst die Gewalt des unseligen Weibes steht im Lichte dieser kostbaren altruistischen Idee. Ein ernstes, allerdings nicht für Backfische bestimmtes Werk. Man liest das Buch mit Ergriffenheit und Spannung."

Kasseler Allgem. Ztg.

Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig

**Der Wolkenschulze** Von **Max Jungnickel.** In alter Fraktur geschrieben u. zweifarbig gedruckt. In gediegenem Bande M. 8.— :: :: :: :: :: :: :: :: :: ::

„Auch aus dieser neuesten Prosadichtung Jungnickels klingt der süße Zauber seiner reinen Lebensauffassung. Wie Jesus im Frühlingsprangen unter dem Jubel der Bewohner ins einsame Thüringer Dörfchen seinen Einzug hält, wie er mit den Bauern spricht und hungernde Hände stillt, um dann in der Christnacht von allen verlassen hinausziehen zu müssen, ist von schlichter Tragik und tief ergreifend."
Der Beobachter.

**Das Glück in der Sackgasse** Roman. Von **Hermann Kurz.** 326 Seiten mit Buchschmuck. 6.—10. Tausend. Geheftet M. 5.—. Gebunden M. 12.— :: :: :: ::

„Der Zauber geruhsamer Stunden und die würdevolle Anmut und Behaglichkeit eines seligen, altväterlichen Kleinstadtlebens heimeln uns hinter bunten Butzenscheiben und lavendelduftigen Gardinen an. Aber über allem Irdischen, Stofflichen jubiliert die reine Heiterkeit eines Dichters, der seine Augen an Spitzwegs Gemälden, seine Ohren an Mozarts Flötenchören satt trank und in der Sackgasse von Mauer zu Mauer ein Rosengewinde schlang, auf dem der schelmische Amor bis in die Kammern und Herzen glücklicher Buben und Mädchen schlüpft."
Der Tag.

**Der Platz an der Sonne** Ein Roman aus Kurbrandenburgs See- u. Kolonialgeschichte. Von **Georg Lehfeld.** 323 Seiten mit Buchschmuck. Geh. M. 5.—. Geb. M. 10.—

„In einem Roman aus der Zeit des Großen Kurfürsten wird ein interessantes Stück Geschichte entrollt, mit so strenger Anlehnung an die wirkliche Geschichte, daß das Buch wohl mehr als eine unterhaltende Lektüre ist, und doch wiederum so, daß das Historische den fesselnden Gang der Handlung nicht hemmt. Der temperamentvolle Erzähler weiß bis zum Schluß zu spannen und, da er auf dem Gebiete der preußischen Marine und ihrer Geschichte Fachmann ist, auch zu belehren."
Der Tag.

**Die große Woge** Ein Hamburger Roman aus d. Franzosenzeit. V. **Georg Lehfeld.** 281 S. Geh. M. 5.—. Geb. M. 10.—

„Der fesselnde Roman spielt in Hamburg, er schildert das Schicksal einer Großkaufmannsfamilie des Hauses „Senator Kellhusen": Auch in der Herausarbeitung der französischen Typen und ihres elegant schäbigen Milieus — vom ritterlichen königlichen Offizier herab bis zum Modegecken und verkommenen Spieler — zeigt der Dichter eine sichere, scharf zeichnende Hand."
Zeitschrift für Bücherfreunde.

Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig

**Novellen und Legenden** aus verklungenen Zeiten.
Von Geh. Rat Prof. Dr. **Th. Birt.** 2. Aufl. 318 S. m. 6 Tafeln.
Gebunden M. 9.— :: :: :: :: :: :: :: :: :: ::
„Einer unserer b e s t e n K e n n e r des Altertums, Professor Birt, gibt in diesem ansprechenden Werk ‚Novellen und Legenden' aus der griechischen Literatur. Ein zarter Reiz jenes lyrisch gestimmten Geistes strömt aus den einzelnen Motiven heraus ... Die Geschichten sind in ihrer schlichten und doch k l a s s i s c h e n Schönheit voller eigentümlicher Werte, die es verständlich erscheinen lassen, daß gerade in jetziger Zeit die versonnene freie Art des Altertums wieder wachgerufen wird."
Die Post.

**Von Haß und Liebe** Fünf Erzählungen aus verklungenen Zeiten. Von Geh. Rat Prof. Dr. **Th. Birt.** 296 S. mit Buchschmuck. Gebunden M. 12.— :: :: :: :: ::
„Eine köstliche Probe dichterischer Gestaltungskraft bieten diese Erzählungen. Die Sprache ist wohl abgetönt, voll feiner Zier, aber ohne Geziertheit; die Träger der Handlung keine fadengeraden Tugendbolde, die in eckigen Bewegungen über die schwarzweiße Fläche eines Schattenspiels huschen, sondern echte Menschen, mitten in den wirbelnden Kreis eines buntfarbigen Lebens gestellt, klein in ihrem Haß, groß in ihrer Liebe."
Der Sammler.

**Die Welt um Rembrandt** Geschichtliche Erzählungen aus dem großen Jahrhundert der Niederlande. Von **Walter H. Dammann.** Geh. etwa M. 24.— Geb. etwa M. 36.—
An de Costers Till Ulenspiegel gemahnt dies Buch, in dem ein Dichter den Geist einer großen Zeit, ihr Werden und Vergehen gleichsam in tausend Spiegeln einfängt. Der Dichter blickt nach den Menschen in ihrem Tun und Leiden. Er sieht sie vor der flackernden Brunst dastehen und herumlaufen, bald als verzerrte Schatten, bald grell beschienen. Starr, tobsüchtig, gebrochen, übermenschlich, angespannt, erbärmlich — oder göttlich trotzend. Könige und Bettler, Künstler und Weise, Erbgesessene und fahrendes Volk, Pfaffen und Juden, Soldaten und Dirnen ... Die Welt Rembrandts.

**Vaterland / heilig Land** Kriegslieder mit Notenbeilage und Buchschmuck. Von **Gustav Falke.** Geb. M. 1.80
„Echte Gustav Falkes sind diese kleinen formvollendeten Gedichte, die sein ganzes lyrisches Talent, seine starke Stimmungs- und Gefühlskraft, seine schalkhafte Heiterkeit zeigen. Lebendig und frisch quillt es uns entgegen, wie aus dem Borne des Volksliedes und einschmeichelnd wie alte Weisen klingen uns diese Verse ins Ohr.
Cölner Tageblatt.

Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig

**Die Boberbahn** Eine Dorfgeschichte aus dem Hirschberger Tal. Von **Kurt Felscher.** 308 Seiten. Geb. M. 8.—

„Ins Hirschberger Tal, in jenen vom Riesen- und Boberkatzbachgebirge umschlossenen lieblichen Kessel, der vom vielgewundenen Bober durchflossen wird, versetzt uns der schlesische Dichter. Es zeichnet uns des Verfassers sicherer Stift ein Bild von tiefster Wirkung. Jeder, der Freude an echter Heimatkunst hat, der seine Menschen nicht nur in der stickigen Luft des Salons zu suchen pflegt, wird an dem Buche, seinen echten Menschen und seinen prächtigen Naturschilderungen reine Freude erleben."

Niederschlesische Zeitung.

**Bernd Thormann** Der Roman eines Künstlers. Von **Hanns Gobsch.** 181 Seiten. Geb. M. 14.— :: :: :: ::

Es ist ein Buch der Stille und Verinnerlichung, ein Buch, das von opferfreudiger Liebe und Künstlersehnsucht erzählt. Aber diese Stille und Abgemessenheit, die über dem Romane liegen, gleichen verhüllenden Schleiern, hinter denen ein tiefinnerer Kampf brennt. Das sehnsüchtige Ringen und Tasten eines Bildhauers nach vollendetem künstlerischen Ausdruck, nach der Gestaltung eines Meisterwerkes, das dem Künstler zur Erlösung werde und seine inbrünstigen Wünsche still mache. Eine Sehnsucht nach überwindender Stille.

**Dunkel über Preußen** Historischer Roman. Von **Franz Herwig.** Etwa 256 S. Geh. M. 11.—. Geb. M. 18.—

Der Roman spielt in einer Zeit, die in mancher Hinsicht an die Wilhelminische Epoche erinnert, die aber in ihrem „Sturm und Drange" und ihrer Sehnsucht zurück zur Natur uns heute besonders nahe steht. Gespensterisch beleuchtet der alte Fritz die Szene, und der Eifer einzelner Patrioten liegt wie ein abendrötliches Licht auf ihr. Es graut schon der Tag von Jena. Im Mittelpunkt steht die Liebesgeschichte der schönen Julie von Voß und Friedrich Wilhelm II.

**Das Licht der Heimat** Roman. Von **August Hinrichs.** 400 Seiten. Geheftet M. 7.50. Gebunden M. 12.—

„Unsere niederdeutsche, bodenständige Dichtung, der so manches Feste und Wertvolle zu verdanken ist, hat mit diesem neuen Buche des Oldenburger Dichters August Hinrichs ein unvergleichliches, kostbares Geschenk erhalten, ein Geschenk, auf das sie stolz sein darf, und das sie hüten und wahren muß. Es ist nicht nur ein niederdeutsches, es ist ein deutsches Buch. Arbeit, Arbeit, und immer wieder deutsche Arbeit, das gibt dem Buch seinen Wert. Ein Entwicklungsroman ist diese starke Geschichte. Aber auch eine Geschichte der Mutterliebe. Darum birgt sie große Werte in sich."

Bremer Tageblatt.

Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig

**Karl Busse**

**Gedichte** Gedichte. 6. u. 7. Auflage. 171 Seiten. Geb. M. 6.—
Neue Gedichte. 3. u. 4. Aufl. 150 Seiten. Geb. M. 5.40
Heilige Not. 2. Auflage. 149 Seiten. Geb. M. 5.40

**Die Schüler von Polajewo** 3.—4. Tausend. 283 Seiten. Geheftet M. 3.50. Gebunden M. 8.— : :

**Federspiel** Westliche und östliche Geschichten. 397 Seit. Geheftet M. 3.50. Gebunden M. 5.— : : : : : : : : : :

**Flugbeute** Neue Erzählungen. 2. Auflage. 373 Seiten. Geheftet M. 3.50. Gebunden M. 8.— : : : : : : : :

**Winkelglück** Ein fröhlich Buch in ernster Zeit. 57.—71. Tausend. 237 Seiten mit Buchschmuck von Paul Hartmann. Gebunden M. 5.— : : : : : : : :

**Fläumchen** 360 Seiten. Geheftet M. 5.—. Gebunden M. 12.— : : : : : : : : : : : : : : : :

**Aus verklungenen Stunden** Ein Skizzenbuch. 300 Seiten. Geheftet M. 5.—. Geb. M. 10.— : :

„Zwischen seinen Frühwerken und letzten liegt ein Wachsen und Reifen und Vollenden, das ganz erstaunlich ist. Man geht kaum zu weit, wenn man die vollendeten Erzählungen eines teilweisen Vergleichs mit Gottfried Keller für würdig erkennt; es fehlt Busse in diesen Gipfeln seiner Kunst weder an Innigkeit noch an jenem Behagen beim Erzählen, das erst den rechten Epiker von Homers Tagen bis zu den heutigen ausmacht. Hinzu kommt eine allerliebste Schalkhaftigkeit in den Liebesszenen, überhaupt überall da, wo es sich um junge Mädel handelt (hier erinnert Busse an seine frühere Lyrik), und endlich die seltene Gottesgnade echten Humors."

Velhagen und Klasings Monatshefte.

Wissenschaft und Bildung
Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens
109

# Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert

Von

Dr. August Messer
o. Professor an der Universität Gießen

4./5. verbesserte Auflage

1920
Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von Dr. Reinhold & Co., Leipzig

Printed in Germany

Meinem ehemaligen Kollegen

**Karl Groos**

in Hochschätzung und Dankbarkeit

zugeeignet.

2061537

# Inhalt.

## I. Kapitel.

### Fichte.

Seite

§ 1. Fichtes Leben, Werke und Persönlichkeit . . 7
§ 2. Der theoretische Teil der „Wissenschaftslehre“:
1. Allgemeiner Charakter der W.-L. 2. Die drei Grundsätze. 3. Die Deduktion der Kategorien. 4. Die Deduktion der Stufen des Geistes. 5. Die Freiheitslehre. 6. Methode und „intellektuelle Anschauung“ . . . . . 8
§ 3. Der praktische Teil der „Wissenschaftslehre“:
1. Das Ich als unendliches Streben. 2. Das reine Ich und die Naturtriebe. 3. Fichtes Lehre von Staat und Kirche. 4. Seine Geschichtsphilosophie. 5. Seine Religionsphilosophie . . . . 18
§ 4. Würdigung Fichtes . . . . . 24
§ 5. Die Philosophie der Romantiker . . . . . 26
§ 6. Das Erstarken des religiös-kirchlichen und des nationalen Gefühls . . . . . 29

## II. Kapitel.

### Schelling.

§ 1. Leben, Stadien der philosophischen Entwicklung, Persönlichkeit . . . . . 31
§ 2. Naturphilosophie:
1. Naturphilosophische Grundgedanken. 2. Verhältnis Schellings zur damaligen Naturwissenschaft. Aufnahme und Wirkung von Schellings Naturphilosophie . . . . . 32
§ 3. Transzendental-(Geistes-)philosophie:
1. Theoretischer Teil. 2. Geschichtsphilosophie. 3. Kunstphilosophie. 4. Religionsphilosophie . . . . . 35
§ 4. Identitätssystem:
1. Grundgedanken des Systems. 2. Wirkungen desselben (Krauses Panentheismus) . . . . . 37
§ 5. Religionsphilosophie und Freiheitslehre:
1. Abwendung vom Pantheismus. 2. Die Freiheitslehre . . . 39
§ 6. Schellings „positive“ Philosophie:
1. Verhältnis zur Identitätsphilosophie. 2. Die Berufung auf „Erfahrung“ . . . . . 42
§ 7. Würdigung der Philosophie Schellings . . 43

## III. Kapitel.

Seite

### Schleiermacher.

§ 1. Leben und Werke . . . . . 45
§ 2. Schleiermachers Religionsphilosophie . . 45
§ 3. Würdigung derselben . . . . . 48

## IV. Kapitel.

### Hegel.

§ 1. Persönlichkeit, Leben, Werke . . . . . 49
§ 2. Die „Phänomenologie“ . . . . . 50
§ 3. Die „Logik“:
1. Gliederung von Hegels System. 2. Verhältnis von Hegels Logik zur formalen. 3. Verhältnis zu Kant und zur vorkantischen Metaphysik. 4. Hegels Methode. 5. Gliederung der Logik 52
§ 4. Die Naturphilosophie . . . . . 60
§ 5. Die Lehre vom subjektiven Geist:
1. Die Gliederung der gesamten Geistesphilosophie. 2. Die Gliederung der Lehre vom subjektiven Geist . . . . . 61
§ 6. Die Lehre vom objektiven Geist:
1. Das Recht. 2. Die Moralität. 3. Die Sittlichkeit. 4. Geschichtsphilosophie . . . . . 62
§ 7. Die Lehre vom absoluten Geist:
1. Kunst. 2. Religion. 3. Philosophie . . . . . 66
§ 8. Würdigung der Philosophie Hegels . . . . 71
§ 9. Nachwirkungen Hegels:
1. Herrschaft des Hegelschen Systems. 2. Wirkung auf dem Gebiet der Philosphie. 3. Auf politischem und sozialem Gebiet (Lassalle, Marx). 4. Auf religiösem Gebiet (Strauß). 5. Im Bildungswesen . . . . . 74

## V. Kapitel.

### Gegner des spekulativen Idealismus.

§ 1. Fries:
1. Die transzendentale Erkenntnis. 2. Die Aufgabe der Vernunftkritik. 3. Würdigung . . . . . 80
§ 2. Herbart:
1. Leben und Persönlichkeit. 2. Erkenntnistheorie. 3. Metaphysik. 4. Naturphilosophie. 5. Psychologie. 6. Ethik. 7. Religionsphilosophie. 8. Pädagogik. 9. Würdigung Herbarts . . 83
§ 3. Beneke . . . . . 92
§ 4. Schopenhauer:
1. Leben, Werke und Persönlichkeit. 2. Erkenntnistheorie und Metaphysik. 3. Ethik und Erlösungslehre. 4. Würdigung. 5. Wirkungen Schopenhauers. 6. Buddhismus in Deutschland 93

Seite

§ 5. Feuerbach:
1. Leben, geistige Entwicklung, Werke. 2. Erkenntnistheorie. 3. Naturalistische Weltansicht. 4. Religionsphilosophie. 5. Ethik. 6. Geschichtliche Bedeutung. 7. Würdigung . . . . . 100
§ 6. Der Materialismus:
1. Geistige Zustände um die Mitte des 19. Jahrhunderts. 2. Materialismus . . . . . 111

## VI. Kapitel.

### Positivismus und Neukantianismus.

§ 1. Der französische Positivismus. Comte:
1. Comtes historische Stellung; sein Leben. 2. Comtes Erkenntnislehre (die drei Stadien). 3. Seine Soziologie. 4. Würdigung seiner Philosophie . . . . . 116
§ 2. Der englische Positivismus:
1. John Stuart Mill und die positivistische Erkenntnislehre. Buckle. Carlyle. 2. Die positivistische Ethik . . . . . 122
§ 3. Die evolutionistische Philosophie Herbert Spencers . . . . . 126
§ 4. Deutscher Positivismus . . . . . 130
§ 5. Die Erneuerung der Kantischen Philosophie:
1. Das Zurückgehen auf Kant. 2. Wirkung Kants auf die neuere Theologie . . . . . 130

## VII. Kapitel.

### Neuere Vertreter induktiver Metaphysik.

§ 1. Fechner:
1. Die philosophischen Richtungen in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts. 2. Fechners Lehre. 3. Würdigung . . . . . 133
§ 2. Lotze:
1. Lotzes System. 2. Fortwirken Lotzes; Würdigung . . . 137
§ 3. von Hartmann:
1. Leben und Werke. 2. Erkenntnistheorie. 3. Naturphilosophie. 4. Psychologie. 5. Metaphysik. 6. Würdigung . . 139

## VIII. Kapitel.

### Nietzsche.

§ 1. Geschichtliche Stellung und Lebensgang . . 145
§ 2. Die beiden ersten Perioden seines Schaffens 146
§ 3. Die „Zarathustra"-Periode . . . . . 148
§ 4. Würdigung . . . . . 153

Schriftenverzeichnis . . . . . 155
Namenverzeichnis . . . . . 157
Stellenverzeichnis (zur Erklärung philosophischer Fachausdrücke) . . . . . 159

I. Kapitel.

# Fichte.

## § 1. Fichtes Leben, Werke und Persönlichkeit.

Johann Gottlieb Fichte wurde am 19. Mai 1762 als Sohn eines armen Webers zu Rammenau in der Oberlausitz geboren. Ein in der Nähe ansässiger Edelmann, der auf seine Begabung aufmerksam wurde, ermöglichte ihm das Studium. Er besuchte Schulpforta und studierte seit 1780 Theologie in Jena unter den härtesten Entbehrungen. Seit 1784 war er an verschiedenen Orten Hauslehrer. Im Jahre 1790 lernt er die Kantische Philosophie kennen, deren begeisterter Anhänger er wird, weil sie ihm das Freiheitsproblem, mit dem er lange gerungen, befriedigend zu lösen scheint. Im Herbst 1791 kommt er nach Königsberg. Kant vermittelt ihm einen Verleger für seine Schrift „Kritik aller Offenbarung", die 1792 erscheint. Durch ein Versehen (oder infolge einer schlauen Berechnung des Verlegers) war sein Name auf dem Titelblatt weggeblieben. Allgemein schrieb man die anonyme Schrift Kant zu, von dem man damals eine religionsphilosophische Schrift erwartete. Als Kant durch eine öffentliche Erklärung den Sachverhalt aufklärte, war Fichte mit einem Schlage ein berühmter Mann. Nachdem 1794 durch Reinholds Berufung nach Kiel sein Lehrstuhl in Jena — ein gering besoldetes Extraordinariat — frei geworden war, berief man Fichte. (Auch Goethe war für ihn eingetreten.) Seine hinreißende Beredsamkeit verschaffte ihm einen großen Hörerkreis und starken Einfluß auf die Studenten, deren zuchtlose Lebensführung er zu reformieren suchte. Auch verfaßte er damals seine grundlegenden Schriften über die „Wissenschaftslehre", das Naturrecht und die Sittenlehre.

Wegen eines Aufsatzes in seinem „Philosophischen Journal", worin er Gott mit der sittlichen Weltordnung identifizierte, wurde er des Atheismus beschuldigt. Dies führte zu Verhandlungen mit der Regierung, die infolge der schroffen Haltung Fichtes mit dessen Entlassung aus dem Lehramt endigten. So siedelte er 1799 nach Berlin über. Hier trat er in regen Verkehr mit Tieck, Schleiermacher, Fr. von Schlegel und ihrem Kreis, den sog. Romantikern. Er hielt private Vorlesungen, die gut besucht waren (z. B. über „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters"; gedruckt 1806) und verfaßte u. a. „Den geschlossenen Handelsstaat", „Die Bestimmung des Menschen" und die „Anweisung zum seligen Leben. (Diese Schriften sind heute wieder

besonders lesenswert.) Eine gewisse Umbildung seiner Wissenschaftslehre nach religiöser Richtung hin vollzog sich damals. Nach der Schlacht von Jena arbeitete er in ähnlichem Sinne wie Stein und Scharnhorst an der inneren Erneuerung des preußischen Volkes. Der Gefährdung durch die in Berlin stehenden Franzosen nicht achtend, hielt er im Winter 1807/8 in Berlin seine „Reden an die deutsche Nation". Sein Ziel ist dabei eine Wiederaufrichtung des deutschen Volkes durch Weckung seiner Selbständigkeit. Als wertvollstes Mittel dazu gilt ihm eine Reform der Erziehung im Sinne Pestalozzis. Im Jahre 1811 wurde er der erste gewählte Rektor der 1810 begründeten Berliner Universität; 1813 wollte er als religiöser Redner den Feldzug gegen Napoleon mitmachen, aber die Regierung lehnte sein Ersuchen ab. Er starb am 27. Januar 1814 infolge einer Ansteckung durch seine Frau, die als Pflegerin in den Lazaretten sich ein bösartiges Fieber zugezogen hatte. —

In Fichte vereinte sich große Begabung und Neigung zur abstraktesten Spekulation mit feurigem Drang zum Handeln, zur sittlichen Erneuerung der studierenden Jugend, ja des ganzen deutschen Volkes. Das eigentliche Ziel seines Philosophierens liegt im Sittlich-Religiösen. Seine theoretischen Gedanken sind oft mehr kühn und gewaltsam, als klar und überzeugend. (J. G. Fichtes Werke. Auswahl in sechs Bänden, herausgegeben von F. Medicus 1908—12; einzelne sind auch in der Reclamschen Sammlung erschienen.)

## § 2. Der theoretische Teil der „Wissenschaftslehre".

1. **Allgemeiner Charakter der Wissenschaftslehre.** Fichte ist überzeugt, Kants Philosophie so tief und richtig erfaßt zu haben, wie keiner seiner anderen Anhänger. So will er in seiner „Wissenschaftslehre" im Grunde nichts anderes geben, als eine Darstellung dieser Philosophie in neuer Form. Diese Form aber soll eine streng systematische sein, in der alles aus *einem* Grundsatz sich herleitet[1] und alles zur Beantwortung *eines* Problems dient. Dieses aber lautet: Welches ist der Grund der „Erfahrung"?

Der „Grund" aller Erfahrung muß außerhalb der Erfahrung liegen. Über die Erfahrung aber erhebt man sich durch Abstraktion, indem man das trennt, was in aller Erfahrung verbunden ist: das Ding (Objekt) und die erkennende Intelligenz. So gelangt man entweder zur Lehre von den „Dingen an sich",

[1] Damit war eine Um- und Weiterbildung der Gedanken Kants gegeben, die diesen veranlaßte, 1799 öffentlich Fichtes System als ein „gänzlich unhaltbares" zu erklären.

dem „Dogmatismus" oder zur Lehre von der „Intelligenz an sich", dem „Dogmatismus" oder zur Lehre von der „Intelligenz an sich", dem „Idealismus". Es sind dies die Grundformen der philosophischen Systeme. Nach dem Dogmatismus ist die Intelligenz, das „Ich", Produkt von Dingen an sich, deshalb unselbständig, unfrei; nach dem Idealismus geht die ganze Vorstellung einer dinglichen Welt (d. i. eben die „Erfahrung") aus der Intelligenz hervor. Der Streit der beiden philosophischen Grundrichtungen dreht sich also um die Frage, ob die Selbständigkeit des Ich oder die des Dings geopfert werden müsse. Diese Frage aber kann nach Fichte auf rein theoretischem Wege nicht gelöst werden. „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist; denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat . . ., sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben."

Er selbst entscheidet sich für den Idealismus. Aus der Intelligenz ist also unser ganzes Bewußtsein von der Welt abzuleiten; denn die Existenz einer Welt als „Ding an sich" wird ja geleugnet. Mithin müssen nicht nur die Formen der Erfahrung (wie bei Kant), sondern auch deren Inhalt (d. h. die Empfindungen, die Kant als „gegeben" voraussetzte) aus dem Intellekt, unabhängig von der Erfahrung (also a priori), entwickelt werden. Die Intelligenz, das „Ich", wird dabei von Fichte gefaßt als ein absolutes Tun; nicht ein fertiges, bestimmtes Sein kommt ihr zu; sie ist keine existierende Substanz, kein Ding, sondern reines Tun, „nichts weiter, nicht einmal ein Tätiges soll man sie nennen". Die Intelligenz ist auch keine „Tatsache". So war Reinhold von dem Bewußtsein als einer letzten Tatsache ausgegangen. Fichte ist der Ansicht: Nichts darf von der Philosophie als „Tatsache", als „Gegebenes" unverstanden hingenommen, alles muß konstruiert und dadurch begriffen werden. Auszugehen ist also nicht von einer Tatsache, sondern von einer „Tathandlung". Diese ist durchaus ursprünglich, und sie geht auch noch der Spaltung in das theoretische und praktische Verhalten vorher. Sie ist die absolute Wirklichkeit (die mithin als „Ich"-wesen, als Geist zu fassen ist, aber ohne jeden dinglichen, substantiellen Charakter).

Nun sollen aus dem geistigen Tun b e s t i m m t e Vorstellungen hervorgehen, z. B. die Vorstellung einer vom Intellekt unabhängigen, im Raum befindlichen materiellen Welt. Das Tun der Intelligenz muß also ein bestimmtes sein; es muß dafür notwendige Gesetze geben, aus denen es sich erklärt, daß sich uns die „Erfahrung" als ein System von Vorstellungen darbietet, die mit dem Gefühl der Notwendigkeit, der objektiven Gültigkeit verbunden ist. Ein Idealismus, der solche notwendige Gesetze der Intelligenz voraussetzt, heißt kritischer oder transzendentaler Idealismus. Er hat das System der nach diesen Gesetzen notwendigen Intelligenzhandlungen zu entwickeln und damit die objektive Wirklichkeit vor dem Denken entstehen zu lassen. Daß dies möglich ist, beruht auf der „intellektuellen Anschauung". In der Intelligenz ist nämlich das Tun und das Bewußtsein dieses Tuns unzertrennlich zusammen. „Was in ihr ist und was sie überhaupt ist, ist sie für sich selbst."

Ohne sich dessen bewußt zu sein, produziert das „Ich" die vorgestellte Welt. Eben darum erscheint ihm sein Produkt als fremdes, als Nicht-Ich. Aber es ist eine Aufgabe der W.-L., diese unbewußte Tätigkeit des Ich (seiner schöpferischen Einbildungskraft) ins Bewußtsein zu heben durch „intellektuelle Anschauung".

Die Methode Fichtes stimmt trotz mancher Ähnlichkeit nicht mit der Kants überein. Dieser geht aus von der Erfahrung und schließt zurück auf die aprioriischen Bedingungen der Erfahrung. Fichte geht aus von dem Ich (= dem Selbstbewußtsein), das nach ihm Voraussetzung aller Erfahrung ist, und schließt zurück auf unbewußte geistige Handlungen, welche das Selbstbewußtsein möglich machen.

Kant weist nun freilich dies a priori (Raum, Zeit, Kategorien) in der Erfahrung, nämlich der Erfahrungswissenschaft von der Natur, selbst als deren Konstruktionsstücke auf. Er bleibt insofern innerhalb der Erfahrung, beschränkt sich auf deren logische Analyse des Begriffs vom Erfahrungswissen. Fichte schließt auf geistige Handlungen, welche die Erfahrung bedingen; er überschreitet insofern die Erfahrung, baut eine transzendente Metaphysik auf; er gleitet aus dem Bereich der logischen Zergliederung von Begriffen (hier der Wissensbegriff), die lediglich i d e e l l gelten, in die Sphäre metaphysischer Wesenheiten, die angeblich r e a l existieren.

Der Inhalt der „Wissenschafts-Lehre" (abgekürzt: W.-L.) ist

nach Fichte „in zwei Worten": „Die Vernunft ist absolut selbständig; sie ist nur für sich, aber für sie ist auch nur sie. Alles sonach, was sie ist, muß in ihr selbst begründet sein, und nur aus ihr selbst, nicht aber aus etwas außer ihr erklärt werden, zu welchem „außer ihr" sie nicht gelangen könnte, ohne sich selbst aufzugeben." Kurz, die W.-L. ist reiner Idealismus. Das ist auch (nach Fichte) Kants System. Würde Kant wirklich an einem dem Denken fremd gegenüberstehenden „Ding an sich" festhalten und daraus etwa das „Gegebensein" der Empfindungen erklären, so würde (wie er meint) die Kritik d. r. V. „eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls als für das eines Kopfes zu halten sein".

Indessen Kants „Kritik d. r. V." war ihrem eigentlichen Sinne nach eine logisch-erkenntnistheoretische Untersuchung (nicht eine psychologische und nicht eine metaphysische). Das wissenschaftliche Bewußtsein von der Natur galt ihm als gegeben; er fragte: wie es möglich sei. Die Bedeutung dieser Frage war nicht: wie dieses Bewußtsein als ein Existierendes zustande komme, sondern welches seine wesentlichen Bestandteile, gleichsam seine Konstruktionsstücke seien. Als solche erwiesen sich ihm die Empfindungen einerseits als das a posteriori (durch „Dinge an sich") Gegebene, andererseits Raum, Zeit und die Kategorien als die Formen des aufnehmenden und erkennenden Bewußtseins. So war das Ergebnis Kants eine Wesensschau des Naturbewußtseins in der Vielheit seiner Elemente.

Fichte wollte über diese Vielheit zurück zu einer Einheit gelangen, dadurch, daß er sie als Satzungen eines Prinzips, Schöpfungen eines Absoluten ableitete. Dieses absolute Prinzip, das ist seine tiefste Überzeugung, kann nicht sächlicher Art, nicht „Ding" sein, sondern es ist geistig, persönlich, ich-haft zu denken. So verneint er die Existenz eines „Dings an sich", einer außergeistigen realen Welt; er muß sonach den ganzen Gehalt des Bewußtseins (und zwar nicht nur des wissenschaftlichen, sondern auch des sittlichen, religiösen, überhaupt des Kulturbewußtseins) aus diesem geistigen Prinzip ableiten. Das Ich „setzt" alles. Aber damit sind nicht zeitlich aufeinanderfolgende Schöpfungsakte gemeint. Vielmehr sollen die einzelnen Satzungen inhaltlich-logisch zusammenhängen, und darum in ihrer notwendigen Zusammengehörigkeit logisch deduziert werden. Aber da das (absolute) Ich mit seinem System von Satzungen zugleich Inbegriff aller

Wirklichkeit, so bleibt diese Deduktion Fichtes nicht rein logisch, sondern gewinnt zugleich metaphysische Bedeutung, d. h. sie will die Grundlagen der Wirklichkeit enthüllen. Der Einblick in die Struktur des Bewußtseins soll zugleich Einblick in die Tiefen des Seins ergeben. Es kann somit auch das „Ich" Fichtes nicht das individuelle Ich sein; es muß vielmehr dem weltschaffenden göttlichen Geist entsprechen. Fichte bildet so den erkenntnistheoretischen Idealismus Kants zu einem metaphysischen Spiritualismus von ausgesprochen religiösem Charakter um.

2. **Die drei Grundsätze.** Es gilt nun diejenige Urhandlung der Intelligenz zu finden, die allem Bewußtsein, insbesondere allem Denken, zugrunde liegt und allein es möglich macht. Sie kann darum keine Erfahrungstatsache des Einzelbewußtseins darstellen, vielmehr kann sie nur entdeckt werden, wenn man von irgendeiner Tatsache des empirischen Bewußtseins ausgeht und von ihr alles Empirische abstrahiert, bis „dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts absondern läßt, rein zurückbleibt".

Fichte nimmt nun seinen Ausgang von der Bewußtseinstatsache, daß jeder den Satz „A ist A" (das heißt A = A) ohne weitere Begründung als völlig gewiß ansieht. Man schreibt sich also, folgert Fichte daraus, das Vermögen zu, etwas „schlechthin zu setzen" (d. h. ohne Begründung für gültig zu erklären). In diesem Satze handelt es sich aber nicht darum, ob A ist, also nicht um einen bestimmten „Gehalt", sondern nur um eine „Form", einen (formalen) Zusammenhang; der Satz besagt nämlich nicht, daß A existiert, sondern nur: „Wenn A ist, so ist A." Dieser Zusammenhang zwischen jenem „Wenn" — „So" wird „schlechthin", ohne allen Grund gesetzt; dies muß also geschehen nach einem Gesetze, das dem Ich durch das Ich gegeben sein muß.

Indem aber dieser Zusammenhang schlechthin gesetzt wird, ist zugleich gesetzt, daß im Ich etwas sei, das sich stets gleich sei, stets ein und dasselbe sei; und dies läßt sich auch so ausdrücken: „Ich = Ich" oder „Ich bin Ich". (Das Zeichen = drückt hier freilich, streng genommen, nicht Gleichheit, sondern Identität, d. h. Dieselbigkeit, aus.)

Bei dem Satze „A ist A" blieb unausgemacht, ob A gesetzt sei; er galt nur der Form, nicht seinem Gehalt nach. Der Satz „Ich bin Ich" gilt aber nach Form und Gehalt; denn er bedeutet nichts weiter als jenen Zusammhang zwischen A und A. Dieser Zusammenhang aber ist schlechthin gesetzt; mithin ist auch das Ich (dessen Gesetz dieser Zusammenhang ist) nicht unter einer Bedingung, sondern schlechthin gesetzt. Man kann mithin statt: „Ich bin ich" auch sagen: „Ich bin". (Das ist kein zwingender Schluß.)

„Das Ich setzt sich selbst, und es ist vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst." Dieses Sich-selbst-setzen ist die reine Tätigkeit des Ich, oder richtiger: das Ich ist nicht als etwas Vorhandenes zu denken,

das Tätigkeit entfaltet, sondern diese Tätigkeit ist das Ich, das heißt das Wesen der Intelligenz ist denkende Setzung (Thesis).

Der Grundsatz also, der an die Spitze der ganzen Wissenschaftslehre zu stellen ist, ist gefunden. Er ist der Ausdruck der ursprünglichen Tätigkeit, nicht die Formulierung einer Tatsache, sondern einer Tathandlung und lautet: „Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein." Aus diesem Grundsatz soll alles „deduziert" (abgeleitet) werden.

Den zweiten Grundsatz gewinnt Fichte, indem er abermals von einem allgemein anerkannten Satze ausgeht: „—A ist nicht = A." Der Satz zeigt, daß unter den Handlungen des Ich auch ein Entgegensetzen vorkommt. Ursprünglich ist nun nichts gesetzt als das Ich; mithin kann nur diesem schlechthin entgegengesetzt werden. Das dem Ich schlechthin Entgegengesetzte ist das Nicht-Ich. „So gewiß also der Satz „—A nicht = A" unter den Tatsachen des empirischen Bewußtseins vorkommt, so gewiß wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich."

Die beiden ersten Grundsätze verhalten sich aber wie Satz (Thesis) und Gegensatz (Antithesis); denn insofern das Nicht-Ich gesetzt ist, ist das Ich völlig aufgehoben. Das Nicht-Ich kann aber nur in Beziehung auf das Ich gesetzt werden, also nur insofern dieses selbst gesetzt ist. Durch eine dritte ursprüngliche Handlung der Intelligenz muß also Ich und Nicht-Ich gleichmäßig gesetzt werden, ohne daß sie sich gegenseitig aufheben. Das Produkt dieser Handlung ist der Begriff der Teilbarkeit (oder Quantität). Nunmehr läßt sich die Setzung des Ich und die Entgegensetzung des Nicht-Ich vereinigen durch den Gedanken, daß beide teilbar und damit einschränkbar sind; daß sie sich also gegenseitig beschränken. So ergibt sich die Vereinigung (Synthesis) der beiden Grundsätze im dritten „Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen."

Verständlicher werden diese Ausführungen Fichtes, und es tritt zugleich ihr wertvoller Kern hervor, wenn man die grundlegende „Tathandlung" nicht als „Selbstsetzung", sondern schlechthin als „Setzung" charakterisiert. Das „Ich" ist ja Intelligenz, nicht als substantielles Wesen, sondern als „Tun", d. h. das „Ich" bedeutet einfach „Denken". In allem Denken wird aber etwas (d. h. ein Inhalt oder Gegenstand — der Idealismus unterscheidet dazwischen nicht —) gedacht und damit „gesetzt". Er wird aber gesetzt als „dieser" und „kein anderer". Also jede Setzung steht in logischer Beziehung zu einer Entgegensetzung. Das „Andere" wird aber doch in Beziehung zu dem „Dies" gedacht. In dieser Beziehung liegt eine „Synthesis". d. h. eine Vereinigung von zweien, und dies führt zum Begriff der Quantität.

3. **Die Deduktion der Kategorien.** Die drei Urtätigkeiten des Ich: das Setzen, Entgegensetzen und Einschränken, lassen sich begrifflich fassen unter die drei (Kantischen) Kategorien der „Qualität": Realität, Negation, Limitation. In der Kategorie der Limitation (Teilbarkeit) sind zugleich die Kategorien der „Quantität" (Einheit, Vielheit, Allheit) ein-

geschlossen. Mit der wechselseitigen Einschränkung der setzenden und der entgegensetzenden Tätigkeit sind die Kategorien der „Relation“: Kausalität und Wechselwirkung gegeben. Die dritte Kategorie der „Relation“ wird durch folgende Erwägung gewonnen: Sofern das Ich (d. h. das vom Denken gesetzte Ich, der Denkinhalt oder -gegenstand) betrachtet wird als den ganzen Umkreis der Realität umfassend, ist es Substanz, insofern es betrachtet wird in der Beschränkung auf eine einzelne Sphäre dieses Umkreises, ist es Akzidenz. „Keine Substanz ist denkbar ohne Beziehung auf eine Akzidenz: denn erst durch das Setzen möglicher Sphären in den absoluten Umkreis wird das Ich Substanz.“ „Es ist also ursprünglich nur *eine* Substanz: das Ich. In dieser einen Substanz sind alle möglichen Akzidenzen, d. h. alle möglichen Realitäten gesetzt.“

Hiermit sind die Kategorien der Qualität, Quantität und Relation aus dem Denken selbst (in Fichtes Sprache: aus dem „Ich“) abgeleitet. Für die Kategorien der Modalität ist die Deduktion an dieser Stelle noch nicht möglich, da sie Beziehungen des Denkens zu bestimmten Objekten ausdrücken. (Über Kants Kategorien vergleiche Band II dieser Philosophie-Geschichte.)

4. **Die Deduktion der Stufen des Geistes.** Wie die *Kategorien*, so werden auch die *Stufen der Intelligenz* „deduziert“ (wobei Fichte aus der logischen Entwicklung von Begriffen ganz in psychologische und zugleich metaphysische Spekulationen gerät). Auf die Urtätigkeit, die als solche ins Unendliche geht, „geschieht ein Anstoß“ (der zunächst freilich ganz unbegreiflich bleibt), und die Tätigkeit, die dabei keineswegs vernichtet ist, wird nach innen getrieben, reflektiert. Diese gleichzeitig vorwärts und rückwärts gehende Tätigkeit ist die der „Einbildungskraft“, und ihr erstes Produkt ist die *Empfindung*, die ein empfangener Eindruck, insofern ein *Leiden* ist und zugleich eine Aneignung dieses Eindrucks, also eine *Tätigkeit*. Sofern aber das Ich noch nicht seiner Tätigkeit bewußt und in deren Produkt (das Empfundene) gleichsam verloren und versenkt ist, erlebt es *Anschauung* („stumme, bewußtseinslose Kontemplation“). In dem Angeschauten ist zuerst ein Substrat für das Nicht-Ich, für das Wirkliche (Reale) gegeben, und in der Selbstunterscheidung von dieser objektiven Wirklichkeit wird auch erst das Ich zu einem Ich *für sich*, d. h. zu einem bewußten Ich.

Vermöge der bloßen Einbildung, die ins Unbegrenzte geht, käme es aber zu keinem bestimmten Produkt (oder Gegenstand). Dazu nämlich muß die Tätigkeit der Einbildung begrenzt, d. h.

ihr Produkt fixiert bestimmt werden. Diese Begrenzung und Bestimmung geschieht durch die Reflexion; das Vermögen dazu ist der „*Verstand*". Die „Einbildungskraft schafft Realität, aber es ist *in* ihr (und *für* sie) keine Realität, erst durch die Auffassung des Verstandes wird das Geschaffene für das Bewußtsein Realität". Bei dieser Auffassung aber bedient sich der Verstand der Kategorien und der Anschauungsformen: Raum und Zeit (die gleichfalls „deduziert" werden). Die Reflexion des Verstandes, die an das Objekt gebunden ist, setzt ihrerseits voraus die „*Urteilskraft*", d. h. das Vermögen, frei auf bestimmte Objekte zu reflektieren oder auch dies nicht zu tun, d. h. von ihnen zu abstrahieren. Der Urteilskraft aber liegt zugrunde die höchste Stufe der Intelligenz, die „Vernunft", vermöge deren wir von jedem Gegenstand abstrahieren können, während die „reine Vernunft" oder das „reine Ich" das Subjekt dieser Abstraktionsfähigkeit bleibt, von dem nicht abgesehen werden kann. Je mehr also ein einzelnes Individuum von Objekten und damit vom Nicht-Ich abstrahieren kann, desto mehr nähert es sein *empirisches* Ich-Bewußtsein dem „*reinen*". Auf dieser Stufe wird dem Ich klar, daß das Nicht-Ich von ihm selbst gesetzt ist.

5. **Die Freiheitslehre.** Die idealistische Überzeugung aber, daß das Bewußtsein einer dinglichen Welt außer uns „absolut nichts weiter ist, als das Produkt unseres eigenen Vorstellungsvermögens", gibt uns zugleich die Gewißheit unserer *Freiheit*. Der Geist des Idealismus erlöst so den Menschen von dem Determinismus und der vielfach daraus gezogenen Folgerung, man müsse sich fatalistisch dem Naturlauf hingeben. Dieser Geist spricht zu ihm: „Du wirst nicht länger vor einer Notwendigkeit zittern, die nur in deinem Denken ist, nicht länger fürchten, von Dingen unterdrückt zu werden, die deine eigenen Produkte sind, nicht länger dich, das Denkende, mit dem aus dir selbst hervorgehenden Gedachten in *eine* Klasse stellen. Solange du glauben konntest, daß ein solches System der Dinge unabhängig von dir außer dir wirklich existiere, und daß du selbst ein Glied in der Kette dieses Systems sein möchtest, war diese Furcht begründet. Jetzt, nachdem du eingesehen hast, daß alles dies nur in dir selbst und durch dich selbst ist, wirst du ohne Zweifel nicht vor dem dich fürchten, was du für dein eigenes Geschöpf erkannt hast."

6. **Die Methode und die „intellektuelle Anschauung".** Über seine Methode zu philosophieren hat sich Fichte wiederholt aus-

führlich geäußert. Nur das erste Glied der Gedankenkette erzeugt danach der Philosoph mit absoluter Freiheit. „Indem er aber denkt und konstruiert, was er beabsichtigt, entsteht in ihm etwas anderes, das er keineswegs beabsichtigt, schlechthin notwendig und begleitet von der evidenten Überzeugung, daß es in allen vernünftigen Wesen ebenso entstehen müsse." Es verhält sich dabei wie bei mathematischen Konstruktionen. Ob ich ein Dreieck oder Viereck konstruiere, ist Sache meiner freien Entscheidung, ebenso, wie groß ich z. B. bei der Konstruktion eines Dreiecks die zwei Seiten und den eingeschlossenen Winkel annehme, aber alle übrigen Bestimmungen des Dreiecks sind dann meiner Willkür entzogen. Das Verfahren bei ihrer Konstruktion ist nicht „das einer bestimmten Person, sondern das eines vernünftigen Wesens überhaupt".

Die W.-L. setzt also voraus, daß in den Handlungen (und in den dadurch „gesetzten" Inhalten) des Geistes ein bestimmter systematischer Zusammenhang sei, „zufolge dessen, wenn eins ist, alles Übrige sein, und gerade so sein muß, wie es ist." Sie versucht also aus einer ihr bekannten Grundbestimmung des Bewußtseins alle übrigen a priori abzuleiten.

Das Bedenken, ob denn das in dieser Weise Konstruierte reines Phantasieprodukt sei, wird abgelenkt durch den Hinweis auf die angewandte Mathematik. Auch hier betrachtet man die wirkliche Linie als eine gleichsam in freier Konstruktion entstandene. Wie es sich mit ihrem tatsächlichen Entstehen verhalte, danach frage ich nicht. So konstruiert auch die W.-L. „das gesamte gemeinsame Bewußtsein aller vernünftigen Wesen" (d. h. ihr Selbst- und Weltbewußtsein) „schlechthin a priori, seinen Grundzügen nach, ebenso wie die Geometrie die allgemeinen Begrenzungsweisen des Raumes durch alle vernünftigen Wesen schlechthin a priori konstruiert". Die Frage, ob wirklich eine solche Konstruktion stattgefunden habe, ist ihr eine „Frage völlig ohne allen Sinn".

Es ist also nicht die Absicht Fichtes, gewissermaßen (nach Art des Mythus) eine Geschichte der Weltentstehung zu schreiben, zu schildern, wie die reine Tätigkeit, in der das absolute Ich besteht, diese wirkliche Welt in der Zeit hervortreibe, aber die Philosophie soll sich doch nach seiner Auffassung gewissermaßen zu einem absolut vollkommenen, göttlichen Denken aufschwingen. Zum Beleg ein Ausspruch Fichtes: „Was ist das Wesen des

Gelehrten — als eine *philosophische* Frage — bedeutet folgendes: wie müßte Gott das Wesen des Gelehrten denken, falls er dächte; denn die philosophische Ansicht faßt die Dinge, wie sie an sich sind, d. h. in der Welt des reinen Gedankens, welcher Welt Urprinzip Gott ist, demnächst also wie Gott sie denken müßte, falls ihm ein Denken beizulegen wäre. Es ist also Fichte (wie Kant) darum zu tun, die für alle Individuen geltende aprioriſche Gesetzmäßigkeit des Geistes überhaupt festzustellen, und zwar in systematischer Form. Aber diese Gesetzmäßigkeit stellt sich ihm nun nicht dar (wie es bei der rein logisch-inhaltlichen Betrachtung sein müßte) als ein Ganzes von Begriffen und Grundsätzen. Er scheidet ausdrücklich seine Methode von der in der Philosophie üblichen, welche „*tote* Begriffe" untersucht! Was in der W.-L. zum Gegenstand des Denkens gemacht wird, „ist ein Lebendiges und Tätiges, das aus sich selbst und durch sich selbst Erkenntnisse erzeugt und welchem der Philosoph bloß zusieht. Es liegen also in der W.-L. *zwei* Reihen geistigen Handelns vor: „die des Ich, welches der Philosoph beobachtet, und die der Beobachtungen des Philosophen."

Die hierzu geforderte Selbstbeobachtung nennt Fichte „*intellektuelle Anschauung*". (Wir würden sie heute — mit Husserl — „Wesensschau" nennen.) Er ist sich dabei bewußt, von Kant abzuweichen. Dieser hatte das Vorhandensein einer intellektuellen Anschauung bestritten. Bei ihm geht alle Anschauung auf ein Sein (ein Gesetztsein, ein Beharren); die intellektuelle Anschauung wäre für ihn somit das unmittelbare Bewußtsein eines nicht sinnlichen Seins, d. h. des „Dings an sich". Die W.-L. weiß aber von diesem „rein unvernünftigen Begriff" nichts; alles Sein ist ihr ein sinnliches. Für sie geht demnach die intellektuelle Anschauung nicht auf ein *Sein*, sondern auf ein *Handeln*. Übrigens ist sie auch bei Kant im Begriff der „reinen Apperzeption" vorhanden, und auch das Bewußtsein des kategorischen Imperativs ist ohne Zweifel „ein unmittelbares, aber kein sinnliches — eben das, was die W.-L. intellektuelle Anschauung nennt". Sie ist das unmittelbare Bewußtsein vom Ich als tätigem Prinzip, sie geht nicht auf materiell Bestehendes wie die sinnliche, sondern auf bloße Tätigkeit, die kein „Sein" ist, sondern „Leben".

Will man aber den Glauben an die Gültigkeit dieser intellektuellen Anschauung (des tätigen Ich) noch weiter begründen, so ist das nur möglich durch Hinweis auf das Sittengesetz. Dieses fordert von dem Menschen ein absolut freies, nur in ihm und in nichts anderem begründetes Handeln, es setzt also voraus, daß er reine Tätigkeit ist. „So zeigt sich denn der transzendentale Idealismus als die einzige pflicht-

mäßige Denkart in der Philosophie. Ich soll in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen und dasselbe absolut selbständig denken, nicht als bestimmt durch die Dinge, sondern als die Dinge bestimmend." Das letzte Kennzeichen der Wahrheit liegt also für Fichte nicht im Theoretischen, sondern im Praktischen.

Dies zeigt, wie eng der theoretische Teil der W.-L. mit dem praktischen zusammenhängt.

## § 3. Der praktische Teil der „Wissenschaftslehre".

1. **Das Ich als unendliches Streben.** Die theoretische W.-L. zeigt, wie die „Erfahrung", d. h. die Welt der Objekte, aus dem Ich hervorgeht. Alles, was Objekt ist, ist aber bestimmt, beschränkt und damit endlich. Das Ich aber ist reine Tätigkeit, insofern unbeschränkt, unendlich. Diese endliche, objektive Welt kann darum nicht der volle und wahre Ausdruck seines Wesens sein, ja ihr Zustandekommen blieb für die theoretische Betrachtung in dem entscheidenden Punkte unbegreiflich. Der „Anstoß" auf die reine Tätigkeit, aus dem die „Empfindung" hervorgeht, ist noch unerklärt. Beide Bedenken sind dadurch zu heben, daß das Ich gefaßt wird als unendliches Streben. Als reines Tun kann es nicht eine fertige, vollendete Unendlichkeit sein; es muß darum als Streben gedacht werden, und dies kann nie sein Ziel erreichen, weil es selbst damit aufgehoben wäre, also gleichsam als ein titanischer, faustischer Drang ins Unendliche. Alles Streben aber setzt Widerstand voraus, den es zu überwinden gilt, eben damit Entgegenstehendes, d. h. Gegenstände, Objekte, an denen es sich betätigen kann, die zugleich die Reflexion des Ich auf sich und damit sein Selbstbewußtsein ermöglichen. Damit ist auch jener „Anstoß" deduziert, das Vorhandensein einer objektiven Welt begreiflich geworden. Sie muß ja vorhanden sein, damit Stoff für die Tätigkeit vorhanden ist. Das „Ich" (d. i. hier das „praktische" Ich, die sittliche Persönlichkeit) muß sich immer wieder neu erzeugen am Nicht-Ich, im Kampf mit ihm. Freilich kann auch auf diese Weise nicht deduziert werden, warum die Wirklichkeit gerade diese bestimmte Beschaffenheit hat, warum gerade diese bestimmten Empfindungen und Objekte existieren, denn diese gehen auf freie, grundlose Akte der Urtätigkeit zurück, aber der allgemeine Zweck dieser Akte ist uns doch verständlich. Der Grund der „Erfahrung" (oder der Welt) ist also nicht, wie z. B. bei Spinoza, eine substantielle Ur-

sache, sondern ein Zweck. Die Welt soll Material sein für unsere Tätigkeit; sie ist nur da, weil ein Wert, nämlich das sittliche Gute, verwirklicht werden soll. Die Dinge der Welt sind auch keine Dinge „an sich", sie sind nur „für uns", nämlich das, was wir aus ihnen machen sollen. Aber nicht in bestimmten (endlichen) Wirkungen innerhalb dieser Welt liegt das eigentliche Ziel des menschlichen Strebens, vielmehr ist die Tätigkeit Selbstzweck. Insofern ist sie nicht von irgendwelchen außer ihr liegenden Zwecken abhängig, sondern frei, autonom (im Sinne Kants).

2. **Das reine Ich und die Naturtriebe.** Das reine Ich als unendliches Streben ist aber nicht identisch mit dem empirischen (d. h. einzelnen) Ich. Zu der objektiven Welt, die den Stoff unserer Tätigkeit und damit „das versinnlichte Material unserer Pflicht" bildet, gehört auch das System unserer sinnlichen oder Naturtriebe (die Fichte ebenfalls — wie die Stufen der Intelligenz — zu „deduzieren" sucht.) Diese gehen auf Objekte und suchen darin ihre Befriedigung. Aber durch seine Reflexion erhebt sich das Vernunftwesen über die Triebe, macht sie zu seinen Objekten und wird sich des Triebes zur reinen Tätigkeit bewußt und damit seines „Sollens". Die sinnlichen Triebe gehen auf Behaglichkeit, Ruhe und Genuß; der sittliche Trieb ist „ein Trieb um des Triebes willen", der seine Befriedigung nur in sich, nicht in einem Erfolge findet; so geht dieser Trieb auf Tätigkeit, auf Arbeit; er ruht nie aus bei dem Erreichten, sondern sieht immer neue Aufgaben.

Die kürzeste Fassung des Sollens, also des Sittengesetzes, lautet: „Erfülle jedesmal deine Bestimmung!" Das Bewußtsein von unserer jeweiligen Bestimmung ist das Gewissen. Nach eignem sittlichen Urteil handeln, gehört notwendig zur Sittlichkeit. „Wer auf Autorität hin handelt, handelt sonach notwendig gewissenlos, sündhaft" (was für Unmündige freilich nicht gilt).

Um aber dem Gewissen zu folgen, müssen wir uns von den Naturtrieben losreißen, und dies geschieht durch einen Akt ursprünglicher und unergründlicher Freiheit. Ohne diesen Akt beharren wir in dem naturgegebenen Streben nach unserem sinnlichen Wohl. Und dieses Beharren, diese Willensträgheit, ist das „radikale Böse", das moralische Grundübel, die Urschuld.

Durch das sittliche Handeln allein gewinnen wir auch Ewigkeit, „Unsterblichkeit" (nicht im Sinne des Fortlebens nach dem

Tode, sondern der Erhebung über das „Zeitliche" während des Lebens). „Ich bin unsterblich, unvergänglich, ewig, sobald ich den Entschluß fasse, dem Vernunftgesetz zu gehorchen; ich soll es nicht erst werden. Die übersinnliche Welt ist keine zukünftige Welt, sie ist gegenwärtig. Ich ergreife durch jenen Entschluß die Ewigkeit."

Den Inhalt des Sittengesetzes gewinnt Fichte durch die Erwägung, daß alles, was zur Tätigkeit gefordert ist, auch sittlich gefordert ist. Dahin gehört vor allem Ausbildung des Körpers und des Geistes und Eingliederung in die menschliche Gemeinschaft; denn die Arbeit an der Sinnenwelt, d. h. die Kulturarbeit, kann nur eine gemeinsame sein.[2]

3. **Fichtes Lehre vom Staat und der Kirche.** Die menschliche Kulturarbeit fordert in erster Linie innere Gemeinschaft der Überzeugungen. An ihrer Herstellung zu arbeiten — aber ohne jeglichen Zwang — ist Sache der Kirche. Dagegen die Regelung der äußeren Gemeinschaft unter den Menschen ist Sache des Staates. Die Urrechte des einzelnen sind 1. die freie Verfügung über seinen Leib als Werkzeug seines Willens, 2. das Recht auf Eigentum, 3. das Recht auf Leben und Gesundheit. Sie sind die Bedingungen, unter denen überhaupt Personen in der Sinnenwelt möglich sind, und sie gelten so nicht erst durch den Staat; aber nur in dem Staate kommen sie zur Anerkennung und damit zu praktischer Bedeutung. Der Staat hat aber nur mit dem äußeren Handeln der Menschen sich zu befassen, nicht mit ihrer Gesinnung; demnach auch nicht mit ihrem religiösen Glauben. Sittenlehre und Rechtslehre sind darum scharf zu trennen. — Nur dann ist der Staat Rechtsstaat, wenn die Träger der (regierenden, richtenden und strafenden) Staatsgewalt

[2] So ist Fichtes Ethik — Sozialethik. „Daß jemand sage: ich will nur mich selbst rein und unbefleckt erhalten, für mich allein sorgen und für meine Sittlichkeit; was habe ich die anderen zu verantworten? streitet schlechthin und durchaus mit der sittlichen Gesinnung. Er kann mit jener Sittlichkeit nichts mehr meinen als ein bloß äußerliches und negatives Nichts-Böses-Tun, eine äußerliche bürgerliche Gerechtigkeit und Unbescholtenheit." Dies ist nicht „Sittlichkeit", sondern „Pharisäismus". „Die wahre Sittlichkeit besteht nur im Leben und Handeln. Dieses geht stets (!) auf die Bildung anderer." Das ist nun freilich ebenso einseitig, wie die entgegengesetzte Meinung Kants, daß es für mich nie Pflicht sein könne, für die Vollkommenheit eines anderen zu sorgen, da er dies selbst allein könne.

rechenschaftspflichtig sind vor einer beaufsichtigenden Behörde (Ephorat). Unter dieser Bedingung sind alle Verfassungen rechtmäßig, andernfalls despotisch. Da kein Staat seiner Idee vollkommen entspricht, so ist auch die Verfassung rechtswidrig, die lediglich den Zweck hat, den bestehenden Zustand zu erhalten. Da das Recht auf Eigentum zu den Urrechten gehört, so hat der Staat dafür zu sorgen, daß alle Eigentum besitzen. Jeder soll arbeiten, aber „nicht wie ein Lasttier; er soll Zeit übrig behalten, seinen Geist und sein Auge zum Himmel zu erheben". Es gibt also ein Recht auf Arbeit; auch hat der Staat zu sorgen, daß die Arbeit den ausreichenden Ertrag liefere. Dazu muß er das wirtschaftliche Leben durchgreifend regeln, alle Ein- und Ausfuhr in seine Hand nehmen, also einen „geschlossenen Handelsstaat" herstellen, auch hat er die Erzeugung und Verteilung der Güter zu regeln und die Preise zu bestimmen. — Die Beziehungen der Völker untereinander zu pflegen, ist lediglich Sache der Wissenschaft.

Fichte teilte lange Zeit die kosmopolitischen (und zugleich individualistischen) Anschauungen der Aufklärungszeit und Kants. Aber die kräftige Entfaltung des Nationalgefühls in der Napoleonischen Zeit zeigt sich auch in ihm, und zwar mit einer Überschwänglichkeit, die seiner zu Extremen neigenden Natur entsprach. Freilich wirkt auch in seinen „Reden an die deutsche Nation" der weltbürgerliche Sinn noch nach in dem Gedanken, daß um der Menschheit willen Deutschland nicht versinken dürfe; aber das erregte Nationalgefühl läßt ihn nunmehr in den Deutschen eigentlich die einzigen Träger wahrhaft menschlicher Kultur sehen. Das ist natürlich nicht gemeint im Sinne selbstgefälliger Zufriedenheit mit dem Vorhandenen, sondern als ein energischer Aufruf zur Pflichterfüllung und zu hohen Aufgaben. In ihren Dienst ist vor allem die nationale Erziehung zu stellen, die er im Geiste Pestalozzis neu zu gestalten rät. Auch der Staat erscheint ihm jetzt nicht mehr bloß als Institution zu äußerlichem Rechts- und Eigentumsschutz, sondern als Organisation für die gesamte geistige, sittliche und erzieherische Arbeit einer Nation.

4. **Fichtes Geschichtsphilosophie.** In seinen geschichtsphilosophischen Erörterungen ist für Fichte (wie für Kant) der herrschende Gesichtspunkt der, den geschichtlichen Prozeß nach seinem sittlichen Ziel (nicht nach seiner natürlichen Notwendigkeit,

wie Herder) zu begreifen. Als Anfangszustand gilt ihm die Herrschaft des Vernunftinstinkts, unter der das Vernünftige triebhaft getan wird. Die zweite Stufe ist, daß das Vernunftgesetz zum Bewußtsein kommt, daß es aber als äußerlich gebietende, fremde Autorität erscheint, gegen die man sich aufzulehnen beginnt. So entfaltet sich immer mehr individuelle Willkür und egoistisches Glückseligkeitsstreben. So zieht das „Zeitalter vollendeter Sündhaftigkeit" herauf, das Fichte in der Aufklärungszeit verwirklicht sieht. Aber es ist dies nur ein notwendiges Durchgangsstadium; denn das Individuum beginnt nun des Sittengesetzes als einer Forderung seines höheren Wesens, seiner Gattungsvernunft, inne zu werden. Dieses Zeitalter der „beginnenden Vernünftigkeit" (das von Kants Philosophie heraufgeführt wird) ist nun zu dem der „vollendeten Vernünftigkeit" weiter zu bilden, in dem das Individuum seine wahre Freiheit in der bedingungslosen Unterwerfung unter das Sittengesetz findet.

5. **Fichtes Religionsphilosophie.** Der Kern der Wirklichkeit, die sich in Natur und Geschichte darstellt, ist nach Fichtes Grundüberzeugung Gott. Wenn er ihn anfangs (ebenso wie das Christentum und Kant) persönlich faßt (als absolutes Ich), so neigt er seit etwa 1796 dazu, das Unzulängliche dieser Vorstellungsweise zu betonen. Daß er Gott mit der sittlichen Weltordnung gleichsetzte, hat ihm den Vorwurf des Atheismus zugezogen. Religion bedeutet ihm intuitiven Glauben an den Sieg des Guten. Seit dem Atheismusstreit hat sich Fichte viel mit dem Wesen der Religion beschäftigt. Kämpfte er damals gegen die Unduldsamkeit der orthodoxen Theologen, so wandte er sich später hauptsächlich gegen den Rationalismus der Aufklärung. Die mystische Art seiner persönlichen Religiosität kommt jetzt auch in seinen Schriften zum Ausdruck. Religion ist ihm jetzt nicht mehr bloß sittliches, sondern seliges Leben. In der Anweisung zu diesem Leben soll alle Philosophie gipfeln.

In der Tiefe alles Lebens glaubt er einen religiösen Grundzug zu entdecken. Wo Leben ist, da ist Gefühl des Mangels, Trieb nach Ergänzung und Befriedigung. Volle Befriedigung wäre Seligkeit. Es gibt aber auf Erden kein Gut, das unvergänglich wäre, darum auch keines, das wahrhaft und dauernd befriedigte. So ist unser Dasein begleitet von einem Gefühl der Leere, der Unseligkeit. Es scheint nichts übrig zu bleiben als dumpfe Resi-

gnation oder Hoffnung auf eine Seligkeit im Jenseits. Aber „durch das bloße Sichbegrabenlassen kommt man nicht in die Seligkeit". Entweder gibt es überhaupt keine Seligkeit, oder sie ist schon im Diesseits zu erringen. Sie ist das durch echte Werte erfüllte und befriedigte Leben im Unterschied von einem leeren, durch trügerische Güter und Genüsse getäuschten Scheinleben. Was aber das Leben wahrhaft lebendig und selig macht, das ist die Liebe zum Unvergänglichen, die „Sehnsucht nach dem Ewigen". Nennen wir das Ewige „Gott", so ist das wahre Leben Liebe zu Gott und Leben in Gott. Um aber das Ewige zu lieben, müssen wir es auch — „erkennen". „Nicht im Gefühle, denn es ist dunkel und vorübergehend, auch nicht im Tun, denn es ist beschränkt und äußerlich, besteht die Religion, sie ruht allein in der Erkenntnis und Liebe Gottes."

Gerade die spätere Umgestaltung der W.-L. war für die Religionsphilosophie bedeutsam. Der Begriff des absoluten Ich, sofern es Intelligenz, Wissen ist, wird jetzt gefaßt als Bild eines absoluten *Seins*, Gottes, dem gleichsam aller Gehalt des Wissens entstammt. Und Gott ward auch gedacht als absoluter *Wert* und damit als Ziel des unendlichen Strebens (das den Grundbegriff des praktischen Teils der W.-L. darstellt). Nicht das Tun um des Tuns willen, sondern die Gestaltung der Menschen und der menschlichen Gemeinschaften nach dem göttlichen Urbild ist jetzt gefordert. Die Religion auf ihrer höchsten Stufe aber besteht nicht in Tätigkeit, sondern in ruhiger Beschaulichkeit. Gott schauen und sich als sein Abbild wissen: das ist das „selige Leben". Dabei wird die sittliche Betätigung nicht ausgeschlossen, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt.

Das Bewußtsein der absoluten Einheit des göttlichen und des menschlichen Seins ist in Jesus zum ersten Male in voller Klarheit vorhanden gewesen. Das Beseligende des Christentums liegt aber nicht in der Anerkennung der Gottmenschheit Jesu als einer geschichtlichen Tatsache, sondern in dem Nacherleben seines Gottesbewußtseins. „Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig."

So faßt Fichte das ewige (selige) Leben im Einklang mit dem Evangelium Johannis (17,3) als Erkenntnis Gottes und seines Gesandten. Gottes Sohn ist demnach auch jetzt noch nicht ein in sich verschlossenes, totes, sondern ein lebendiges, sich mitteilendes.

Und die Erkenntnis Gottes geschieht nicht durch verstandesmäßige Reflexion, sondern sie ist das Leben Gottes in der Tiefe der Persönlichkeit selbst. Es ist die in uns lebendige göttliche Liebe. Darum ist auch das Handeln im Geiste der Sittlichkeit und Religion zwar Theonomie, aber auch Autonomie. An das uns bestimmende göttliche Gesetz binden wir uns ja als an eine Forderung unseres eigenen Wesens. „Gott ist ein Gott der Freiheit", und „Leben in Gott ist — frei sein in ihm".

## § 4. Würdigung Fichtes.

Fichtes ganzes System ruht auf einer Intuition, in der er die Welt mit ihrem Gegensatz von Person und Sache, Geist und Natur als Erscheinung eines göttlichen, ich-haften Lebens faßt. Die Gültigkeit einer solchen intuitiven Weltdeutung (die jeder verwandten Seele einleuchten wird) läßt sich auf logischem Wege nicht beweisen. Fichte versucht dies aber in seiner Wissenschaftslehre. Indessen sein Bemühen, die von Kant aufgewiesenen apriorischen Elemente aus *einem* Prinzip in systematischem Zusammenhang als notwendig abzuleiten ist — infolge der mannigfachen Begriffsverschiebungen und künstlichen Konstruktionen bei Fichte — nicht als gelungen zu bezeichnen. Dabei vermischt sich bei ihm die logisch-erkenntnistheoretische und die psychologisch-metaphysische Betrachtung. Die Aufgabe, z. B. ein System der Kategorien zu entwickeln, fordert lediglich den Nachweis des inneren Zusammenhangs allgemeinster Begriffe. Aber die Inhalte und Beziehungen von Begriffen werden bei Fichte zugleich zu den gesetzmäßigen Handlungen einer weltumfassenden Intelligenz, eines absoluten Ich. Und so wandelt sich die logische Betrachtung, die am Inhalte der Wissenschaften die allgemeinsten (formalen) Begriffe und Sätze (und damit die apriorischen Bedingungen der Erkenntnis) festzustellen hat, in eine aprioriische Konstruktion des jenseits der Erfahrung liegenden Grundbestandes der Wirklichkeit. Damit fällt Fichte in das Verfahren der von Kant überwundenen aprioriischen Metaphysik zurück.

Auch ist es ihm nicht gelungen, die „Empfindungen" und damit die Welt der Erfahrung in ihrer gegebenen Beschaffenheit wirklich a priori zu deduzieren, nicht einmal (worauf er sich ja beschränkt) einleuchtend zu zeigen, wie es überhaupt zur Empfindung, zur Anschauung, zur raumzeitlichen Welt usw. kommen muß. Daß diese Welt Stoff und Aufgaben für unsere sittliche Betätigung biete, kann uns Grund sein, sie zu *bewerten*, aber es gibt uns keine theoretische Erklärung ihres Daseins und Zusammenhangs. Jener rätselhafte „Anstoß", auf den Fichte die Empfindungen zurückführt, ist im Grunde Kants „Ding an sich" [3]. Auch muß die weltschaffende Tätigkeit des absoluten Ich mit

[3] Überhaupt läßt sich aus einem absolut einheitlichen Prinzip niemals die Welt und ihre Entwicklung in Wahrheit ableiten; denn wenn nur

ihren Produkten (Umwelt und Mitwelt), dem Individuum doch als etwas unabhängig von seinem Bewußtsein Bestehendes, mithin als „Ding an sich" erscheinen. Im Grunde lehnt auch Fichte gar nicht eine von den individuellen Subjekten und ihrer Erscheinungswelt unabhängig (also „an sich") existierende Realität ab. Insofern ist er nicht erkenntnistheoretischer Idealist. Er bestreitet aber mit vollster Überzeugung, daß das an sich Existierende „Ding", „Sache" sei; vielmehr müsse es als Leben nach Analogie des „Ich", des persönlichen Geistes gefaßt werden. Aber Fichtes grundlegende Voraussetzung, daß man entweder vom Ich (dem Bewußtsein) oder den Objekten absehen müsse, um zur philosophischen Betrachtungsweise zu gelangen, ist selbst im höchsten Grade anfechtbar, denn weder läßt sich das Ich aus den Objekten, noch lassen sich die Objekte aus dem Ich ableiten. Ich und Nicht-Ich, Subjekt und Objekt gehören untrennbar zusammen.

Den lauteren Geist und hohen Schwung von Fichtes Ethik wird man gern anerkennen, nicht minder ihre wahrhaft soziale Gesinnung; seltsam nur, daß dieser Mann der Freiheit das ganze wirtschaftliche Leben in Fesseln legen will.

Die spätere religiöse Umbildung der W.-L. enthüllt noch deutlicher ihren metaphysischen und zugleich mystischen Charakter und damit das Zurückgehen Fichtes vom Standpunkt Kants zu dem Spinozas, nur daß er so einseitig das Ich, die *Person*, wie Spinoza das Nicht-Ich, die *Sache* zugrunde legt.

So bedeutsam für uns Fichtes metaphysische Grundintuition und seine praktische Philosophie ist, so dürfte es sich doch nicht lohnen, seine theoretische Philosophie in ihrer systematischen Ausgestaltung wieder zu beleben und zum Gegenstand einer so eingehenden Beschäftigung zu machen, wie sie der Kantischen zuteil geworden ist. —

Von diesem Urteil nicht berührt wird natürlich die *geschichtliche* Bedeutung Fichtes. Sie war ja nicht in erster Linie durch seine Werke, sondern durch die Wucht seiner kraftvollen, fortreißenden Persönlichkeit und seiner gewaltigen Beredsamkeit bedingt.

Die schroff hervortretende Eigenart seiner Person wie seiner Lehre erklärt es freilich, daß er vielfachen und heftigen Widerspruch, auch von seiten der meisten Kantianer, fand, und daß er keine eigentliche philosophische Schule bildete. Aber seinen Einfluß auf die Erstarkung des sittlichen und nationalen Bewußtseins in Preußen wird man nicht gering anschlagen dürfen; ebenso hat er mächtig gewirkt auf die Romantiker und dadurch auf die deutsche Literatur. Schelling und Hegel knüpfen an ihn an; Schopenhauers metaphysischer Grundbegriff, der

---

schlechthin *eines* existiert, so ist für uns gar kein Grund ersichtlich, warum es irgendwie zu einer *Vielheit* oder zu einer Veränderung kommen sollte. In jeglichem „Monismus" (Einheitslehre) wird darum doch verdeckt oder offen eine Zweiheit oder Mehrheit von wirkenden Faktoren eingeführt.

Urwille, ist Fichtes „absolutem Ich", das ja unendliches Tun und Streben bedeutet, verwandt; darum stehen auch ihm neuere voluntaristische [von voluntas, Wille] Systeme nahe. Anklänge an ihn zeigt auch Rudolf Eucken, ferner der Idealismus Cohens und der „Marburger Schule" und die Begründung einer Philosophie der Werte bei Windelband, Münsterberg u. a. Die Verschmelzung sozialen, nationalen und humanen Geistes in Fichtes Persönlichkeit muß für uns beim Wiederaufbau Deutschlands vorbildlich sein. (Vgl. Band IV dieser Philosophie-Geschichte.)

## § 5. Die Philosophie der Romantiker.

Bei den Romantikern wird das absolute Ich Fichtes mehr und mehr zum empirisch-individuellen (d. h. dem Einzel-Ich der Erfahrung) und die weltschaffende „Einbildungskraft" Fichtes zur Phantasie des Künstlers. So sieht Novalis —, selbst eine weiche träumerische Natur —, in der Wirklichkeit eine traumhafte Schöpfung der Phantasie. „Die Welt wird Traum, der Traum wird Welt." Das Märchen, in dem Wirklichkeit und Phantasieprodukt ineinanderfließen, galt ihm als höchste menschliche Leistung.

Bei Friedrich von Schlegel (1772—1829) verwandelt sich die Vernunftnotwendigkeit im reinen Tun des absoluten Ich in die Willkür des genialen Individuums. Das gilt bei ihm zunächst für das ästhetische Gebiet. Die angeblichen „Gesetze" der Kunst sind ihm in Wirklichkeit die genialen Einfälle und Launen der großen Künstler, und der ästhetische Genuß ist das Miterleben dieser ihrer schöpferischen Willkür. So ersetzt Schlegel Schillers Gegensatz von „naiver" und „sentimentaler" Dichtung durch den von „klassisch" und „romantisch". Gegenüber den „klassischen" Kunstwerken (wie den antiken) vergessen wir den Dichter, bei den „romantischen" fesselt uns gerade dessen Persönlichkeit. In der romantischen (d. h. der modernen) Dichtung tritt also die Subjektivität des Dichters in den Vordergrund, seine geniale Persönlichkeit, für die das Kunstwerk nur Ausdruck der selbstherrlich den Stoff gestaltenden Phantasie ist. Dieses romantische Prinzip im Unterschied vom klassischen bezeichnet Schlegel als „Ironie". Wie Fichtes absolutes Ich über jede seiner Schöpfungen, weil sie zugleich Schranken für es sind, hinausstrebt, so besteht die Ironie des künstlerischen Schaffens darin, daß das Ich des Dichters sich niemals in ein Werk völlig hineinsenkt und darin verschwindet (wie dies in der klassischen

Dichtung der Fall ist), sondern daß es im Spiel der Phantasie die eigenen Produkte wieder auflöst, souverän mit ihnen schaltet und im Triumph über den Stoff sich selbst darstellt und sich selbst genießt. Es ist die Theorie zu dem oft formlosen, nur andeutenden, phantastisch-willkürlichen Charakter der romantischen Dichtung. Dabei enthüllt sich hier auch die verzehrende Sehnsucht des Romantikers, im eigenen individuellen Ich die Unendlichkeit und Vollkommenheit des absoluten Ich zu verwirklichen und zu genießen.

Aber die künstlerische Ironie, diese Herrschaft der genialen Willkür und der „Liebe zum Namenlosen", soll nicht auf das Gebiet der Kunst beschränkt bleiben, sie soll das ganze Leben durchdringen. Von hier versteht man die oft so ungerechten Urteile der Romantiker über die Aufklärungszeit. Ihr Gerichtetsein auf nüchterne, gemeinnützige Arbeit im Dienste menschlicher Wohlfahrt gilt jetzt als banausisch, platt und gemein, ihr Drängen auf vernünftige Einsicht und vernünftige Gestaltung der menschlichen Dinge als unerträglich seicht und philisterhaft. Gegenüber ihrem Tugendenthusiasmus gilt es nun als Zeichen und Vorrecht des Genies, sich über die allgemein anerkannten sittlichen Anschauungen und Sitten hinwegzusetzen — wie dies für das geschlechtliche Gebiet Schlegel in seinem Roman „Lucinde" (1799) verkündet hat. Gewiß war vielfach sein Kampf gegen das Vorwalten des Konventionellen und Hergebrachten in der Einrichtung der Ehe verständlich, und mit Grund fordert er, daß neben dem geistigen Wesen des Menschen auch sein sinnliches zu seinem Rechte komme, aber in der Durchführung überwiegt durchaus das Sinnliche.

So ist denn der sittliche Charakter von Fichtes Weltanschauung bei den Romantikern völlig vernichtet zugunsten des künstlerischen. An die Stelle seiner Forderung rastloser Arbeit tritt hier der Preis des Müßiggangs, der vor Langeweile durch das ästhetische Spiel der Phantasie bewahrt bleibt. Die Arbeit im Dienste von Zwecken, das praktische Leben, überläßt man der Masse, den Philistern; die geistigen Aristokraten, die Genialen, als die allein wahrhaft Gebildeten, leben müßig wie die olympischen Götter und sehen den Sinn ihres Daseins nur darin, sich auszuleben und sich selbst zu genießen.

Es ist begreiflich, daß jener schrankenlose Subjektivismus, zu-

mal auf sittlichem Gebiete, sich dauernd nicht behaupten konnte. Das war auch mit der „Autonomie" Kants und Fichtes nicht gemeint. In ihr war die Freiheit des Einzelnen geregelt gedacht durch Gesetze, die — vom Einzelnen im eigenen Innern entdeckt — doch allgemeiner Geltung fähig sein sollten. Wer aber zu dieser Selbstgesetzgebung nicht gelangen konnte, der mußte doch durch die Erfahrungen des Lebens darüber belehrt werden, daß der Mensch nicht lediglich nach Laune und Willkür handeln darf, da er genötigt ist, mit anderen Menschen und in einer gesetzmäßig geordneten Natur zu leben. Vermochte er ein Prinzip der Regelung und Bindung nicht *in sich* zu finden, was lag da näher, als daß er sich einer äußeren Autorität in die Arme warf? Es ist also wohl verständlich, daß Schlegel schließlich zur katholischen Kirche übertrat, und daß auch andere Romantiker ihr zuneigten, zumal die in ihnen brennende Sehnsucht nach dem Absoluten, nach der „Harmonie innerer Fülle", auch einen stark religiös-mystischen Charakter trug.

Befördert wurde diese katholisierende Richtung der Romantiker durch die Schätzung des ästhetischen Zaubers des katholischen Kultus und durch die Belebung des *geschichtlichen* Sinnes (worin wohl die wichtigste positive Leistung der Romantik zu sehen ist). Hatte die Aufklärung an dem historisch Gewordenen lediglich Kritik geübt, und es nach den Forderungen der „Vernunft" (d. h. der eigenen Ideale) umzuschaffen gestrebt, so stimmt es zu dem mehr passiven Lebensgefühl der Romantiker, daß sie das geschichtliche Werden zu beschauen und zu verstehen sich begnügten; nicht minder harmoniert es mit ihrer Freude am Irrationalen und Phantastischen und ihrem bewußten Gegensatz zur Aufklärung, daß sie deren unhistorisches Aburteilen über das Mittelalter durch eine idealisierende Auffassung ersetzten, die freilich auch nicht geschichtlich gerechtfertigt und noch weniger für fortschreitende Kulturentwicklung förderlich war. Denn die Romantiker haben am deutschen Mittelalter vor allem das Christliche, das Katholische gefeiert, in der Meinung, daß der deutsche Geist dadurch erst die rechte Weihe erhalten habe. In echt deutscher Selbstunterschätzung warfen sie gar nicht die Frage auf, ob nicht vielmehr der jüdisch-christliche Geist der von außen gekommenen Religion durch das deutsche Wesen vertieft und veredelt worden sei.

## § 6. Das Erstarken des religiös-kirchlichen und des nationalen Gefühls.

Überhaupt ist es unverkennbar, daß das Wiedererstarken des religiösen Gefühls in der gebildeten Oberschicht Deutschlands, wie es sich zu Anfang des 19. Jahrhunderts vollzog, im weiteren Verlauf doch den Kirchen und der konfessionellen Ausprägung der Religion zugute kam. Eine Hauptquelle für das mächtigere Hervortreten der Religion im Geistesleben jener Zeit liegt wohl in der Drangsal der napoleonischen Kriege. Auch damals bewährte sich das Wort: Not lehrt beten. Nur die Hilfe Gottes schien Rettung und Befreiung bringen zu können. Von den Kirchen, von den Abendmahlsfeiern weg zogen die Freiwilligen in den Krieg: religiösen Charakter trugen gar manche der damals gedichteten Kriegs- und Freiheitslieder. Religiös gestimmt waren jene Studierende, die, gereift durch die schwere Zeit des Befreiungskrieges, die deutsche Burschenschaft gründeten, um das studentische Leben aus tiefer Verkommenheit zu erheben und mit idealem Geiste zu erfüllen. Ernste Frömmigkeit bekunden auch Staatsmänner und Feldherren wie Stein und Gneisenau. Schon darum fühlen sie sich im Gegensatz zum Aufklärungszeitalter und seinem großen Vertreter auf dem Throne, dem Freund Voltaires, und in demselben Sinne eiferte Arndt gegen Friedrichs II. „undeutsche Art". Religiöse Stimmung beseelte auch die europäischen Fürsten, als sie die heilige Allianz schlossen mit dem leitenden Gedanken, die Grundsätze des Christentums zur Richtschnur für ihr politisches Verhalten zu machen. Wie freilich dieses Programm unter dem maßgebenden Einfluß Metternichs in der Folge verwirklicht wurde, ist bekannt.

Schleiermacher hatte noch den Wunsch ausgesprochen, daß „nie der Saum eines priesterlichen Gewands den Fußboden eines königlichen Gemachs möchte berührt und nie der Purpur den Staub am Altare möchte geküßt haben": der Romantiker Novalis aber verherrlichte den Bund von Thron und Altar, und wenn Schleiermacher die Ansicht vertrat, daß die Religion der sittlichen, wissenschaftlichen und künstlerischen Bildung des Menschen die innere Einheit geben müsse, so sah Novalis diese innere Einigkeit aller Kulturtätigkeit bereits im mittelalterlichen Katholizismus verwirklicht, und er hoffte in die katholische

Kirche den ganzen Reichtum des neueren Geisteslebens hineinleiten und sie so zur Kirche der Zukunft machen zu können.

Ähnliche Gedanken finden wir bei den damaligen Romantikern in Frankreich wie Bonald und Josef de Maistre. Hier wie dort beklagt man den Verlust der Glaubenseinheit; den Protestantismus macht man dafür verantwortlich, in ihm sieht man das Prinzip der Auflösung und Auflehnung, die eigentliche Quelle der Aufklärung und der Revolution. Dagegen schätzt man im Papsttum den Hort aller Autorität. De Maistre wird so der Wortführer der sogenannten „ultramontanen" Richtung in der katholischen Kirche, die ihr Hauptziel darin erblickt, die Macht des Papstes zu steigern. Es ist bekannt, wie diese Richtung allmählich zur herrschenden wurde, wie sie im Vatikanischen Konzil ihr Ziel erreichte, wie aber auch das zur absoluten Herrschaft in der Kirche gelangte Papsttum jedes Einströmen des modernen Geisteslebens entschieden bekämpfte. —

Noch viel früher war es auf dem politischen Gebiet deutlich geworden, daß die romantische Geistesrichtung mit ihrer Schätzung des organisch Erwachsenen und im Verlauf der Geschichte Gewordenen den konservativen und reaktionären Mächten Vorschub leistete. Der Geist der Aufklärung mit seiner Kritik des Bestehenden, seiner Forderung vernunftgemäßer Neugestaltung und seinem optimistischen Glauben an „Fortschritt" lebte nur noch in der liberalen Opposition fort. Nicht minder wurde der kosmopolitische Sinn der Aufklärung zurückgedrängt durch ein gesteigertes, ja vielfach übersteigertes, nationales Bewußtsein, das in ungesunder Überreizung zu einer Politik des nationalen „Egoismus" und zu dem allseitigen Wettrüsten führte, die sogenannten Kulturnationen mit gegenseitigem Mißtrauen und Haß erfüllte und so eine der Ursachen des Weltkrieges bildete.

Auf dem Gebiete des Rechts zeigt den romantischen Charakter die „historische" Rechtsschule. Ihr Haupt, Friedrich Karl von Savigny (1779—1861) lehrt, daß das Recht durch die still wirkende Kraft des über den Individuen waltenden Volksgeistes organisch entstehe, nicht durch die „Willkür" einzelner Gesetzgeber. Ihm gegenüber verfocht Anselm v. Feuerbach (1775—1833), der Schöpfer des für die deutsche Gesetzgebung

vielfach vorbildlichen bayerischen Strafgesetzbuchs von 1813, die individualistische Rechtsauffassung der Aufklärungszeit, die das vorhandene Recht an den Zwecken der Einzelnen mißt und es planmäßig fortzubilden geneigt ist.

## II. Kapitel.

# Schelling.

### § 1. Leben, Stadien der philosophischen Entwicklung und Persönlichkeit.

Friedrich Wilhelm Josef Schelling, geboren 1775 in Leonberg in Württemberg als Pfarrerssohn, war eine frühreife, glänzend begabte Natur. Er bezog schon 1790 das Tübinger Stift, um Theologie zu studieren. Hölderlin und Hegel waren dort seine Freunde. Auch vertieft er sich in die Werke Platos, Spinozas, Leibniz', Kants und Fichtes. Schon in den Jahren 1795/97 veröffentlicht er einige Fichtes W.-L. erläuternde Schriften. Ein Aufenthalt in Leipzig, wo er Hofmeister zweier junger Edelleute ist, gibt ihm Gelegenheit zu naturwissenschaftlichen Studien. So schreibt er, vom Prinzip der W.-L. ausgehend, seine „Ideen einer Philosophie der Natur" 1797. Im folgenden Jahr wird er als Professor nach Jena berufen, wo er mit dem Kreise der „Romantiker" (den Brüdern Schlegel,[4] Tieck, Novalis, Steffens u. a.) in die engsten Beziehungen tritt. Auch Goethes Kunst und Geistesart wirkt auf ihn. In seiner philosophischen Entwicklung entfernte er sich jetzt immer mehr von Fichte, indem er zunächst der Naturphilosophie in seinem „System des transzendentalen Idealismus" 1800 eine Geistesphilosophie an die Seite stellt und dann sein „Identitätssystem" ausarbeitete, in dem er Natur und Geist als Offenbarungen des „Absoluten" faßt. Im Jahre 1803 folgte er einem Rufe nach Würzburg, wo er sich mehr der Religionsphilosophie und Ethik (Freiheitsproblem) zuwandte. 1806 wurde er als Mitglied der Akademie der Wissenschaften und Generalsekretär der Akademie der bildenden Künste nach München berufen. 1820—27 wirkte er daneben als Professor in Erlangen und 1827—41 in München. Seit 1809 stockte seine Schriftstellerei fast völlig. In seinen philosophischen Anschauungen näherte er sich mehr der positiven Religion. Er bezeichnet

[4] Auguste Wilhelm Schlegels geschiedene Gattin Caroline wird 1805 Schellings Frau; er findet in ihr eine geistig ebenbürtige Lebensgefährtin. (Vgl. Caroline Schellings Briefe aus der Frühromantik, herausgegeben von E. Schmidt, 2 Bände 1913; Carolines Leben in ihren Briefen von Ricarda Huch, 1914.)

diese Stufe seiner Philosophie als die der positiven Philosophie. Inzwischen war Hegels Philosophie zur Herrschaft gelangt (etwa von 1820—1840). Ihre Vertreter waren zum Teil zu einer sehr radikalen Kritik am Christentum gelangt. So wurde Schelling von Friedrich Wilhelm IV. 1841 an die Berliner Akademie und Universität berufen, „um die Drachensaat des Hegelschen Pantheismus zu vernichten". Die hohen Erwartungen, die man auf ihn setzte, erfüllten sich aber nicht, ja er stellte bald wieder seine Vorlesungen ein. Er starb 1854.

Schelling war eine innerlich reiche und darum auch widersprechende Züge in sich bergende Persönlichkeit. Fähigkeit zu abstrakter Spekulation verbindet er mit lebhafter Beobachtungsgabe; liebevolle Hingabe tritt bei ihm ebenso hervor wie Schroffheit und Härte. Vor allem ist für das Verständnis seiner Werke zu beachten, daß er zeitlebens in innerer Entwicklung sich befand. Es gilt darum, die verschiedenen Gestaltungen seiner Philosophie zu scheiden. Übrigens bedeutet diese Entwicklung bei ihm nicht ein Anderswerden seiner Grundanschauungen, sondern das schrittweise Hervortreten dessen, was schon von Anfang keimhaft in seiner Weltanschauung lag. Das ergibt sich aus einer jüngst entdeckten programmatischen Schrift des 21jährigen Schelling aus dem Jahre 1796. (Auswahl der Werke in drei Bänden von O. Weiß, 1907.)

## § 2. Naturphilosophie.

1. **Naturphilosophische Grundgedanken.** Kant hatte zwar zugestanden, daß das Organische wie auch die Natur im ganzen die teleologische, d. h. die Zweck-Betrachtung herausforderte, er hatte aber nur die mechanisch kausale Erklärung als die wissenschaftlich berechtigte angesehen. Fichte hatte sich auf die allgemeine Behauptung beschränkt, daß die Natur einem Zwecke diene, nämlich dem sittlichen Handeln der Menschen. Diese teleologische Naturbetrachtung im einzelnen durchzuführen, ist die Aufgabe, die sich Schelling in seiner „Naturphilosophie" stellt.

Das sittliche Handeln kann nicht unmittelbar der Zweck der Natur sein, denn es ist kein Naturerzeugnis, sondern nur durch Freiheit möglich. Aber es kann für die Natur mittelbar Zweck sein, indem sie die Bedingung verwirklicht, unter der Sittlichkeit allein möglich ist: nämlich die bewußte Intelligenz. So faßt Schelling die Natur als ein System von unbewußten Vernunfthandlungen, deren höchster Zweck in der Verwirklichung des bewußten Ich besteht. Damit ergibt sich eine Weltauffassung, die derjenigen von Leibniz ähnelt: die

ganze Natur erfüllt von Leben, von Geist, der sich in ihr aus dem Unbewußten zum Bewußten emporringt. Es gibt nichts gänzlich Totes, durchaus Geistloses. So soll sich auch die Erkennbarkeit der Natur erklären.

Was Schelling „Identität" von Natur und Geist nennt, das heißt heute „Monismus". Es ist der Gedanke, daß in der Wirklichkeit keine unaufhebbaren Gegensätze vorhanden seien. So ist Schelling darauf bedacht, in der unorganischen Natur die Einheit der physikalischen Kräfte nachzuweisen. In der organischen Natur sieht er eine stetige Stufenreihe immer vollkommenerer Gebilde. In diesem Sinne vertritt er das Prinzip der „Entwicklung" (die er aber nicht als zeitlichen Prozeß faßt). Den Gegensatz des Unorganischen und Organischen hält er für überwindbar; darum lehnt er auch die Annahme einer besonderen (nur dem Organischen eigenen) „Lebenskraft" ab. Die Natur ist ihm von Grund auf schaffende Kraft, Tätigkeit, Leben; aus einer entseelten, mechanisierten Natur ist Leben nie zu begreifen. Das Leblose ist nur erstarrtes (oder noch unentwickeltes) Leben.

So stellt sich seine Naturphilosophie dar als eine Gegenbewegung gegen die mechanische Naturphilosophie und Biologie, wie sie der Materialismus des 18. Jahrhunderts vertrat.

2. **Verhältnis Schellings zur damaligen Naturwissenschaft.** Manche Bestrebungen der damaligen Naturforschung kamen Schellings Gedanken entgegen. Auch hier war man auf die großen Zusammenhänge in der Natur gerichtet. Albrecht von Haller hatte in seinen „Elementen der menschlichen Physiologie" (1757—66), die tierische Bewegung allgemein zu erklären gesucht durch eine den Muskelfasern eigentümliche Reizbarkeit (Irritabilität). Diesen Begriff übertrugen die Mediziner auch auf die Nerven, und man sah so in der Irritabilität die Grundeigenschaft alles Lebendigen und im Lebensvorgang eine Kette von Reaktionen auf Reize. Kielmeyer (der Lehrer des Begründers der vergleichenden Anatomie Cuvier † 1832) stellt Irritabilität, Sensibilität (Empfindungsfähigkeit) und Reproduktion (Fähigkeit der Erhaltung und Fortpflanzung) als die drei Hauptleistungen des Organischen fest und sucht die wichtigsten Verschiedenheiten der Organismen aus dem Überwiegen der einen oder der anderen Funktion zu erklären. Auch für die Entwicklungslehre trat er ein.

In der Wissenschaft von der Elektrizität war man bereits zu der Coulombschen Theorie eines positiven und negativen elektrischen Fluidums gelangt. Man ahnte schon einen Zusammenhang der Elektrizität mit dem Gegensatz der magnetischen Pole. Auch begann man die Beziehungen der elektrischen Vorgänge zu den chemischen zu stu-

dieren. Nun ergab Galvanis (1737—98) Entdeckung der sog. „tierischen Elektrizität" sogar den Übergang zum Organischen. Der Wiener Arzt Mesmer (1734—1815) suchte die Lehre vom tierischen Magnetismus in die Praxis einzuführen.

In der Einzelausführung seiner Naturphilosophie war Schelling natürlich von dem damaligen Stand der Naturwissenschaft abhängig, deren Lücken er durch phantastische Konstruktionen ausfüllte. Ein näheres Eingehen ist darum für uns entbehrlich. Nur das sei noch hervorgehoben, daß alles natürliche Geschehen gefaßt wird als eine Vereinigung polar entgegengesetzter Kräfte. Alles Stoffliche wird dabei zugleich als Erzeugnis solcher Kräfte gefaßt. Diese dynamische Naturauffassung stimmt überein mit Fichtes Grundgedanken, daß alles Sein aus dem Tun stamme; ebenso wie ja auch der Gedanke einer Vereinigung des Entgegengesetzten in den drei Grundsätzen und in dem weiteren Aufbau der W.-L. zur Geltung gekommen war.

Schelling erkennt zwar grundsätzlich die Bedeutung der Erfahrung an: „Wir wissen ursprünglich überhaupt nichts als durch Erfahrung, und insofern besteht unser ganzes Wissen aus Erfahrungssätzen." Aber er meint dieses Erfahrungswissen zu einem System „absoluter" Erkenntnis erheben zu können. Die trügerische Voraussetzung von der Erreichbarkeit des „absoluten" Wissens beherrscht ja auch Fichte und Hegel wie so viele ihrer Zeitgenossen. Und so wird doch die Erfahrung durch die aprioristische Spekulation überwuchert, die sich in vagen, oft kaum verständlichen Analogien ergeht. Ein paar Beispiele! „Das Licht ist dasselbe wie die Materie, die Materie dasselbe wie das Licht, nur jene im Realen, dieses im Idealen." „Das Reich der Schwere ist im Einzelnen durch das weibliche, das Lichtwesen durch das männliche Geschlecht personifiziert." „Der Magnetismus ist die allgemeine Form des Einzelnen an sich selbst zu sein."

3. **Aufnahme und Wirkung von Schellings Naturphilosophie.** Schellings Naturphilosophie fand begeisterten Beifall. Steffens betrachtete in ihrem Sinne die geologische Entwicklung unseres Planeten, vermöge deren er zur Stätte organischen und geistigen Lebens werden konnte. Carus förderte die vergleichende Anatomie, indem er in der Mannigfaltigkeit der organischen Welt einen einheitlichen planmäßigen Bau nachzuweisen suchte. Oken (1774—1851) begründet die Entwicklungsgeschichte in Deutschland und lehrt, daß das ganze Pflanzen- und Tierreich sich aus einem Urschleim entwickelt habe. Durch viele verfehlte Bildungen hindurch gelangt so die Natur zu ihrem Ziel, der bewußten Intelligenz im Menschen.

Schellings Auffassung der Natur als bewußtloser Intelligenz wirkte auf die Psychologie anregend, insofern sie die Aufmerksamkeit lenkte auf die unbewußten seelischen Vorgänge als das

Zwischengebiet zwischen Natur und Geist. So wurde die Psychologie in Schellings Sinne bearbeitet von Carus, Burdach und besonders von Schubert, der sich gern mit der „Nachtseite" des Seelenlebens (Somnambulismus, Traum, Geistesstörung, und den sogenannten „okkulten" Erscheinungen) beschäftigte und dessen Schriften weiteste Verbreitung fanden.

Daß Romantiker wie Tieck und Novalis von Schellings Naturphilosophie mächtig ergriffen wurden, ist selbstverständlich. Überhaupt mußte ihr Grundgedanke, daß die Natur ein allmähliches Heraufdämmern des Geistes darstelle, poetisch gestimmten Menschen sehr ansprechend sein.

### § 3. Schellings Transzendental- (oder Geistes-)philosophie.

1. **Theoretischer Teil.** Natur und Intelligenz stehen sich gegenüber wie Objekt und Subjekt. In seiner „Naturphilosophie" war Schelling vom Objekt ausgegangen; die Frage, deren Lösung er dabei anstrebte, war die: Wie kommt die Natur dazu, vorgestellt zu werden? Die Antwort lautete: Die Natur ist werdende Intelligenz. Nunmehr versucht Schelling, vom Subjekt ausgehend, gleichsam die Gegenprobe zu machen. Fichtes Problem: wie kommt das Ich dazu, eine Natur vorzustellen, will er in vollkommenerer Weise lösen. Das ist der Inhalt seines „Systems der transzendentalen Idealismus" (1800). Wie Fichte beruft er sich auf die „intellektuelle Anschauung" als Erkenntnisquelle, nur trägt sie bei ihm mehr das Gepräge einer genialen Intuition, die nur Auserwählten zuteil wird. Auch die Einteilung in einen theoretischen und einen praktischen Teil stimmt mit der Einteilung von Fichtes W.-L., nicht minder die Auffassung des absoluten Ich als einer reinen Tätigkeit, deren gesetzmäßige Entwicklungsstufen es darzustellen gilt. In der Ausführung ist aber vieles originell. Da die Wissenschaft als Erzeugnis des absoluten Ich nach seiner theoretischen Seite gefaßt ist, so muß im theoretischen Teil die Naturphilosophie berücksichtigt werden.

2. **Schellings Geschichtsphilosophie.** Die Geschichte gilt ihm als Auswirkung des absoluten Ich nach seiner praktischen Seite. So findet hier Schelling Gelegenheit, seine Geschichtsphilosophie[5] zu entwickeln.

Als (unendlich fernes) Ziel und Maßstab des geschichtlichen Fortschritts erscheint ihm die Herstellung einer tunlichst vollkommenen Staats- und Rechtsverfassung. Sie allein würde die menschliche Freiheit ermöglichen. Weil aber ihre Gesetze zugleich Notwendigkeiten enthalten müssen, so würde sie eine Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit darstellen. Da eine solche im absoluten Ich verwirklicht ist,

[5] Hierfür sind ferner seine (auch sonst lesenswerten) „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" (1802) wichtig.

so sieht Schelling in der Weltentwicklung, sofern sie in der Menschengeschichte gipfelt, „eine allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten". Die Welt ist ein göttliches Gedicht. Die Geschichte ist ein Drama, in dem die handelnden Personen nicht bloß Schauspieler sind, sondern Dichter ihrer besonderen Rolle. In allen aber lebt ein Geist, der das scheinbar verworrene Spiel in die Bahn einer vernünftigen Entwicklung lenkt.

3. **Schellings Kunstphilosophie.** Bewegt sich Schelling in der Ausführung des theoretischen und des praktischen Teils seines Systems auf dem Boden der W.-L., so ist die Gestaltung des (abschließenden) ästhetischen Teils seine völlig selbständige Leistung. Danach ist es das Kunstwerk, in dem das absolute Ich seine Selbstanschauung erreicht, in der es sich erfaßt als Einheit des Theoretischen und Praktischen, der Gesetzmäßigkeit (Notwendigkeit) und der Freiheit, des Unbewußten und des Bewußten. Das echte Kunstwerk ist ein Geschöpf freier Tätigkeit und doch durch keine Willkür, sondern nur aus innerer Notwendigkeit heraus zu erzeugen; das künstlerische Schaffen erfolgt instinktiv und insofern bewußtlos und doch zugleich mit Reflexion, also mit Bewußtsein. Seine Quelle ist das Genie des Künstlers, gleichsam eine höhere, dämonische Macht, die ihn treibt, die sein Schicksal ist; eine Intelligenz, die als Natur wirkt. In jedem genialen Kunstwerk ist weit mehr enthalten und ausgedrückt als in der Reflexion des Künstlers beabsichtigt war; daher die Unerschöpflichkeit eines solchen Werkes. Der Grundcharakter des Kunstwerkes ist eine „bewußtlose Unendlichkeit". Das Unendliche in endlicher Gestalt dargestellt ist Schönheit. Die Idee ist hier restlos in der sinnlichen Erscheinung gegenwärtig. Ein Kunstwerk existiert nur um seinetwillen. Darin besteht die Heiligkeit und Reinheit der Kunst, daß sie keinen äußeren Zwecken dient, weder dem sinnlichen Reiz noch dem „ökonomischen Nutzen, weder der moralischen noch der wissenschaftlichen Bildung".

Aber die Kunst ist nicht nur Eigenwert, sie ist der höchste Wert: sie ist die vollkommenste Erscheinung des absoluten Ich, das den Urgrund aller Wirklichkeit bildet. Die Kunst hat also nicht die Natur nachzuahmen oder nur zu idealisieren, sie geht vielmehr aus derselben Kraft hervor wie die Natur, ja sie ist die vollendetste Selbstdarstellung dieser schaffenden Kraft. Das Weltall ist das Kunstwerk Gottes. Schellings damaliges System ist mithin ästhetische Metaphysik. Diese hat nicht nur den vollen

Beifall der Romantiker gefunden, sie hat auch jahrzehntelang die deutsche Ästhetik maßgebend beeinflußt.

4. **Schellings Religionsphilosophie.** Besonders bedeutsam war auch, daß Schelling die religiöse Mythologie erkannte als ein unbewußt, instinktiv geschaffenes Gebilde von künstlerischem Charakter und von unerschöpflichem Wert für alle spätere Kunst. Schelling hat dabei den Grundgedanken von David Strauß' „Leben Jesu" (1835/6) vorweggenommen, wenn er bemerkt: Christus sei „eine historische Person, deren Biographie schon vor ihrer Geburt vorgezeichnet gewesen" [nämlich in den Mythen vom Messias]. Wie die Lehren von Christus, so faßt Schelling auch die übrigen christlichen Dogmen als Mythen auf, aber er teilt mit den Romantikern die Schwärmerei für die katholische Kirche und ihren Kultus. Sie müsse als „lebendiges Kunstwerk" gewürdigt werden. Die gegen sie gerichtete Kritik der Aufklärung findet er „blödsinnig". Wenn man diese Aufklärer alle zusammen hundert Jahre lang schaffen lasse, so würden sie doch nichts als einen Sandhaufen zustande bringen. So sehr steht ihm alles organisch Gewachsene über dem bewußt und planmäßig Gemachten.

## § 4. Schellings Identitätssystem.

1. **Grundgedanken des Systems.** Die nächste Stufe in Schellings Entwicklung ist dadurch bedingt, daß er bemüht war, der „Naturphilosophie" und dem „System des transzendentalen Idealismus" eine gemeinsame Grundlage zu geben und sie so als Glieder eines umfassenden Systems „der absoluten Identität" zu fassen (das in mehreren Schriften aus den Jahren 1801—4 ausgeführt wird). Die letzte Grundlage aller Wirklichkeit nennt Schelling das „Absolute", oder „die absolute Vernunft". Sie ist in ihrem Wesen Selbsterkenntnis und damit Selbstsetzung als Subjekt — Objekt (was für ihn zusammenfällt mit den Gegensätzen: Idealität — Realität und Geist — Natur). Das All-Eine bleibt bei seiner Selbstsetzung durchaus mit sich identisch, so daß auf keiner der beiden Seiten mehr gesetzt ist als auf der anderen. Aber in den einzelnen Erscheinungen des Absoluten, d. h. in allem Endlichen, bestehen quantitative Unterschiede, so daß in den verschiedensten Verhältnissen entweder die Natur oder der Geist stärker vertreten ist. Da aber in der Gesamtheit der Glieder Natur und Geist sich das Gleichgewicht halten müssen, so folgt, daß in der endlosen Reihe des Existierenden keines für sich sein kann, sondern nur als Glied des Ganzen. Je nachdem aber das natürliche oder das geistige Element überwiegt, gehört das Wirkliche in die reale oder in die ideale Reihe, also in das Reich der Natur oder das des Geistes (der sich in der Geschichte darstellt). Die Hauptstufen dieser Reihen hat Schelling als

„Potenzen" bezeichnet. Die Potenzen der realen Reihe (die er allein näher ausgeführt hat) sind Materie (Schwere), Licht (Bewegung), Organismus. Sie sollen in allen Naturerscheinungen wirksam sein. In der Darstellung des einzelnen finden die Konstruktionen der „Naturphilosophie" (in mannigfach abgeänderter Gestalt) ihren Platz. Die Potenzen der idealen Reihe sind „Anschauen", „Verstand", „Vernunft".

Das Verhältnis der endlosen Wirklichkeit zum Absoluten ist nicht als ein zeitliches Hervorgehen, ein Verursachtsein, zu denken, sondern in der ganzen Fülle der Differenzierungen stellt sich eben die „absolute Indifferenz", d. h. die Identität des Absoluten mit sich, dar. Das Weltall hat dadurch die Einheit eines Organismus, eines Kunstwerks. In diesem Gedanken fühlt Schelling sich einig mit den italienischen Naturphilosophen der Renaissance. Darum legte er auch in einer Schrift seine Lehren Giordano Bruno in den Mund. Andererseits ist die Übereinstimmung mit Spinoza unverkennbar. Auch bei diesem folgt der Inbegriff des Endlichen mit zeitloser Notwendigkeit aus dem Einen, Unendlichen. Seine Attribute „Denken" und „Ausdehnung" entsprechen der „ideellen" und der „realen" Reihe Schellings. Freilich ist an die Stelle der strengen Entsprechung beider Reihen von Schelling der Gedanke quantitativ verschiedener Mischungen der beiden Elemente gesetzt worden, und dadurch der Gedanke der (freilich: zeitlosen) Entwicklung anerkannt, der bei Spinoza fehlt.

Diese Differenzierungen oder „Potenzen" werden aber (in der Gestaltung des „Identitätssystems" wie es im Gespräch „Bruno" von 1802 vorliegt) nicht bloß als objektive Entwicklungsformen des Absoluten, sondern zugleich als seine Selbstanschauungen, seine „Ideen" gedacht. Darin zeigt sich eine Annäherung Schellings an Plato, wobei er freilich die Ideen nicht als übersinnliche Wesenheiten, sondern (wie die Neuplatoniker) als Gedanken Gottes (d. i. des Absoluten) faßt.

2. **Wirkungen des Identitätssystems (Krauses Panentheismus).** Auch durch sein „Identitäts-System" hat Schelling stark auf die weitere philosophische Entwicklung gewirkt. Der Grundgedanke des Systems ist von Hegel in umfassender Weise ausgestaltet worden. Besonders für die Ästhetik wurde der Gedanke, das Absolute sei eine Indifferenz des Geistigen und Natürlichen oder auch des Unendlichen und Endlichen, fruchtbar. Diesen Gedanken vertritt auch Schiller im Vorwort zur „Braut von Messina"; und von ihm aus gestaltet Solger (1780 bis 1819) das romantische Prinzip der „Ironie" um. Die Eigenart der modernen Kunst beruht nach ihm darauf, daß der Gegensatz von unendlicher Idee und sinnlicher (endlicher) Darstellung sich dem Bewußtsein aufgedrängt hat und nicht überwunden werden kann. So besteht denn das „ironische" Verfahren des modernen Künstlers darin, daß er das Endliche dem Unendlichen, die Erscheinung der Idee, das Individuum dem Absoluten opfert. In dieser Aufopferung besteht das tragische Schicksal des Schönen.

Der Pantheismus des Identitätssystems wurde durch stärkere Betonung der Überweltlichkeit Gottes von Friedrich Krause (1781 bis 1832) fortgebildet zu dem von ihm sog. „Panentheismus" (wonach Gott zwar in der Welt sich darstellt, sie aber zugleich überragt). Krause (der außer von Schelling auch von Kant und Fichte beeinflußt ist), ein edler, aber unpraktischer Idealist, hat seine Schriften durch wunderliche, selbsterfundene Ausdrücke z. T. schwer lesbar gemacht. Sein Schüler Ahrens jedoch hat seine Philosophie, besonders seine idealistische Rechts- und Geschichtsphilosophie, in den romanischen Ländern, besonders in Spanien, mit großem Erfolge verbreitet. Dort genießt Krause noch heute großes Ansehen.

## § 5. Religionsphilosophie und Freiheitslehre.

1. **Schellings Abwendung vom Pantheismus.** Giordano Bruno wie Spinoza hatten Gott und Universum (im Sinne der Natur) völlig gleichgesetzt. Auch Schelling war anfangs Pantheist gewesen, aber später neigt er mehr dazu, das „Absolute" und die Welt nicht zu identifizieren, sondern beiden eine gewisse Selbständigkeit zuzusprechen. Nur dann besteht (wie er in seiner Schrift „Philosophie und Religion" von 1804 ausführt) die Möglichkeit der Religion und der Freiheit. Denn sind Gott und die Welt identisch, so existiert auch zwischen Gott und Mensch kein Zwiespalt, und es ist kein Bedürfnis nach Versöhnung und Vereinigung möglich; dann ist auch kein Übel und kein Böses in der Welt, wovon eine Erlösung nötig wäre.

Nun entsteht aber die Frage: wie ist es begreiflich, daß die Welt aus dem Absoluten entstehen und in relativer Selbständigkeit neben ihm bestehen kann?

Das Absolute ist Selbstobjektivierung, Selbstanschauung. Die „Ideen" sind das „Gegenbild" Gottes. Da dieses absolut sein muß, so muß ihm auch Selbständigkeit und Freiheit zukommen. Dadurch ist es möglich, daß das Gegenbild sich vom Absoluten losreißt. Diese Trennung der Ideen vom Absoluten ist Abfall, Sündenfall. Infolgedessen entsteht ein Dasein außer Gott, das Reich des Endlichen. Dieses beherrscht vom Gesetz der endlichen Notwendigkeit, dem äußeren Kausalzusammenhang; eben darum ist es auch unmöglich, irgend etwas Endliches aus dem Absoluten unmittelbar zu erklären. Da mit dem Endlichen auch erst die Zeitlichkeit gesetzt ist, so ist der Abfall der Ideen zu denken als eine „ewige", d. h. zeitlose, intelligible Tat. Ihre Möglichkeit können wir begreifen, aber daß sie wirk-

lich wurde, ist ein unerklärlicher Akt der Freiheit, eine Tathandlung des „Gegenbildes", wodurch dieses etwas Besonderes außer Gott sein wollte. So wird der Gedanke uralter orientalischer Mystik aufgenommen, daß die Sonderexistenz des Einzelwesens, die „Ichheit", die Ursünde sei.

„Aber wie in dem Gedichte Dantes so geht auch in der Philosophie nur durch den Abgrund der Weg zum Himmel." Denn die Ichheit erkennt sich in ihrer Nichtigkeit und strebt zu Gott zurück. „Die große Absicht des Universums und seiner Geschichte ist keine andere als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in der Absolutheit." Im höheren Geistesleben, in Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit und Religion vollzieht sich diese Rückkehr zu Gott.

Da das Dasein der endlichen Natur auf einer Schuld beruht, so ist es verständlich, daß dieser Schuld Strafe, nämlich die „Versenkung des Geistigen in die Körperwelt" folgte. Es gilt also, sich aus dieser emporzuringen. Und da gerade in der Selbstheit, in der individuellen Existenz, die Ursünde besteht, so folgt, daß die Vereinigung mit Gott, die Seligkeit, nicht in einer individuellen Unsterblichkeit bestehen kann. Der Wunsch nach einer solchen stammt aus der Selbstsucht. Nur bei solchen Seelen, die noch nicht ausreichend geläutert sind, tritt eine Wiedergeburt in verschiedenen Formen ein, bis endlich auch sie in das Absolute eingehen, womit ihr Sonderdasein erlischt.

2. **Schellings Freiheitslehre.** Ähnlichen theosophischen Spekulationen gab sich damals Schellings Freund, der Professor der katholischen Dogmatik in München, Franz von Baader, hin. Durch ihn wurde Schelling auch auf Jacob Böhme († 1624) hingelenkt.

Der Einfluß Böhmes zeigt sich besonders in Schellings Schrift „Über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809).

Alles Sein ist Selbstoffenbarung Gottes. So ist also Gott sowohl zu denken im Zustand des Nichtoffenbarseins (als deus implicitus) als auch des offenbaren, und insofern wirklich existierenden, vollendeten Wesens (als deus explicitus). Die Verbindung zwischen beiden ist die Weltentwicklung, d. i. die Selbstentfaltung Gottes. Ihr Grund, und damit der Grund der wirklichen Existenz Gottes, muß in Gott sein. Aber dieser Grund („Ungrund, Urgrund, Abgrund") muß als etwas vom voll-

endeten Gott Verschiedenes gedacht werden: als „Natur in Gott", als der dunkle, unbewußte Drang (oder Wille) in ihm, sich zu offenbaren und damit zu seinem Ebenbild zu gelangen (das Schelling nach Böhme auch „Idea" nennt).

In der „Natur in Gott" ist ungeschieden und ungeordnet, was in dem Ebenbild geschieden und geordnet ist. Denn das „Ebenbild" als der Inbegriff der Ideen ist zugleich der Verstand, der „Logos", d. h. das Wort, in dem Gott offenbar wird. Was in der Welt vernünftig und zweckmäßig ist, ist Werk des göttlichen Verstandes, aber alles Unvernünftige und Unvollkommene stammt aus dem dunklen Grunde. Denn jener blinde Urwille wird gewissermaßen nicht völlig vom Verstande durchdrungen und erleuchtet. So besteht in Gott ein lichtes rationales Prinzip, der „Universalwille", und ein finsteres, eben jener irrationale dunkle Wille. Aus seinem Widerstreben gegen den Universalwillen stammt der „Partikular- oder Eigenwille der Kreatur". Die Welt trägt somit einen *dualistischen* Charakter. In der untermenschlichen Sphäre der Wirklichkeit ist freilich der Individualwille noch völlig dem Universalwillen unterworfen, d. h. die Einzelwesen sind hier gebunden an vernünftige (und darum a priori erkennbare) Gesetze. Das gilt auch noch für das seelische Geschehen des Menschen, soweit es sich als ein psychischer Mechanismus auffassen läßt, also insbesondere für sein Triebleben. (So haben ja auch Kant und Fichte in ihrer Geschichtsphilosophie die Herrschaft des Vernunftinstinkts als den paradiesischen Urzustand bezeichnet.) Der Mensch ist aber nur insofern „geistiges", „persönliches" Wesen, als sein Eigenwille nicht mehr an den Universalwillen (d. h. an Naturgesetze) einfach gebunden ist, sondern die Möglichkeit besitzt, sich gegen ihn zu erheben. Aber warum bleibt es nicht bei jener *Möglichkeit*, warum wird diese Erhebung und damit das Böse *wirklich*? Hier entscheidet eine *freie* (und darum nicht restlos zu begreifende) Tat des Individuums. Und zwar denkt Schelling diese Tat als eine vorzeitliche, intelligible, vermöge deren der Einzelne seinen Charakter wählt, und wegen der er auch verantwortlich bleibt für alle Handlungen, die sich aus diesem Charakter ergeben.

Aber wir können wenigstens die positive Bedeutung des Bösen einsehen. Offenbaren kann sich alles nur an seinem Gegensatz, also Gottes Güte nur am Bösen. Nunmehr leuchtet auch die

Bedeutung der Geschichte ein; in ihr soll die Überwindung des Individualwillens durch den Universalwillen erreicht werden. Da aber der Individualwille nicht einfach vernichtet werden kann, so ist diese Überwindung nur dadurch möglich, daß er den Universalwillen in sich aufnimmt und frei und bewußt zu jener Unterordnung unter ihn zurückkehrt, die in der Natur notwendig und unbewußt gilt. So ist das — freilich in unendlicher Ferne liegende — Ziel der Menschengeschichte: die Rückkehr der Welt zu Gott und damit die Rückkehr Gottes zu sich, seine vollendete Selbstoffenbarung.

## § 6. Schellings positive Philosophie.

1. **Verhältnis zur Identitätsphilosophie.** Schellings Schrift über die Freiheit war — abgesehen von kleineren Gelegenheitsschriften — die letzte, die er selbst veröffentlichte. Aber das, was aus seinem Nachlaß herausgegeben wurde, zeigt, daß seine philosophische Entwicklung noch weiter ging. Auch seine Berliner Vorlesungen bekundeten dies. In der Antrittsvorlesung von 1841 erklärte er, seine „Identitätsphilosophie" halte er noch aufrecht (Hegel habe ihm diese entlehnt und nur in eine sehr abstrakte Form gebracht), aber diese Identitätsphilosophie, wie überhaupt alle rationale Philosophie, sei unvollständig. Vernünftig erkennbar sei nur das Allgemeine, also die Gesetzmäßigkeit der Welt; ihr Was?, ihr Wesen. Aber daß überhaupt eine Welt existiere, und daß alles Einzelne in ihr diese und diese besondere Beschaffenheit habe, das sei nicht rational (d. h. logisch) abzuleiten. Somit sei alle rationale Philosophie nur negative Philosophie, sie sei zu ergänzen durch eine positive, eine „Existenzialphilosophie", welche sich mit der Tatsache der Existenz und demnach mit dem Irrationalen befasse, nämlich mit dem Entstehen des Universums und der Vernunft aus dem irrationalen Weltgrund.

2. **Schellings Berufung auf Erfahrung.** Man sieht: es handelt sich hier wieder um dasselbe Problem, das Schelling bereits in seiner Schrift über die Freiheit beschäftigt hat. Neu ist, daß er sich jetzt bei der Behandlung dieser Frage — auf „Erfahrung" stützen will. Aber er versteht dabei unter Erfahrung nicht die Verarbeitung der äußeren und inneren Wahrnehmungen durch

das Denken, sondern eine „höhere", metaphysische Erfahrung, die die Vernunft unmittelbar vom Weltgrunde macht, nämlich im religiösen Bewußtsein. Zu dieser religiösen Erfahrung rechnet Schelling nicht bloß die sog. Offenbarungsreligion, sondern auch alle mythologischen Vorstellungen. Er geht dabei von der Annahme aus, daß die einzelnen Momente des Urgrundes nur nach und nach im Verlaufe der religiösen Entwicklung des Menschengeschlechts hervortreten, und daß erst der Inbegriff dieser religiösen Vorstellungen die volle Erkenntnis Gottes enthält. Seine „positive" Philosophie ist also eine philosophische Religionsgeschichte. Von ihren einzelnen Behauptungen sei nur erwähnt, daß er die Gottheit als Dreieinigkeit faßt: der „Vater" sei die Möglichkeit der Überwindung des dunklen durch den offenbaren, d. h. den vernünftigen, Willen; der „Sohn" die Macht dieser Überwindung; der „Geist" ihre Vollendung. In der Entwicklung des Christentums nimmt er drei Perioden an: die Petrinische: den Katholizismus, die Paulinische: den Protestantismus, die Johanneische: die Vereinigung der beiden anderen, das Christentum der Liebe, dem die Zukunft gehöre.

Mit seiner positiven Philosophie will sich Schelling aber nicht in die Abhängigkeit von irgendeiner Kirche begeben; er verteidigt die Freiheit der Wissenschaft und Philosophie gegen die Orthodoxie. Zugleich vertritt er aber auch die Selbständigkeit des religiösen Glaubens gegen den Rationalismus der Wissenschaft, und bemüht sich, eine Harmonie zwischen Glauben und Wissen darzutun.

## § 7. Würdigung der Philosophie Schellings.

Es hat sich gezeigt, wie stark in Schellings philosophischer Entwicklung Gedanken Fichtes weiter wirken: insoweit unterliegt seine Philosophie denselben Bedenken wie die Fichtes; ja in höherem Grade, weil bei Schelling der Rückfall in eine a priori konstruierende Metaphysik noch weit stärker sich geltend macht.

Schelling, eine vielseitigere Natur als Fichte, hat vor diesem nahe Beziehungen zur Naturwissenschaft, zur Kunst und zur Religionsgeschichte voraus.

Seine naturphilosophischen Gedanken waren wohl geeignet, die Aufmerksamkeit auf das Unzulängliche der mechanischen Naturbetrachtung und auf die Zusammenhänge zwischen den einzelnen

Gruppen der Naturerscheinungen hinzulenken und so zu einheitlicher Naturauffassung anzuregen. Aber sie wurden von ihm nicht als „regulative Ideen" oder Vermutungen angesehen, sondern als Erkenntnisse. So trat eine phantastische Spekulation an die Stelle vorsichtiger und gewissenhafter empirischer Forschung. Insbesondere bei manchen Anhängern Schellings finden sich so abenteuerliche Deutungen, Vergleichungen und Kombinationen, daß man wohl begreift, warum alle „Naturphilosophie" nach einiger Zeit bei ernsten Forschern völliger Verachtung anheimfiel. Infolgedessen wurde die innige Beziehung zwischen Philosophie und Naturwissenschaft, wie wir sie bei Kant finden, zum Schaden beider auf Jahrzehnte hinaus gelöst. Der Gedanke Schellings freilich, daß das Organische nicht auf mechanischem Wege ausreichend erklärt werden könne, wird auch in der Gegenwart wieder von den Neo-Vitalisten vertreten.

Wertvoller war Schellings Philosophie für die Entwicklung der Ästhetik. Indem er im Schönen die Einheit des Natürlichen und Geistigen, des Sinnlichen und Übersinnlichen erblickt, erfaßt er gegenüber der formalistischen Ästhetik Kants den geistigen Gehalt des Kunstwerks in seiner ästhetischen Bedeutung (wie dies übrigens schon Herder in seiner „Kalligone" [1800] getan). Daß Schelling freilich auch der Ästhetik eine vorwiegend metaphysische Richtung gab, war der Entwicklung einer psychologischen Untersuchung des ästhetischen Genießens und Schaffens nicht günstig. Sie wurde erst durch Th. Fechner (s. u.) begründet (Vorschule der Ästhetik 1876).

Endlich wird Schellings Schätzung des Schönen als des schlechthin höchsten Wertes den Widerspruch des allgemeinen sittlichen Bewußtseins hervorrufen.

In seiner religionsphilosophischen Spekulation über das Verhältnis des Absoluten zur Welt, über Entstehung, Entwicklung und Ziel der Welt und über die Freiheit verfällt er in unklaren Mystizismus und stellt Behauptungen auf über Fragen, die sich einer überzeugenden Beantwortung entziehen. Seine Beschäftigung mit der Mythologie und den Offenbarungsreligionen bekundet zwar auch seine große Fähigkeit der Kombination und der Erfassung von Zusammenhängen und seine reiche Gelehrsamkeit, aber auch hier sucht er durch willkürliche und phantastische Konstruktionen Fragen zu lösen, die nur durch wissenschaftliche Durchforschung der Überlieferung mit Erfolg behandelt werden können.

Von besonderem Interesse ist, daß Schelling in seiner Freiheitslehre, noch mehr in seiner „positiven Philosophie", sich zu dem Zugeständnis genötigt sah, daß nicht a priori erkannt werden könne, warum überhaupt eine Welt besteht und welche konkrete Beschaffenheit sie hat, sondern daß man hierfür auf Erfahrung angewiesen sei. Wenn er freilich diese „Erfahrung" in den religiösen Glaubensvorstellungen sucht, so ruht diese Meinung auf einer unsicheren metaphysischen Annahme.

III. Kapitel.

# Schleiermacher.

## § 1. Leben und Werke.

Friedrich Daniel Schleiermacher (1768—1834) wurde in Anstalten der Brüdergemeinde erzogen. Die herrenhutische Religiosität mit ihrem innigen Gefühlsleben, mit ihrem Streben, jede Einzelseele in ihrer besonderen Weise den religiösen Inhalt durchleben zu lassen und dabei doch die Gemeinschaft zu pflegen — sie hat seinem Wesen dauernd ihr Gepräge aufgedrückt. Doch fühlte er schon früh das Bedürfnis, sein theologisches Studium in freiere Bahnen zu lenken. In Halle lernte er die Philosophie und Theologie der Aufklärung und bald auch die Schriften Kants, Jacobis und Spinozas kennen. 1796—1802 war er Prediger an der Charité in Berlin. Dort trat er auch in Beziehung zu Fichte und den Romantikern. 1799 veröffentlichte er seine „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern", 1801 seine „Monologen". Nach 2jähriger Tätigkeit in Stolpe, wohin er wegen seiner freien religiösen Ansichten versetzt worden war, wurde er Professor der Philosophie und Theologie in Halle. Später kehrt er nach Berlin zurück, wo er 1809 Prediger an der Dreifaltigkeitskirche wird. Unter den Männern, welche die nationale Erhebung geistig vorbereiteten, nimmt er eine hervorragende Stelle ein. Seit der Gründung der Berliner Universität wirkte er an dieser mit großem Erfolg als Professor der Theologie bis zu seinem Tode. 1821/22 erschien sein Hauptwerk „Der christliche Glaube". Seine ethischen und erkenntnis-theoretischen Schriften („Dialektik") wurden meist erst aus seinem Nachlaß herausgegeben. (Auswahl der Werke in 4 Bänden von O. Braun, 1910—12.)

## § 2. Schleiermachers Religionsphilosophie.

Wir beschränken uns auf die Darstellung seiner Religionsphilosophie, denn durch sie hat er am mächtigsten gewirkt, insbesondere auf die neuere protestantische Theologie.

Sein Hauptbemühen geht dahin, die Religion in ihrer Eigenart zu erfassen. Er erkennt klar, daß der Versuch der Aufklärer, den gemeinsamen Kern der positiven Religionen als die „Natur"- oder „Vernunft"religion zur Anerkennung zu bringen, eine unlebendige Abstraktion ergibt; daß vielmehr nur in der positiven Religion wirkliche Religiosität lebt. Diese ruht nach ihm nicht auf dem Erkennen. Denn Gott ist unerkennbar. Er ist zu fassen als Identität von Denken und Sein, von Idealem und Realem, als Indifferenz aller Gegensätze. (Man beachte die Übereinstimmung mit Schelling!) Aber da das menschliche Denken

notwendig die Gegensätze scheidet, so ist Gott für es unfaßbar, eine rationale Theologie also (wie die Aufklärung sie schaffen wollte) unmöglich.

Auch eine Offenbarungstheologie lehnt Schleiermacher ab. Denn so wenig wie Gottes Wesen können wir seine offenbarende Tätigkeit erkennen. Nicht minder erscheint ihm Kants Moraltheologie unannehmbar. Die Religion ruht nicht auf der moralischen Überzeugung. Sie hat einen ihr allein eigentümlichen Grund und damit ihr eigenes Recht: sie gründet sich weder auf Erkennen, noch auf das Wollen, sondern auf das Gefühl. Die Religionsphilosophie hat darum für Schleiermacher nicht Gott zu ihrem Gegenstand, sondern das religiöse Gefühl. Sie sucht zum klaren Bewußtsein zu erheben, welcher Art dieses Gefühl ist, was in ihm als Inhalt und Voraussetzung enthalten ist.

Das religiöse Grundgefühl besteht darin, daß wir uns von dem (unerkennbaren) absoluten Weltgrund in unserem Tun, ja in unserem ganzen Dasein „schlechthin abhängig" fühlen. Im Erkennen schreiten wir von Wahrnehmung zu Wahrnehmung, von Gedanke zu Gedanke, im Handeln von Aufgabe zu Aufgabe; im „frommen" Gefühl verhalten wir uns passiv, wir ruhen sozusagen aus von dem rastlosen Getriebe des Lebens. Darum ist das Gefühl nicht demütigend, sondern beseligend. Im Erkennen und Wollen wirkt der Mensch in einseitiger Weise, mit besonderen Fähigkeiten: im religiösen Gefühl genießt er sein ganzes Wesen. Er genießt es in seiner individuellen Besonderheit, aber zugleich weiß er sich abhängig von dem Urgrund der Wirklichkeit und von ihrer Gesamtheit. So trägt das religiöse Gefühl zugleich individualistischen und universalistischen Charakter. In ihm vollendet sich die „Bildung" der Persönlichkeit.

Diese Schätzung der Individualität tritt auch in Schleiermachers Ethik hervor. „Jeder Mensch soll auf eigene Art die Menschheit darstellen . . . ein einzeln gewolltes, also auserlesenes Werk der Gottheit, das besonderer Gestalt und Bildung sich erfreuen soll." In diesen Gedanken berührt er sich mit den Romantikern, aber wie er in der Ethik den Einzelnen doch hinweist auf die Gemeinschaften und die von ihnen getragenen sittlichen „Güter": Staat, Geselligkeit, Bildungswesen, Kirche: so findet er im religiösen Gefühl neben dem Innewerden der individuellen Besonderheit das Bewußtsein der Abhängigkeit vom All.

Alles Lehrhafte, alles Dogmatische ist nur der symbolische Ausdruck von Gefühlserlebnissen innerlichster Art, die sich nicht völlig in Worte fassen lassen, die aber das Wesentliche an aller Religion sind. Auch in seiner „christlichen Glaubenslehre" hat Schleiermacher grundsätzlich den Standpunkt der „Reden" festgehalten, daß Begriffe und Sätze nicht zum Wesen der Religion gehören, aber er gibt zu, daß das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl zum Gottesbewußtsein wird, wenn das Nachdenken erwacht und einen Ausdruck dessen sucht, wovon wir uns in unserem Dasein abhängig fühlen. „Durch den Ausdruck Gott soll eben das Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins bezeichnet werden." In echt mystischer Weise erklärt er es für unmöglich, Gott irgendwelche Eigenschaften beizulegen. Es beruht lediglich auf unserem Drang nach Ausdruck und Mitteilung, daß wir für die an sich unaussprechbaren Gefühle Worte und Bilder suchen. Werden diese buchstäblich genommen, so entsteht Mythologie. Aufgabe der Glaubenslehre ist es, die bildlichen Ausdrücke des Gefühls in eigentliche umzusetzen. Keiner ihrer Sätze darf aus einem anderen abgeleitet, sondern jeder muß unmittelbar aus religiösen Gefühlserfahrungen hervorgehen. Alle Dogmen, die sich nicht derart auf Gefühle zurückführen lassen, verwirft Schleiermacher, so die Vorstellung von Gottes „Persönlichkeit", von der „Schöpfung", vom „Sündenfall", von der individuellen Unsterblichkeit. „Wunder" bedeutet ihm lediglich eine Begebenheit, die die Aufmerksamkeit und Wertschätzung der Frommen erregt. Alle Geschehnisse sind bedingt durch den Naturzusammenhang, was damit vereinbar ist, daß sie auch alle von Gott abhängen.

Der einzige „Beweis" religiöser Lehren kann darin liegen, daß andere Menschen in ihnen einen angemessenen Ausdruck für ihre eigenen Gefühlserfahrungen finden. In dem Erleben des religiösen Grundgefühls aber gibt es gewaltige Unterschiede. Solche Menschen, in denen es besonders tief und originell ausgebildet ist, sind religiöse Genies.[6] Sie begründen religiöse Epochen, indem sie Zahllose anregen, das Gefühl nach ihrem Vorbild nachzuerleben.

Schleiermacher hatte in den „Monologen" noch die Form der Kirche (wegen des individuellen Charakters des religiösen Ge-

[6] Die Bedeutung des „Genies" für die Kunst war bereits von Kant, Schelling und den Romantikern anerkannt worden.

fühls) für überflüssig erklärt und auch das Historische gering geschätzt („Nicht der hat Religion, der an eine hl. Schrift glaubt, sondern welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen könnte"). Später hat er sich mehr dem geschichtlichen Christentum und der Kirche genähert. Er begründete die sog. „Erfahrungstheologie", in der die Dogmen als Ausdruck der individuellen „Erfahrungen" des frommen Bewußtseins — und zwar nur soweit sie das sind — gerechtfertigt werden sollen. Die alte autoritative Theologie hatte die Dogmen systematisch entwickelt und die „Schriftbeweise" für sie beigebracht.

### § 3. Würdigung von Schleiermachers Religionsphilosophie.

Ein großer Fortschritt der Religionsphilosophie Schleiermachers im Vergleich zu der Kantischen (in der die Religion fast ganz in Moralität aufgeht) liegt darin, daß er die grundlegende Bedeutung des Gefühls für das religiöse Leben erkannt hat. Eine andere Frage ist, ob er der Mannigfaltigkeit der religiösen Gefühle völlig gerecht geworden ist. Neben dem Gefühl der (mehr passiven) Abhängigkeit spielt doch z. B. das der Wesensverwandtschaft mit Gott und das daraus entspringende der (aktiven) Kraft und Freudigkeit eine Rolle, anderseits auch das der Scheu, der Ehrfurcht, ferner das Gefühl des Geheimnisvollen.

Auch bei ihm zeigt sich der innere Widerspruch aller mystischen Lehren: sie erklären alle Worte und Begriffe für unzureichend, um das, was ausgedrückt werden soll, zu bezeichnen und zu fassen, sie bedienen sich aber doch der Worte und Begriffe, und zwar solcher, die auch in den historisch erwachsenen Religionen und Kirchen üblich sind und die sich auf bestimmte Gegenstände des Glaubens beziehen. Sobald aber einmal zugegeben wird, daß Worte wie „Gott" oder „Abhängigkeit von Gott" überhaupt Sinn und objektive Geltung haben (mögen sie ihre Objekte auch nur andeutend bezeichnen), dann regt sich gleich die (theoretische) Frage, mit welchem Recht wir von solchen Objekten reden. Auch ist es geradezu psychologisch notwendig, daß für sein religiöses Gefühl der Einzelne einen angemessenen Ausdruck zu finden glaubt in denjenigen Symbolen, die ihm durch seine konfessionelle Jugenderziehung verständlich und vertraut geworden sind, deren Berechtigung aber in Frage gezogen werden kann.

So ist es Schleiermacher nicht gelungen, die Religion derart zu begründen, daß ihre Gültigkeit feststünde, unabhängig von jeder Rechtfertigung vor unserem theoretischen (und sittlichen) Bewußtsein. Zudem schwankt er hin und her zwischen Kritik der kirchlichen Lehre und einer Anpassung an dieselbe, wobei sie oft mit peinlich wirkender dialektischer Kunst umgedeutet wird. Noch mehr gilt dies für die an ihn anknüpfende „Vermittlungstheologie" der sog. „Erlanger Schule" (Hofmann, v. Frank). Was wird da nicht alles an „übervernünftigen" Dogmen als Ausdruck religiöser „Erfahrung" zu retten gesucht!

## IV. Kapitel.

# Hegel.

### §. 1. Persönlichkeit, Leben, Werke.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel ist 1770 zu Stuttgart geboren, wo sein Vater herzoglicher Beamter war. Das Familienleben war schlicht und ernst, von altprotestantischem Geiste erfüllt. Für Hegels persönliche Lebensführung blieben die alten Formen ehrenfester Sitte immer bestimmend, die schwäbische Stammesart tritt bei ihm stärker hervor als bei seinen Landsleuten und Zeitgenossen Schiller und Schelling: das Grübelnde, Schwerfällige, dabei Beharrliche und Zähe; äußerliche Ruhe, aber Tiefe des Gemüts. Ihm fehlte alles Schwungvolle, Genialische, jede Neigung zum Hervorkehren seiner Subjektivität. Sein Wesen ist kühl und sachlich. Langsam, in ruhiger und umfassender Arbeit entwickelt er sich. Das Gymnasium zu Stuttgart, das schon unter dem Einfluß des Neuhumanismus stand, durchlief er als Musterschüler. Die Beschäftigung mit dem Altertum nährte in ihm das geschichtliche Interesse. In der gleichen Richtung wirkte die philosophische Geschichtsschreibung der Aufklärungszeit. Überhaupt bildete die Aufklärungsliteratur, besonders die Schriften Lessings, neben dem Griechentum, seine geistige Nahrung während seiner Gymnasialjahre. Seine Auszüge und Tagebücher aus jener Zeit zeigen bereits seinen umfassenden Erkenntnisdrang.

Von 1788—1793 studierte er Philosophie und Theologie im Tübinger Stift. Bei seinen Kameraden hieß er der „alte Mann"; doch soll er für die französische Revolution sich begeistert haben und ein eifriger Redner für Freiheit und Gleichheit gewesen sein. Der Hauptgegenstand seines Nachdenkens aber wurde das Christentum. Mit seinem Stubenkameraden Hölderlin verband ihn innige Freundschaft: Liebe zum Griechentum und Neigung zum Pantheismus hegten beide.

Von 1793—1800 ist Hegel Hauslehrer gewesen. Zunächst drei Jahre lang in einer Berner Aristokratenfamilie. Politische, geschichtliche und insbesondere religionsphilosophische Studien beschäftigten ihn. Umfangreiche, noch erhaltene Handschriften geben davon Zeugnis. In ihnen treten stark mystische Neigungen hervor, die zeitlebens in Hegel trotz seiner nüchtern logischen Natur wirksam blieben. Anfang 1797 tritt er eine Hauslehrerstelle in Frankfurt a. M. an, die ihm Hölderlin verschafft hatte. Unter dem Einfluß Schellings, mit dem er seit der gemeinsamen Studienzeit in Briefwechsel stand, gestaltete sich die Grundlage seines philosophischen Systems aus: die Welt eine Entwicklung und Selbsterfassung des Geistes. 1801 habilitierte er sich in Jena, wo er mit Schelling das „Kritische Journal für Philosophie" herausgab. 1807 erschien die „Phänomenologie des Geistes". Im gleichen Jahre sah sich Hegel genötigt, seines Unterhalts wegen Redakteur einer Bamberger Zeitung zu werden. Durch Einfluß seines Freundes Niethammer,

der damals das bayerische Schulwesen im Sinne des Neuhumanismus umgestaltete, wurde er Rektor des Gymnasiums zu Nürnberg (1809). Die acht Jahre seiner dortigen Wirksamkeit waren arbeitsvoll, fruchtbar und glücklich. 1812 erschienen die beiden ersten Teile, 1816 der dritte Teil seiner „Logik". Damals folgte er einem Ruf nach Heidelberg, das er 1818 mit Berlin vertauschte. 1821 erschien seine „Rechtsphilosophie". Der preußische Kultusminister von Altenstein (ein Anhänger Steins und Fichtes) wollte der burschenschaftlichen Bewegung mit ihrem vorzeitigen Eingreifen in die praktische Politik und ihrem leidenschaftlichen Verfolgen allzu unbestimmter Ziele entgegentreten nicht sowohl durch Gewalt als durch Wissenschaft und Bildung. Besonders geeignet erschien ihm dazu eine Philosophie, die imstande wäre, den Entwicklungsgang der Welt, zumal der politischen und sittlichen Welt, zum Verständnis zu bringen. Das erhoffte er von Hegels System, in dessen Mittelpunkt ja der Gedanke der geistigen Weltentwicklung stand. Hegel hat in Berlin dreizehn Jahre lang (bis zu seinem Tode 1831) eine tiefgehende und weitreichende Wirksamkeit entfaltet. Auch hohe Staatsbeamte und Offiziere hörten seine Vorlesungen. Die Philosophie Hegels wurde für etwa zwei Jahrzehnte geradezu die preußische Staatsphilosophie. Aber nicht bloß die Gunst der äußeren Umstände war der Grund für die Herrschaft der Hegelschen Philosophie, sondern auch ihr reicher geistiger Gehalt und ihre geschlossene systematische Form.

(Gesamtausgabe der Werke in 18 Bänden 1832—45; Band 19, die Briefe enthaltend, 1887. In der „Philosophischen Bibliothek" (Verlag Meiner, Leipzig) erschienen: die „Enzyklopädie", 2. Auflage 1905, die „Phänomenologie" 1907, die „Rechtsphilosophie" 1911; in der Reclamschen Sammlung die „Philosophie der Geschichte".)

## § 2. Die „Phänomenologie".

In der Vorrede zur Phänomenologie hebt Hegel den Unterschied seiner Philosophie von Schellings Identitätssystem hervor. Schelling faßt das Absolute als qualitätslose Indifferenz, mithin als ein Etwas ohne irgendwelche bestimmte Eigenschaften; dann aber kann die Welt, die doch eine ganz bestimmte Beschaffenheit hat, aus dem Absoluten nicht erklärt werden. „Sein Absolutes für die Nacht ausgeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind — ist die Naivität der Leere an Erkenntnis." Das Absolute muß vielmehr als etwas gefaßt werden, das Unterschiede in sich hat, oder (genauer ausgedrückt): das sich in sich unterscheidet; es muß demnach als selbsttätig gefaßt werden, als Subjekt, das sich selbst entwickelt und in dieser Entwicklung die ganze Wirklichkeit hervorbringt, derart, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist: Geist, absoluter Geist. Der Geist aber, der sich so entwickelt und als Geist weiß, ist Wissenschaft, und zwar die Universalwissenschaft in ihrer vollendeten Gestalt. Man denke sich, alle menschlichen Wissenschaften hätten ihr Ziel, die vollkommene Erkenntnis ihres Gegenstandes, erreicht, und alle Wissenschaften wären

zugleich zu einem allumfassenden System zusammengeschlossen: dann wäre der Inhalt dieser Universalwissenschaft vollständig übereinstimmend mit ihrem Gegenstand, so daß eine Scheidung zwischen Inhalt und Gegenstand und damit zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven ganz überflüssig wäre. Dieses vollendete Wissen aber setzt Hegel mit dem „absoluten Geist" gleich, genauer: mit dem Bewußtsein des absoluten Geistes über sein reines Wesen. Das Selbstbewußtsein dieses Geistes ist zugleich vollendetes Weltbewußtsein; denn außer dem absoluten Geist existiert nichts.

Aber diese Stufe des absoluten Wissens ist das Ziel eines langen Weges, dessen Anfang der Standpunkt des naiven Bewußtseins des Individuums ist, das sich im Gegensatz zu einer objektiven Wirklichkeit weiß. Es ist also verfehlt, in der Philosophie mit dem absoluten Wissen anfangen zu wollen. Wohl mit Beziehung auf Fichtes und Schellings Ausgehen von einer „intellektuellen Anschauung", die zugleich das Selbstbewußtsein des Absoluten enthalten soll, bezeichnet Hegel die „Begeisterung als ungereimt, die wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt und mit anderen Standpunkten dadurch schon fertig ist, daß sie keine Notiz davon zu nehmen erklärt".

Um diesen Fehler zu vermeiden, will Hegel in einer philosophischen Vorbereitungswissenschaft zeigen, wie der Geist sich vom Standpunkt des gewöhnlichen Bewußtseins (und seinem Gegensatz von Subjekt-Objekt) mit innerer Notwendigkeit von Stufe zu Stufe erhebt bis zum „philosophischen" Standpunkt des absoluten Wissens. Diese Stufen sind die Erscheinungen („Phänomene") des Geistes; darum der Titel des Werkes „Phänomenologie des Geistes".

Hegel selbst kennzeichnet sie in der Einleitung zur Logik so: „In der ‚Ph. d. G.' habe ich das Bewußtsein in seiner Fortbewegung vom ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen dargestellt. Dieser Weg geht durch alle Formen der Beziehung des Bewußtseins zum Objekte durch, und hat den Begriff der Wissenschaft zu seinem Resultate."

Der Fortgang des Bewußtseins von der niedersten bis zur höchsten Stufe geschieht durch die immer wieder sich erneuernde Erfahrung, daß der Gegenstand in Wahrheit nicht so ist, wie das Bewußtsein gemeint hat, daß sich also immer wieder ein Widerspruch zwischen dem vom Bewußtsein gebildeten Begriff des Gegenstandes und dem Gegenstande an sich herausstellt. Letzterer könnte aber nicht mit unserem Begriff (der gewissermaßen der Gegenstand „für uns" ist) verglichen werden, wenn er nicht selbst im Bewußtsein wäre. Das Kantische „Ding an sich" im Sinne eines schlechthin Außerbewußten, Ungeistigen ist ein — „Gespenst". Für Hegel ist das Bewußtsein nie eine leere Form, die erst anders woher ihren Inhalt empfängt, sondern es ist erfülltes Bewußtsein, Gegenstandsbewußtsein. Sein Stufengang hat es also immer auch mit Gegenständen zu tun. Unter dem Bewußtsein aber, dessen Weg vom naiven Standpunkt bis zum absoluten Wissen die Phänomenologie darlegt, will Hegel ein allgemeines (fingiertes) Individuum, den selbst-

bewußten Geist überhaupt, verstanden wissen. Das hat zur Folge, daß hier die psychologische Entwicklung des Einzelmenschen und die geschichtliche Entwicklung der Menschheit in eins verschmolzen wird, insofern jenes allgemeine Individuum den Geist jeweils in einem bestimmten Grad seiner geschichtlichen Reife bedeutet. Auch soll diese Stufenleiter keine zeitliche Folge darstellen, womit gegeben ist, daß auch relativ hohe Entwicklungsstufen durch zeitlich weit zurückliegende Erscheinungen veranschaulicht werden. In diesem Ineinander von individualpsychologischer und geschichtsphilosophischer Betrachtung und in dem Gedanken einer Entwicklung, deren Abschnitte aber nicht zeitlich aufeinander folgen, liegen — abgesehen von der oft schwerfälligen und dunkeln Sprache Hegels — die Hauptgründe dafür, daß die Phänomenologie noch viel schwieriger ist als z. B. Kants Kritik der reinen Vernunft.

## § 3. Hegels Logik.

1. **Gliederung von Hegels System.** Die Phänomenologie, die die Stufen des Bewußtseins von der sinnlichen Anschauung bis zu dem absoluten Wissen darlegen soll, ist von Hegel als „Erster Teil des Systems der Wissenschaft" bezeichnet worden. Der zweite Teil enthält das absolute Wissen selbst. Er zerfällt seinerseits in die Logik als Wissenschaft der absoluten „Idee" (das bedeutet bei Hegel: des in der Welt sich selbst verwirklichenden und sich selbst erfassenden göttlichen Geistes), in die Naturphilosophie als Wissenschaft von der Idee in ihrem Außersich- oder Andersein und in die Geistesphilosophie als Wissenschaft von der Idee in ihrem Fürsichsein.

2. **Verhältnis von Hegels Logik zur formalen.** Die Logik behandelt das Denken auf seiner höchsten Entwicklungsstufe als absolutes Wissen. Damit ist gesagt, daß hier nicht das Denken als das psychologische Geschehen in dem einzelnen Menschen gemeint ist mit seinem bloß zufälligen und subjektiv gültigen Inhalte. Vielmehr ist hier das Denken lediglich seinem Inhalt nach gefaßt, und zwar in seiner inhaltlichen Vollendung, wo es mit seinem Gegenstand zusammenfällt. Dieser Inhalt ist die ewige Wahrheit, wie sie „ohne Hülle an und für sich selbst" ist. Die Logik enthält so gewissermaßen „die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes" ist. Was Hegel damit sagen will, wird klarer durch seinen Hinweis auf Anaxagoras. Dieser habe zuerst ausgesprochen, daß der Nus (der Ge-

danke) das Prinzip und das Wesen der Welt sei. „Er hat damit den Grund zu einer Intellektualansicht des Universums gelegt, deren reine Gestalt die Logik sein muß." „Insofern gesagt wird, daß Verstand, daß Vernunft in der gegenständlichen Welt ist, daß der Geist und die Natur allgemeine Gesetze haben, nach welchen ihr Leben und ihre Veränderungen sich machen, so wird zugegeben, daß die Denkbestimmungen auch objektiven Wert und Existenz haben."

Die Logik hat es also nicht mit einem Denken zu tun, das mit unabhängig von ihm bestehenden Gegenständen sich befaßt, denen es sich anschmiegen möchte, sondern es hat seine Gegenstände (als seinen Inhalt) in sich, und damit besitzt es „Wahrheit". (In der Identifizierung von Denkinhalt und Denkgegenstand und in der Leugnung von realen Gegenständen, die als wirkliche Welt unabhängig von der Erkenntnis da sind, zeigt sich Hegels „Idealismus".)

Jener Gegensatz von „Denken" und draußen liegendem „Gegenstand" gilt nur für niedere Bewußtseinsstufen, ebenso mag dort die Meinung herrschen, in der sinnlichen Anschauung des Gegenstandes liege das Kennzeichen der Wahrheit. Aber die Wahrheit ist nichts „Handgreifliches", sondern etwas Gedankliches. Das (reine, absolute) Denken, wie es die Logik behandelt, „enthält den Gedanken, insofern er ebenso sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebenso sehr der reine Gedanke ist". „Nur in seinem Begriff hat etwas Wirklichkeit; insofern es von seinem Begriffe verschieden ist, hört es auf wirklich zu sein, und ist ein Nichtiges; die Seite der Handgreiflichkeit und des sinnlichen Außersichseins gehört dieser nichtigen Sache an." So erklärt sich auch Hegels Wort: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig." Das „Seiende", das „Wirkliche", d. i. der Inhalt und Gegenstand des absoluten Denkens (der „Vernunft"), ist wohl zu unterscheiden von dem „Zufälligen", überhaupt von dem „Daseienden", „Existierenden". Nicht die existierenden Dinge, sondern die „Sache", d. h. der Begriff der Dinge, ist Inhalt und Gegenstand des Denkens. Der Begriff (das Wesen) als ein Allgemeines stellt eine „unermeßliche Abbreviatur" dar, verglichen mit den Dingen in ihrer Einzelheit und Besonderheit, in der sie angeschaut werden. Der Begriff selbst wird nicht angeschaut, sondern

nur im Denken erfaßt. Er ist aber als Denkinhalt nicht etwas nur Subjektives, sondern die an und für sich seiende Sache, der Logos, die Vernunft dessen, was ist, die „Wahrheit" der Dinge, ihr rationaler und damit zugleich ihr wertvoller Gehalt.

Hegels Logik ist also durchaus zu scheiden von dem, was gewöhnlich Logik heißt, nämlich der sog. formalen Logik. Diese ruht auf der Voraussetzung, „daß der Stoff des Erkennens als eine fertige Welt außerhalb des Denkens, an und für sich vorhanden, daß das Denken für sich leer sei, als eine Form äußerlich zu jener Materie hinzutrete, sich damit erfülle, erst daran einen Inhalt gewinne und dadurch ein reales Erkennen werde". Aber diese Auffassung vom Verhältnis des Denkens und seines Gegenstandes entspricht nur der Natur des gewöhnlichen Bewußtseins, sie ist abzulegen, wenn man in die Philosophie eingehen will.

3. **Verhältnis Hegels zu Kant und zur vorkantischen Metaphysik.** Gegen Kants Ansicht, daß man das Erkenntnisvermögen selbst vorher untersuchen müsse, ehe man daran gehe, Gott, das Wesen der Dinge usw. zu erkennen, bemerkt Hegel „Erkennen wollen, ehe man erkenne, ist ebenso ungereimt als der weise Vorsatz jenes Scholastikers, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage".

Auch ihrem Inhalt nach lehnt Hegel Kants Erkenntnistheorie ab; denn auch sie hält an der Voraussetzung fest, daß das Denken bei seinem Formen eines von außen gegebenen Stoffes nicht über sich hinausgelange zum Gegenstand, sondern daß dieser als ein „Ding an sich" schlechthin jenseits des Denkens bleibe. Die Behauptung Kants, daß die Kategorien nicht auf die „Dinge an sich" anwendbar seien, hebt nach Hegel die Wahrheit der Kategorien auf. Mit Recht hat darum nach seiner Ansicht „der konsequenter durchgeführte transzendentale Idealismus das von der kritischen Philosophie noch übrig gelassene Gespenst des Dings an sich" zerstört.

Sind aber die Gegenstände nichts außerhalb des Denkens Liegendes, sondern sein eigener Gehalt, so ist klar, daß die Erkenntnis nicht auf „Erscheinungen" beschränkt bleibt, sondern die „Dinge an sich" erfaßt (wenn man die Gegenstände, die doch dem Denken zugehören, so nennen will).

Hegels Logik teilt sonach mit der alten aprioriſchen Metaphysik die Voraussetzung, „daß das, was durchs Denken von und an den Dingen erkannt werde, das allein an ihnen wahrhaft

Wahre sei; daß die Dinge und das Denken derselben an und für sich übereinstimmen, daß das Denken in seinen immanenten Bestimmungen und die wahrhafte Natur der Dinge ein und derselbe Inhalt sei". Die Logik ist somit nach Hegel zugleich Metaphysik (Seinslehre). Die allgemeinsten Begriffe aber, die Kategorien, sind zugleich die Grundbestimmungen der Wirklichkeit, die realen Gesetze des gesamten Weltprozesses, in dem sich der absolute Geist offenbart und zu seinem Selbstbewußtsein gelangt.

4. **Hegels Methode.** Die Methode, die Hegel in seiner Logik befolgt, ist die dialektische. Schon die Gedankenentwicklung in Fichtes Wissenschaftslehre vollzog sich in den drei Stufen Thesis, Antithesis und Synthesis. Auch Schellings Begriff der Polarität war damit verwandt. (Vgl. oben S. 12 und S. 37 f.) Bei Hegel finden wir die Ansicht, daß sich die Entwicklung des Denkens (und damit zugleich die der Wirklichkeit) vollzieht durch die Stufen der Setzung, Entgegensetzung und der Versöhnung des Widerstrebenden, wobei dieses zugleich „aufgehoben" ist (in dem Doppelsinn, daß es über seine Einseitigkeit erhoben und insofern als Einseitiges beseitigt und dabei doch in seinem positiven Gehalt aufbewahrt und erhalten ist).

Diese drei Stufen entsprechen drei Momenten (Seiten) am Denken: a) der abstrakten oder verständigen, b) der dialektischen oder negativ-vernünftigen, c) der spekulativen oder positiv-vernünftigen. Sie sind nunmehr eingehender zu betrachten.

a) Das verstandesmäßige Denken verhält sich — im Unterschied von der unmittelbaren Anschauung — zu den Gegenständen trennend und abstrahierend. Es hält dabei das abgesonderte Allgemeine in seiner Bestimmtheit und Unterschiedenheit fest. Es vertritt so einseitig die Stufe der „Thesis". Daraus erklären sich auch Vorwürfe wie die, das Denken sei hart und einseitig und führe in seiner starren Folgerichtigkeit zu verderblichen Ergebnissen. Aber das Verstandes-Denken hat sein Recht darin, daß nur durch es und seinen Gegensatz der Identität auf theoretischem wie praktischem Gebiet Festigkeit und Bestimmtheit möglich ist. Bei allem Schließen müssen doch die Begriffe in ihrer Identität festgehalten werden. Auch im Praktischen ist der Verstand nicht zu entbehren. „Zum Handeln gehört wesentlich Charakter, und ein Mann von Charakter ist ein verständiger Mensch, der als

solcher bestimmte Zwecke vor Augen hat und diese mit Festigkeit verfolgt." Ebenso gilt es gegenüber der Fülle möglicher Zwecke sich zu beschränken. „Wer alles will, der will in der Tat nichts und bringt es zu nichts." Ebenso ist der Verstand ein wesentlicher Bestandteil der Bildung. „Ein gebildeter Mensch begnügt sich nicht mit Nebulosem und Unbestimmtem, sondern faßt die Gegenstände in ihrer festen Bestimmtheit, wohingegen der Ungebildete unsicher hin und her schwankt."

Endlich offenbart sich der Verstand in allen Gebieten der gegenständlichen Welt, insofern alle Dinge doch etwas Bestimmtes sind.[7] Der Verstand entspricht sonach auch demjenigen, „was man die Güte Gottes nennt, insofern darunter dies verstanden wird, daß die endlichen Dinge sind, daß sie ein Bestehen haben", daß z. B. die Arten der Tiere und Pflanzen mit allem versehen sind, dessen sie bedürfen, um sich zu erhalten und zu gedeihen. Ähnliches gilt für die Menschen als Einzelne wie als Völker, sofern sie das zu ihrem Bestand und ihrer Entwicklung Erforderliche besitzen. Verstand zeigt sich ferner in der Kunst, sofern die ihrem Begriff nach unterschiedenen Formen des Schönen in ihrer besonderen Weise dargestellt werden; oder sofern z. B. im Drama die einzelnen Charaktere in ihrer Bestimmtheit festgehalten werden. Auf religiösem Gebiet besteht z. B. „der Vorzug der griechischen vor der nordischen Mythologie wesentlich auch darin, daß in der ersteren die einzelnen Göttergestalten zur plastischen Bestimmtheit herausgebildet sind, während dieselben in der letzteren im Nebel trüber Unbestimmtheit durcheinander fließen." Endlich gehört auch zum Philosophieren „Verstand", wenn man nicht beim „Vagen und Unbestimmten" stehenbleiben, sondern „jeden Gedanken in seiner vollen Präzision auffassen muß".

Freilich das Verständige ist nicht ein „Letztes", es ist vielmehr von der Art, daß es, auf die Spitze getrieben, in sein Entgegengesetztes umschlägt.

b) „Das dialektische Moment ist das eigene Sich-Aufheben solcher endlicher Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre

[7] Hier zeigt sich recht deutlich die metaphysische Art von Hegels Logik. Die metaphysische Erörterung über Gegenstände und die logische über Begriffe geht ineinander. Auch Wertgedanken treten im Folgenden hinzu.

entgegengesetzten". „Die Dialektik ist die eigene, wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen (d. i. Begriffe) der Dinge und des Endlichen überhaupt." „Alles Endliche ist dies: sich selbst aufzuheben. Das Dialektische macht daher die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus, und ist das Prinzip, wodurch allein immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit in den Inhalt der Wissenschaft kommt, so wie in ihm überhaupt die wahrhafte Erhebung über das Endliche liegt." Die herkömmliche Logik sagt: „Alles ist mit sich identisch, und nichts widerspricht sich"; die spekulative Logik Hegels erklärt: „Nichts ist mit sich selbst gleich und alles widerspricht sich." An die Stelle des Satzes der Identität setzt Hegel den Gedanken der „Einheit der Gegensätze", einen in der Mystik beliebten Begriff (coincidentia oppositorum; vgl. Cusanus, Bd. I, 4. Aufl., S. 141).

Das Dialektische ist „das Prinzip aller Bewegung, alles Lebens und aller Betätigung in der Wirklichkeit". So sind es z. B. nicht zwei besondere Eigenschaften des Menschen, lebendig und auch sterblich zu sein (wie es der bloße Verstand ansehen würde). „Die wahrhafte Auffassung ist diese, daß das Leben als solches den Keim des Todes in sich trägt, und daß überhaupt das Endliche sich in sich selbst widerspricht und dadurch sich aufhebt." — Der Dialektik entspricht die Vorstellung von der Macht Gottes. Die Dialektik macht sich auf allen Gebieten der natürlichen und geistigen Welt geltend. In jeder Bewegung wird das Sein an einem bestimmten Orte aufgehoben durch das Sein an einem anderen Orte. „Ebenso erweisen sich die physikalischen Elemente als dialektisch." Im Sittlichen „pflegt das Äußerste eines Zustandes oder Tuns in sein Entgegengesetztes umzuschlagen." Man denke an das Wort „summum jus, summa injuria" (d. h. das auf die Spitze getriebene Recht wird schreiendes Unrecht), „Hochmut kommt vor dem Fall"; man denke an das Wechselverhältnis von Despotie und Anarchie, von Schmerz und Freude.

c) Das Spekulative faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf. Das positiv Vernünftige ist daher, obwohl ein Gedachtes und damit Abstraktes, „zugleich ein Konkretes", weil es nicht einfach, sondern „Einheit unterschiedener Bestimmungen" ist. „Mit bloßen Abstraktionen hat es darum überhaupt die Philosophie ganz und gar nicht zu tun, sondern allein mit konkreten Gedanken." (Hegel erkennt hier richtig, daß

es die Bedeutung des Abstrakt-Allgemeinen — z. B. der Naturgesetze — ist, Gesetz für das Wirkliche in seiner konkreten Besonderheit zu sein.)

Das Vernünftige ist nicht bloß für den Philosophen, sondern für alle Menschen vorhanden. Wir sehen ja: „Das abstrakt verständige Denken ist so wenig ein Festes und Letztes, daß dasselbe sich vielmehr als das beständige Aufheben seiner selbst und als das Umschlagen in sein Entgegengesetztes erweist, wohingegen das Vernünftige als solches gerade darin besteht, die Entgegengesetzten als ideelle Momente in sich zu enthalten." Die gewöhnliche Art (des naiven Bewußtseins) vom Vernünftigen zu wissen ist die der „Voraussetzung" (d. i. des unmittelbaren Glaubens und für selbstverständlich Haltens), und das Vernünftige selbst ist „ein Unbedingtes und somit seine Bestimmtheit in sich selbst Enthaltendes". In dieser Art weiß der Mensch von Gott als dem schlechthin durch sich selbst Bestimmten; er weiß von den Gesetzen seines Vaterlandes, insofern „ihm diese als ein Unbedingtes und zugleich als ein Allgemeines gelten, dem er sich mit seinem individuellen Willen zu unterwerfen hat". Und in diesem Sinne ist schon „das Wissen und Wollen des Kindes vernünftig; indem dasselbe den Willen seiner Eltern weiß und diesen will".

Das Spekulative ist nichts anderes als das (positiv) Vernünftige, insofern dasselbe *gedacht* wird. Das Spekulative ist nicht bloß *subjektive* Auffassung, sondern „es enthält jene Gegensätze, bei denen der Verstand stehen bleibt (somit auch den des Subjektiven und Objektiven), als aufgehoben in sich und erweist sich eben damit als konkret und als Totalität". Ein spekulativer Inhalt läßt sich darum auch nicht in einem einseitigen Satz aussprechen. Sagen wir z. B.: das Absolute sei die Einheit des Subjektiven und Objektiven, so wird damit nur die *Einheit* ausgesagt, während in der Tat Subjektives und Objektives nicht nur identisch, sondern auch unterschieden sind. —

Das Gesagte soll veranschaulichen, wie Hegel nach der „dialektischen" Methode seine Logik aufbaut, und wie diese Logik zugleich Metaphysik (genauer deren grundlegender Teil „Ontologie", allgemeinste Seinslehre) ist und ein theologisches Gepräge trägt. Die Gedanken (Kategorien), die er entwickelt, sind ihm zugleich objektive Vernunftverhältnisse, der vernünftige Gehalt der Welt, die überall in gleicher Weise herrschenden Gesetze, die

ebenso für das Gebiet der Natur wie das des Geistes gelten. Wenn es Aufgabe aller Wissenschaften ist, die Vernunft in den verschiedenen Gebieten, die ihre Forschungsobjekte ausmachen, wiederzuerkennen, so zeigt die Logik als grundlegende Wissenschaft, *was* Vernunft ist und wie sie zu finden ist. Sie betrachtet die Wahrheit, wie sie im *abstrakten Denken* sich gestaltet, also nicht *angeschaut* wird (als Natur), noch *sich selbst weiß* (als Geist). Sie ist auch die Wissenschaft von *Gott* (oder der Vernunft, dem „Logos"), sofern derselbe nur als Voraussetzung und Grundlage von Natur und Geist (gleichsam wie er vor der Weltschöpfung ist) betrachtet wird. Man kann auch sagen: die Logik ist die Wissenschaft vom Denken, sofern es noch nicht Wirklichkeit geworden ist.

5. **Gliederung von Hegels Logik.** *Die Logik gliedert sich in drei Hauptteile:* 1. Die Lehre vom *Sein* (dem qualitativen, quantitativen und modalen); 2. die Lehre vom *Wesen*, d. h. dem in allem Wechsel der Bestimmungen beharrenden „wahrhaften" Sein (es zerfällt in „Wesen als solches", „Erscheinung" und „Wirklichkeit")[8]; 3. die Lehre vom *Begriff*. Als Begriff bezeichnet Hegel die höhere Einheit von Sein und Wesen, nämlich das sich ins Sein treibende Wesen, die freie für sich seiende Substanz. a) Der *subjektive* Begriff ist *Begriff* als solcher (der die Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit in sich enthält), sodann *Urteil* (das die Trennung des Begriffs in seine Momente darstellt), endlich *Schluß* (der Urteile einheitlich zusammenfaßt). b) Der Begriff mit den darunter fallenden Denkformen soll zugleich (als *objektiver* Begriff) die Bedeutung realer Verhältnisse haben, so daß wir nur urteilen und schließen, weil (und wie) die Gegenständlichkeit ein Urteil oder ein Schluß ist. Der *objektive* Begriff soll die Momente der mechanischen Ordnung, des chemischen Prozesses und der Teleologie durchlaufen (wobei diese Ausdrücke nicht in speziell naturwissenschaftlicher, sondern in allgemeinerer Bedeutung zu verstehen sind). c) Durch den Begriff des Zweckzusammenhangs (der ebenso das höchste objektive Verhältnis ist wie der Schluß das höchste subjektive) gelangt Hegel zur obersten Kategorie, die zugleich der Inbegriff aller anderen sein soll: der *Idee*. Ihre Momente sind „Leben", „Erkennen" und „absolute Idee". Die letztere ist sich realisierender Endzweck, das eigentliche Absolute. Sie ist auch „Vernunft", und zwar als das Übergehen der Vernunftverhältnisse ineinander, als ihre Dialektik. In der Dialektik der Idee (d. h. in dem Gange der Vernunft) besteht die objektive Logik,

[8] „Wirklichkeit" ist das „Wesen", das mit seiner „Erscheinung" eins ist. Sie wird nach den Momenten: Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung betrachtet.

die wir in der Welt erblicken. Die Wissenschaft der Logik ist nur ein Mitgehen mit dieser Weltlogik. Insofern ist auch die Idee als Absolutes der einzige Gegenstand der Philosophie, den diese nur in den verschiedenen Weisen seines Daseins wieder zu erkennen hat. Der Inhalt der Philosophie ist „die Vernunft als das substantielle Wesen der sittlichen wie der natürlichen Wirklichkeit"; ihre Form ist „die Vernunft als begreifendes Erkennen". Die „bewußte Identität" von Form und Inhalt ist die philosophische Idee. Sie ist freilich verschieden von dem, was man eine „bloße Idee" nennt, was tatsächlich eine subjektive Vorstellung, ein individuelles Meinen ist. Die Philosophie gewährt vielmehr „die Einsicht, daß nichts wirklich ist als die Idee". Es kommt ihr darauf an, „in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen". Denn das Vernünftige (was gleichbedeutend ist mit der „Idee"), indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Existenz übergeht, tritt in einem unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen hervor (die in ihrer Äußerlichkeit nicht selbst Gegenstand der Philosophie sind), und „umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewußtsein zunächst haust, welche der Begriff erst durchdringt, um den inneren Puls zu finden und ihn ebenso in den äußeren Gestaltungen noch schlagend zu fühlen". Die Einheit des Begriffs und seines Daseins, seiner Verwirklichung, ist die Idee. Der Begriff allein ist es, „was Wirklichkeit hat, und zwar so, daß er sich diese selbst gibt. Alles, was nicht diese durch den Begriff selbst gesetzte Wirklichkeit ist, ist vorübergehendes Dasein, äußerliche Zufälligkeit, Meinung, wesenlose Erscheinung, Unwahrheit, Täuschung usf." Der Begriff und seine Existenz sind so gewissermaßen „zwei Seiten, geschieden und einig, wie Seele und Leib". So ist das Dasein des Begriffs sein Körper. „Entspricht der Körper nicht der Seele, so ist es eben etwas Elendes." Die Einheit, die völlige Harmonie, ja Durchdringung von Begriff und Dasein ist die Idee. „Nichts lebt, was nicht auf irgendeine Weise Idee ist." Die Idee ist die „Vernunft" jedes Gegenstandes.

## § 4. Hegels Naturphilosophie.

Die Idee in ihrem „Andersein" oder ihrem „Außersichsein" ist die Natur. In der Natur tritt uns also das Absolute (die Idee) als ein äußerliches Dasein entgegen, und diese Erscheinung ist der Idee eigentlich nicht ganz angemessen. So enthält auch die Natur allenthalben dem Geist fremde Elemente; sie ist gewissermaßen zu ohnmächtig, um überall Vernunft zu zeigen. Darum lassen sich nach Hegel auch nur die allgemeinen Formen und Gesetze aus der Vernunft entwickeln; in allem Besonderen ist die Natur ein Reich der Zufälligkeit. Ihre Hauptstufen sind der mechanische, der physikalische und der organische Prozeß.

Die Stufenfolge der Erscheinungen vom Anorganischen zum Organischen und Geistigen gilt nicht als zeitliche Folge, sondern als ein System, das aus der „Idee" mit (zeitloser, d. h. ewiger) Notwendigkeit hervorgeht. Der Gedanke der Deszendenz im Sinne zeitlicher Entwicklung, den schon Kant als wertvolle Hypothese anerkannt hatte, wird als „nebulose" Vorstellung abgelehnt.

Von einem näheren Eingehen auf Hegels Naturphilosophie können wir absehen, weil er auf diesem Gebiet wesentlich von Schelling abhängig ist, und weil die Verwendung gewaltsamer Analogien, die apriorische Konstruktion und die Mißachtung der empirischen Forschung ebenso deutlich hervortritt. Als Beleg dafür seien nur ein paar Beispiele angeführt. Die Notwendigkeit des Sterbens der Individuen wird daraus logisch abgeleitet, daß der Gattungsbegriff in keinem Individuum vollständig und rein zur Verwirklichung kommt. Daß so das Individuum seinen Zweck, Träger der Gattungsidee zu sein, nicht vollkommen erfüllt: diese seine „Unangemessenheit zur Idee" ist seine „ursprüngliche Krankheit", die wahre Ursache seines Todes. A priori wird „bewiesen", daß es nur sieben Planeten geben könne. Das Organische wird als „absolute Flüssigkeit", das Sein des Organismus als „Reflexion in sich selbst" charakterisiert.

## § 5. Hegels Lehre vom subjektiven Geist.

1. **Die Gliederung der gesamten Geistesphilosophie.** Viel bedeutender als die Naturphilosophie ist Hegels Philosophie des Geistes. Der Geist ist die Idee, die aus ihrem Andersein in sich zurückkehrt; er ist das Bei-(oder-Für-)sich-sein der Idee. Die Philosophie des Geistes gliedert sich in die Wissenschaften:

1. vom subjektiven Geist;

2. vom objektiven Geist, der in menschlichen Gemeinschaften sich offenbart (Rechtsphilosophie, einschließlich Ethik und Philosophie der Geschichte);

3. vom absoluten Geist, der als die Einheit des subjektiven und des objektiven Geistes nur mit sich selbst zu tun hat, indem er

a) sein eigenes Wesen anschaut (Philosophie der Kunst),

b) es vorstellt (Religionsphilosophie),

c) es erkennt (Geschichte der Philosophie).

2. **Gliederung der Lehre vom subjektiven Geist.** Die Lehre vom subjektiven Geist zerfällt in drei Abschnitte:

1. Der Geist muß sich verleiblichen. Er ist insofern Naturgeist oder Seele. Dies ist der Gegenstand der Anthropologie, die also das Seelische betrachtet, sofern es mit dem Körper in engster Beziehung steht.

2. Der Geist unterscheidet sich von seinem Leib und der Außenwelt, er setzt sich so dem Nicht-Ich entgegen; er entwickelt sich aufwärts durch die Stufen: sinnliches Bewußtsein, Wahrnehmung, Verstand, Selbstbewußtsein und Vernunft. Davon handelt die Phänomenologie (die Hegel ja bereits in seinem ersten Hauptwerk dargestellt hat, freilich unter Hereinziehung der Lehre vom objektiven und vom absoluten Geiste).

3. Der Geist entfaltet sich als Vernunft nach der theoretischen und der praktischen Seite, indem er — als erkennender — sich (d. h. Vernunft) im Objektiven findet, und — als wollender — das Objektive vernünftig gestaltet, wodurch er sich mit dem Nicht-Ich versöhnt. Beides bildet den Gegenstand der „Psychologie".

## § 6. Hegels Lehre vom objektiven Geist.

Sie behandelt die Schöpfungen des vernünftigen (d. h. freien) Geistes und damit die Formen, in denen sich die Freiheit im Menschenleben verwirklicht. Die niederste ist das Recht.

1. **Das Recht.** Es schränkt nicht die Freiheit, sondern nur die Willkür ein, es ermöglicht so das gemeinsame Leben der zur Freiheit bestimmten Individuen. Der grundlegende Rechtssatz lautet: Sei eine Person (ein vernünftig wollendes Wesen) und achte alle anderen als Personen! Die Vereinigung zweier Willen zu einem gemeinsamen Willen ist der Vertrag. Alles, was nicht Person ist, ist Sache. Sachen sind nur dazu da, um abhängig von Personen, d. h. ihr Eigentum, zu sein. Es gibt also eigentlich kein Sachenrecht, sondern nur Recht von Personen; andererseits darf nie eine Person als Sache angesehen werden (wie bei der Sklaverei). Neben dem Vertrags- und Eigentumsrecht steht das Strafrecht. Das Unrecht ist Verneinung des Rechts. Die „Negation dieser Negation" ist die Strafe. In ihr erweist sich das Recht als Macht und Wirklichkeit und zeigt das Verbrechen als nichtig. So ist das Wesen der Strafe Vergeltung.[9]

Die Strafe ist nicht nur gegen den Verbrecher gerichtet, sondern ist auch sein eigenes Recht. Er kann verlangen, daß er — eben dadurch, daß man ihn straft — als vernünftiges, freies Wesen geachtet und behandelt werde und nicht wie ein wildes Tier, das man unschädlich macht. — Im Recht verwirklicht sich der freie Wille nach außen, nach innen geschieht dies durch:

2. **Die Moralität.** Zurechenbar sind Handlungen nur, soweit sie gewußt und gewollt sind.[10] Die Beurteilung der Beweggründe ist recht eigentlich das Feld der moralischen Wertschätzung. Es ist falsch, eine widerrechtliche Handlung durch gute Absicht rechtfertigen zu wollen; ebenso, die weltgeschichtlichen Taten großer Männer durch Zurückführung auf selbstsüchtige Beweggründe zu entwerten.

Daß die Pflicht um der Pflicht willen verwirklicht werden müsse, hat Kant richtig gesehen. Aber zwischen dem moralischen Sollen und dem natürlichen Willen mit seinen Trieben kann kein beständiger Kampf herrschen. Ein beständiges Sollen wäre ein beständiges Nichtsein; nun ist es aber gerade ein Grundgedanke Hegels, daß sich die Idee des Guten in der Welt verwirklicht. — Auch die Autonomie Kants verwirft er, falls darunter gemeint ist, daß das Gewissen des Einzelnen darüber entscheide, was gut und böse sei. Das würde (wie Hegel irrig meint) zu völligem Subjektivismus, zu schrankenloser Willkür führen.

Da also das Recht, abstrakt für sich genommen, nur etwas Äußerliches ist und aller Subjektivität entbehrt, und die Moralität für sich in inhaltlosem Subjektivismus sich verflüchtet, müssen beide die Sittlichkeit zur Grundlage und zum Inhalt haben.

3. **Die Sittlichkeit.** Die sittliche Ordnung, wie sie im Allgemeinbewußtsein lebt, kann kein Individuum erfinden und machen, sie kann darum auch nicht von dem Subjekt abgeleitet werden. Die

---

[9] In dieser Grundansicht stimmt mit Hegel die auch heute noch einflußreiche „klassische" Strafrechtstheorie überein, während die „soziologische" Theorie (von Liszt u. a.) in dem Schutz der menschlichen Gesellschaft vor künftigen Verbrechen den Hauptzweck der Strafe sieht, dem sie durch ihre bessernde und abschreckende Wirkung dienen soll. Neben der Strafe werden zu dem genannten Zweck vorbeugende und sichernde Maßnahmen gefordert.

[10] Oedipus z. B. ist tatsächlich Vatermörder, moralisch genommen, ist er es nicht.

Einzelnen finden sich in einen bestimmten sittlichen Geist hineingeboren und von diesem durchdrungen, noch ehe sie darüber nachzudenken beginnen. Der Inhalt des sittlichen Gesetzes beruht auf der Gattungsvernunft, und dies ist auch der Grund, warum es als kategorischer Imperativ schlechthin Gehorsam fordert. Die Formen und zugleich Erzeugnisse dieses sittlichen Geistes sind Familie, Gesellschaft, Staat. Bei der Behandlung der Familie erörtert er auch — in sehr konservativem Sinne — Ehe, Erziehung und Erbrecht. Jede Familie ist eine natürlich-sittliche Einheit; solcher Einheiten aber gibt es viele, die sich auf Grund ihrer Bedürfnisse zueinander gesellen. Damit ist die bürgerliche Gesellschaft gegeben. Ihr durchgängiges Ziel ist gemeinsame Wohlfahrt. Weil der allgemeine Zusammenhang dieser dient, so müssen sich die Einzelnen demselben anpassen, sie müssen ihr Wissen, Wollen und Tun auf allgemeine Weise bestimmen und ihre Besonderheiten abschleifen. Darin besteht die Bildung. Auch die wirtschaftlichen Verhältnisse und ihre Gesetzmäßigkeiten (die „Staatsökonomie"), ferner die Rechtspflege, die soziale Funktion der Polizei und die Bedeutung der „Korporationen" (der Vereinigungen auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiet) behandelt Hegel in diesem Zusammenhang.

Die Vollendung der Sittlichkeit, die konkrete Verwirklichung der sittlichen Idee erblickt er im Staate. Er ist nicht als Mittel anzusehen, welches den Interessen des Einzelnen und der gesellschaftlichen Verbände dient, er ist vielmehr Zweck an sich, ja der höchste aller Zwecke. Aber er schließt als wahrhaft Allgemeines das Einzelne und Besondere nicht aus, sondern ein; er ist so der allgemeine Wille, der die Interessen der Einzelnen in sich trägt, erhält und organisiert, er ist ein sittlicher Organismus. Hegel verwirft darum die revolutionäre Staatslehre eines Rousseau; dieser sieht (im Geiste der mechanisch-individualistischen Staatslehre der „Aufklärung") in dem allgemeinen Willen nur die Summe der Einzelwillen; daher beruht ihm der Staat nur auf einem willkürlichen Vertrag der Individuen. Aber diese Auffassungsweise untergräbt nach Hegel die Autorität des Staates. Nicht minder lehnt er die reaktionäre Staatstheorie der Romantik ab, wie sie Karl Ludwig von Haller in seiner „Restauration der Staatswissenschaft" (6 Bde., 1816—34) vertrat. Danach sind die Fürsten nicht Diener des Staates, sondern seine unabhängigen

Herren und Eigentümer; es besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen Staatsrecht und Privatrecht, und das patriarchalische Regiment ist die von Gott gewollte Ordnung. Vielmehr sieht Hegel nach antiker Auffassung im Staat ein Gebilde der Gattungsvernunft des Menschen, den umfassenden Ausdruck für alle höchsten menschlichen Interessen, die Organisation der gesamten Kulturtätigkeit, die volle Ausprägung des Volksgeistes. Ja, der Staat ist ihm die höchste Erscheinungsform des Geistes, „die Wirklichkeit der sittlichen Idee" und insofern „der Gott auf Erden". Als „die wahre", d. h. einzig vernunftgemäße Staatsverfassung sucht Hegel die konstitutionelle Monarchie zu erweisen. Er ist dabei konservativ gerichtet. Nicht zufällige Augenblicksmehrheiten, nicht die wechselnden Tagesmeinungen sollen an den geschichtlich erwachsenen Staatseinrichtungen rütteln. Wenn die damalige Staatsgewalt gegen die Studenten und Turner vorging und die Presse zu knebeln suchte, so sah Hegel darin nur die Wahrung des Rechts der Vernunft gegen die Anmaßungen des subjektiven Meinens und Beliebens. Aber er ist doch nicht konservativ um jeden Preis. Zwar könnte diese Auffassung nahegelegt werden durch sein bekanntes Wort in der Vorrede seiner Rechtsphilosophie: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig." Aber die „Vernunft" ist für ihn eine Entwicklung, und die Wirklichkeit ist ihm nur insoweit „vernünftig", als sie eine notwendige Stufe dieser Entwicklung darstellt. Nur ungeschichtlichen Radikalismus und den Geist der Revolution will er ablehnen, nicht eine besonnene Fortbildung des im Verlauf der Geschichte Gewordenen. (Wenigstens dürfte dies der leitende Gedanke sein; in der Ausführung überwiegt allerdings die konservative Gesinnung.)

4. **Hegels Geschichtsphilosophie.** Kein einzelner wirklicher Staat stellt die Idee des Staates vollkommen dar. So ist erst die Weltgeschichte die volle Verwirklichung des objektiven Geistes. Das ist der Grundgedanke von Hegels Geschichtsphilosophie. Sie sieht in der Weltgeschichte die Verwirklichung eines Weltplanes, eine Offenbarung Gottes; sie ist insofern eine Theodicee. Der Endzweck des geschichtlichen Geschehens ist die menschliche Freiheit, nicht bloß als Zustand, sondern auch als Bewußtsein von sich selbst. Das Mittel zur Verwirklichung dieses Zweckes ist das ganze Getriebe der menschlichen Bedürfnisse, Triebe,

Leidenschaften, Tätigkeiten, dessen Herausgestaltung dem geschichtlichen Verlauf seinen vollen Zusammenhang gibt. Die objektive Gestalt der Freiheit ist der Staat. „Das ist die List der Vernunft, daß sie die Leidenschaften der Menschen für sich wirken läßt." Die Abschnitte der geschichtlichen Entwicklung sondern sich voneinander durch das Hervortreten einzelner führender Völker, die sozusagen gewisse Entwicklungsstufen des Weltgeistes darstellen, wobei in der Folge die niederen in den höheren „aufgehoben" sind. Als Hauptperioden sieht Hegel an: die orientalische, die griechische, die römische und die germanische. Sie stellen zugleich das Knaben-, Jünglings-, Mannes- und Greisenalter der Menschheit dar. Das letztere ist dabei gefaßt „als die vollkommene Reife des Geistes, in der er nach Vollendung seines Lebenslaufes in sich selbst zurückgeht". Zugleich ist die Weltgeschichte „der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit". Die Orientalen kennen nur einen Freien (den Despoten), die Griechen und Römer einige; wir wissen, daß alle Menschen als Menschen frei sind.

Hegel tritt entgegen der schon bei Plato hervortretenden, auch die Aufklärung und selbst Kant beherrschenden Art nur das Allgemeine zu werten, das Konkrete, Individuelle als das bloß Tatsächliche (Empirische) für wertlos anzusehen (oder nur als Träger allgemeiner Werte mittelbar zu schätzen). Hegel erringt sich den Blick für Wertindividualitäten, für den Wert des Konkreten, Individuellen in seiner Besonderheit und Einmaligkeit. Und während jene abstrakte Wertungsart atomisiert, z. B. die einzelnen Menschen nur als Exemplare der „allgemeinen Menschheit" schätzt, faßt Hegel den konkreten in seiner Beziehung zum ebenso konkreten Ganzen (etwa dem einzelnen Staat in seiner geschichtlichen Besonderheit).

### § 7. Hegels Lehre vom absoluten Geist.

Die Einheit des subjektiven und objektiven Geistes ist der absolute Geist. Er verwirklicht sich in der objektiven Form der Anschauung als Kunst, in der subjektiven des Gefühls und der Vorstellung als Religion und in der subjektiv-objektiven des reinen Denkens als Philosophie. Da in Kunst, Religion und Philosophie der menschliche Geist in unmittelbare Beziehung zum absoluten Geist, d. h. Gott, tritt, so können diese drei Kulturgebiete auch als Religion im weitesten Sinne gefaßt werden.

1. **Hegels Lehre von der Kunst.** Das Schöne (genauer das Kunstschöne oder das „Ideal") ist das Absolute (die „Idee") in sinnlich anschaulicher Erscheinung. Die beiden Elemente des „Ideals" sind also „Idee" und „Erscheinung". Ihr Verhältnis kann ein dreifaches sein:

a) die Idee (d. i. zugleich die Form) ist unbestimmt und strebt nur ihre Verbildlichung an, die Form vermag aber den Stoff nicht völlig zu durchdringen („symbolische" Kunstform des Orients);

b) die Idee ist bestimmt, sie verkörpert sich vollkommen in der Erscheinung des Kunstwerkes („klassische" Kunst der Griechen);

c) die Idee (der geistige Gehalt) überwiegt: die Kunst geht gewissermaßen über sich, über ihr Ideal hinaus („romantische" Kunst der christlichen Zeit).

Das System der Kunst ist dem der angeführten Kunstformen entsprechend; vorzugsweise symbolisch ist die Architektur, da in ihr der geistige Gehalt nur angedeutet ist; klassisch ist die Plastik, welche die geistige Individualität in ihrer sinnlichen Erscheinung voll wiedergibt; romantisch die Malerei, Musik und Poesie. Doch treten im Grunde alle Kunstformen in den einzelnen Künsten auf; so z. B. innerhalb der Architektur die symbolische im Monument, die klassische im Tempel, die romantische im Dom. Die Poesie aber ist die vollkommenste und allseitigste Kunst, die „Totalität" der Kunstformen. Ihre höchste Blüte aber ist für Hegel nicht die romantische „Ironie" mit ihrem willkürlichen Subjektivismus, sondern die Ruhe des Humors, als der frei, aber doch objektiv, über dem Stoffe schwebenden Subjektivität.

Die künstlerische Kraft ist die Phantasie. Zunächst muß der Gegenstand den subjektiven Geist ergreifen. Aber nicht dieses Begeistertsein (sofern es über dunkle Gefühle nicht hinauskommt), sondern das daraus hervorgehende Gestalten in seiner Objektivität beweist wirkliche künstlerische Befähigung, Genialität. Was aus der Eigenheit des Künstlers stammt und die Objektivität seines Schaffens trübt, ist „Manier". „Keine Manier zu haben, war von jeher die einzig große Manier." Auch ist nicht das Unausdrückbare das Vortrefflichste im Künstler: seine Werke sind sein Bestes, was nur im Innern bleibt, das ist er nicht.

2. **Hegels Lehre von der Religion.** So wenig wie die Ästhetik oder Kunstphilosophie die Kunst, so wenig soll die Religionsphilosophie die Religion machen; sie soll vielmehr die vorhandene positive Religion verstehen. Gewiß spielt in ihr auch das Gefühl eine Rolle; nichts kann in uns geistig lebendig werden, was nicht das Gefühl erfaßt. Aber das Gefühl ist für sich ganz subjektiv und individuell, es ist nur ein Zustand des Subjekts, hat eigentlich keinen Gegenstand. So bemerkt Hegel gegen Schleiermacher: Wer sich nur auf sein Gefühl beruft, der ist stehen zu lassen! „Der Mensch, der nur mit dem Gefühl zu tun hat, ist noch nicht fertig, ist ein Anfänger im Wissen und Handeln." Bestünde die Religion lediglich im Gefühl der Abhängigkeit, so müßte der Hund die beste Religion haben. Auf das Gefühl läßt sich „keine Gemeinsamkeit des Bewußtseins" bauen. Das Göttliche will nicht bloß gefühlt, sondern als äußerer Gegenstand angeschaut werden. Das leistet der Religion die Kunst. Aber hier bleibt noch Zweiheit zwischen Objekt und Subjekt. Die Religion fordert deren Einheit, also Verinnerlichung des Objekts, Vergeistigung der Anschauung. Das religiöse Bewußtsein wird so zur Vorstellung, die freilich über das Sinnlich-bildliche nicht hinauskommt und mannigfache Widersprüche in sich birgt, um deren Aufdeckung sich die „Aufklärung" bemüht. Doch bleibt von diesen Zweifeln ein Objekt unberührt, das „ungeheure", absolute Objekt, Gott selbst. Die volle Hingabe an ihn ist Glaube. Darin verliert das Individuum sein Fürsichsein, es geht auf in Gott. Unser Leben in Gott ist dabei Gottes Leben in uns. Nach Art der Mystiker betont Hegel, ohne unseren Glauben wäre Gott gar nicht Gott. Er führt dabei Eckarts Wort an: „Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht; wenn ich nicht wäre, wäre er nicht." Der Glaube ist der Kern des Kultus. In ihm vereinigt sich Hingabe von seiten Gottes, d. h. „Gnade", und von seiten des Menschen, d. h. „Opfer". Diese Hingabe des Menschen an Gott verwirklicht sich in vollkommenster Form in der Mitarbeit an sittlichen Gemeinschaften, vor allem an dem Staat. Wird eine Kirche selbst zum staatenähnlichen Gebilde, so kann sie freilich zum Staate in einen unaufhebbaren Gegensatz geraten, der dadurch nicht aufhört, daß er möglichst verhüllt wird. So bemerkt Hegel am Schlusse seiner Geschichtsphilosophie: „Hier

muß nun schlechthin ausgesprochen werden, daß mit der katholischen Religion keine vernünftige Verfassung möglich ist."

Der Glaube entsteht im Einzel-Bewußtsein durch die natürlichste aller Autoritäten: den Familien- und Volksgeist. Der Einzelne mag sich auf seine Selbständigkeit noch so viel einbilden, er kann diesen Geist nicht überfliegen; denn er bildet seinen eigentlichen Gehalt, seine Geistigkeit selbst.

Die Religion *entwickelt* sich im Verlaufe der Menschheitsgeschichte. Auf der ersten Stufe wird Gott gefaßt als absolute Naturmacht oder Natursubstanz, der gegenüber sich der Mensch völlig unfrei oder nichtig weiß; so in den Religionen der Chinesen und Inder. Auf der zweiten Stufe erscheint die Gottesidee im Übergang von der Substantialität zur geistigen Individualität; so bei den Persern, Syrern, Ägyptern. Auf der dritten Stufe, wo Gott als geistige Individualität und freie Subjektivität gefaßt wird, steht die jüdische Religion (der Erhabenheit), die griechische (der Schönheit) und die römische (der Zweckmäßigkeit). Die höchste Stufe stellt die absolute oder christliche Religion dar. Hier wird Gott als das gefaßt, was er ist: als absoluter Geist. Sofern Gott die ewige Idee an und für sich ist, ist er der Vater; sofern er in die Endlichkeit der Natur und des Geistes eingegangen ist und sofern er damit „für anderes" im Bewußtsein und im Vorstellen existiert, ist er der „Sohn"; indem er die gläubige Gemeinde durchwaltet, die sich zu Gott hinwendet und sich mit ihm versöhnt, ist er der „Geist". Der Gegenstand des geistigen Glaubens ist für Hegel nicht der zeitliche (geschichtliche) Christus, sondern der ewig gegenwärtige. Das ist die Gemeinde selbst, das Reich Gottes auf Erden, dessen Bürger eins sind in Glaube und Liebe. Ihm anzugehören ist die ewige Bestimmung des Menschen und zugleich sein „ewiges" Leben (das nicht als künftiges zu fassen ist). Nicht bloß die Dreieinigkeit, auch andere christliche Lehren sucht Hegel spekulativ zu deuten, nicht ohne Gewaltsamkeit und unter Umbildung in monistischem Sinne. Dabei hielt er sich aber für einen gläubigen „lutherischen Christen".

3. **Hegels Lehre von der Philosophie.** Die absolute Idee, welche in der Kunst „angeschaut", in der Religion „vorgestellt" wird, gelangt in der *Philosophie* zur höchsten, der „*begrifflichen*" Auffassung. Die Philosophie ist so die sich

denkende Idee, die sich wissende Wahrheit, die sich selbst begreifende Vernunft. Sie hat also denselben Inhalt wie Kunst und Religion, nur die geistige Form ist verschieden. Die vielen Philosophien, die die Geschichte aufweist, sind die Entwicklungsstufen der (einen und allumfassenden) Philosophie. Die Geschichte der Philosophie als abschließender Teil des Hegelschen Systems stellt sich darum nicht die Aufgabe, die Ansichten der einzelnen Philosophen zu erzählen und festzuhalten, wie sie dazu gekommen sind, sondern sie hat die innere sachliche Notwendigkeit der einzelnen philosophischen Systeme darzutun. Diese Notwendigkeit beruht darauf, daß die einzelnen Systeme einerseits den Kategorien der Logik (die ja den Inhalt der absoluten Idee in abstrakter Form darstellen) entsprechen sollen (so z. B. die Philosophie der Eleaten, des Heraklit und der Atomistiker dem reinen „Sein", dem „Werden" und dem „Fürsichsein"). Andererseits soll jedes System den gesamten Kulturinhalt seiner Epoche widerspiegeln. Die Philosophie steht so in engstem Zusammenhang mit dem Zeitalter, dem Zeitgeist, aus dem sie hervorgeht. Aber indem sie den Zeitgeist erkennt und ausspricht, bringt sie ihn gewissermaßen zur Selbsterkenntnis. Die Philosophie hat also das Gewordene zu begreifen; sie hat nicht darüber zu belehren, wie die Welt sein soll. Dazu würde sie immer zu spät kommen. „Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat." „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug."

„Wahr" ist jedes philosophische System insoweit, als es ein Moment des Geistes (nach seinem ewigen Gehalt und nach seiner zeitlichen Entwicklung) zum Ausdruck bringt; unwahr ist es, sofern es diesen Teilbestand einseitig festhält und darin die ganze Wahrheit zu haben glaubt. In seinem System erblickt Hegel den Abschluß der Entwicklung, sofern es alle früheren Philosophien als „aufgehobene" Momente in sich enthalte und das absolute Selbstbewußtsein der „Idee" (d. h. Weltvernunft) darstelle.

## § 8. Würdigung der Philosophie Hegels.

1. Wie schon bei Fichte und Schelling, so ist auch bei Hegel die Vermischung von logisch-erkenntnistheoretischer und metaphysischer Betrachtung dasjenige, was grundsätzliche Bedenken gegen das ganze System erregen muß. Gewiß ist es billigenswert, daß er die Denkinhalte nicht bloß in der Weise der formalen Logik nach ihren Bestandteilen und ihrer Widerspruchslosigkeit untersucht, sondern auch ihre Bedeutung für die Denkgegenstände beachtet. Aber deshalb dürfen doch nicht Inhalte und Gegenstände und die Beziehungen logischer und gegenständlicher (zumal realer) Art für dasselbe gehalten werden. Zwei entgegengesetzte Begriffe (wie „Sein" und „Nichtsein") beeinträchtigen sich nicht in ihrer Geltung, heben sich nicht auf: zwei entgegengesetzte reale Kräfte können sich in ihrer Wirkung aufheben. Gedanken (als Inhalte betrachtet) können im Verhältnis von (logischem) Grund und Folge stehen, aber sie sind keine realen Ursachen. Das können sie nur sein, sofern sie als wirkliche Denkvorgänge in wirklichen Menschen sich vollziehen.

2. Es findet sich bei Hegel, abgesehen von der allgemeinen Gleichsetzung von Inhalten und Gegenständen des Denkens, auch im besonderen die Vermischung von logischer (d. i. inhaltlicher) und psychologischer Betrachtung. So wenn der (zeitlose) Gehalt der Wissenschaften und der Philosophie zugleich als ein zeitlich verlaufendes Denkgeschehen, und wenn der Inhalt einer umfassenden Erkenntnis zugleich als Selbstbewußtsein eines Geistwesens erscheint, das alle Wirklichkeit als seinen Denkinhalt in sich trägt. Ferner: nicht „Begriffe" nach ihrem logischen Gehalt „schlagen ineinander um", sondern denkende Menschen sehen sich sachlich aufgefordert, von einem Begriff zu einem damit in Beziehung stehenden überzugehen und schließlich die Einseitigkeiten solcher Begriffe unter einem höheren Gesichtspunkt zu vereinigen.

3. Eine weitere durchgehende Vermischung, die entschieden abzulehnen ist, ist die von Sein und Wert. Sie findet statt, wenn das „Vernünftige" und das „Wirkliche" gleich gesetzt werden, und wenn daraus gefolgert wird, daß das Böse, der Irrtum und alles, dessen Bestand „verkümmert", „vergänglich" und „zufällig" ist, — keine „Wirklichkeit" habe.

Das Hegelsche System soll die Welt in ihrem Dasein erklären und zugleich in ihrem Wert und Sinn deuten. Macht man aber mit dem Satz, daß alles Wirkliche „vernünftig" (d. h. wertvoll) sei, Ernst, so hört damit jeder positive Wert für uns auf, weil ein solcher nur im Gegensatz von Wertlosem und Wertwidrigem uns zum Bewußtsein kommt.

Ferner ist anfechtbar, daß Hegel trotz eines gewissen Drängens zum Konkreten vielfach nur dem Allgemeinen, nur dem, was sich begrifflich fassen und (wie er meint) a priori ableiten läßt — Wirklichkeit zuspricht. Bei seinem einseitigen Rationalismus ist ihm nur das Allgemeine und logisch Ableitbare wertvoll und eben darum auch nur dies „wirklich". So kommt er zu dem Satze: „Nur in seinem Begriffe hat

Etwas Wirklichkeit; insofern es von seinem Begriffe verschieden ist, hört es auf, wirklich zu sein, und ist ein Nichtiges; die Seite der Handgreiflichkeit und des sinnlichen Außersichseins gehört dieser nichtigen Seite nicht an."

Damit wird tatsächlich der ganze Bereich der Erfahrung mit seiner Besonderheit und Zufälligkeit zu etwas Nichtigem, Unwirklichem herabgesetzt. Die äußere und innere Wahrnehmung und damit die Erfahrung wird in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis der Wirklichkeit verkannt: die menschlichen Begriffe werden zum einzigen Kennzeichen dafür, was als wirklich zu gelten habe.

Gewiß mag es als erstrebenswertes Ziel für alle menschliche Forschung gelten, eine so vollkommene Erkenntnis der gesamten Wirklichkeit zu haben, daß alles Einzelne in seiner Notwendigkeit innerhalb des großen Zusammenhangs dargetan werden kann. Jedoch zunächst bleibt es fraglich, ob dies Ziel ein gültiges Ideal, ob die Wirklichkeit so durchaus rational ist, daß ihre völlige Erkenntnis ein Gedankensystem ergäbe, in dem alles aus einem obersten Begriff deduziert werden könnte. Aber auch wenn man diesem Ideal seine Berechtigung einräumte und die Bedenken gegen Hegels „dialektische" Art der Ableitung[11] unterdrückte, so wäre doch nicht zu verkennen, daß das tatsächliche menschliche Wissen unendlich weit von diesem Ziel entfernt ist. Wenn aber ein Philosoph dennoch es unternimmt, sich auf den Standpunkt des vollendeten, „absoluten" Wissens zu stellen, so wird er von hier aus sein System nur dadurch gestalten können, daß er die mißachtete Erfahrung in verschwiegener Form allenthalben hereinnimmt und ihre Lücken durch willkürliche Konstruktionen ausfüllt; und dabei wird er doch nur durch künstliche und gewaltsame Deduktionen eine scheinbare Geschlossenheit seines Systems erreichen.[12] Alle diese Mängel weist Hegels System auf. Besonders deutlich treten sie hervor an seiner Naturphilosophie, aber auch die Begriffsentwicklungen seiner Logik sind durchaus nicht immer logisch zwingend[13]; in seiner Staatsphilosophie ist bei aller scheinbaren Deduktion unverkennbar sein Erfahrungswissen um den damaligen preußischen Staat und seine Vorliebe für ihn von maßgebendem Einfluß; in der Philosophie der Geschichte führt die (in ihrer

[11] Scharfe Kritik an Hegels dialektischer Methode übte Adolf Trendelenburg, † 1872 (der seinerseits an Aristoteles anknüpfte) in seinen „Logischen Untersuchungen" (1840).

[12] Man versteht so Nietzsches Wort: „Ich mißtraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit."

[13] So wird z. B. der Begriff des „Seins" durchaus nicht in den Begriff des „Nichts" umschlagen oder gar mit ihm identisch sein (wie das im Anfang der „Logik" deduziert werden soll). In dem Begriff des reinen Seins wird eben von allen Unterschieden des Seienden abstrahiert, in dem Begriff des Nichts aber wird die Abstraktion noch weitergeführt, sofern auch das Sein noch weggedacht wird.

Berechtigung fragliche) Absicht, eine innere Notwendigkeit der Entwicklung, einen „Sinn" der Geschichte zu erweisen, vielfach zu einer Vergewaltigung der Tatsachen oder zu Scheindeduktionen[14]; in der Religionsphilosophie findet neben der spekulativen Deutung der Dogmen (die doch mehr oder minder willkürlich ist) die historisch-kritische Erforschung ihres Entstehens und ihrer Entwicklung keine Stelle.

5. Wie bedeutsam auch der Entwicklungsgedanke für dieses System ist, seine Bedeutung wird doch dadurch beeinträchtigt, daß logische und zeitliche Entwicklung vielfach nicht klar geschieden werden, und daß für Hegel der Nachdruck durchaus auf der logischen Entwicklung liegt. So verwirft er z. B. auch den Deszendenzgedanken. Sodann hat für Hegel, soweit er die zeitliche Entwicklung berücksichtigt, diese eigentlich keine Zukunft, sondern nur eine Vergangenheit. Das in seiner Gegenwart Verwirklichte, die christliche Religion und Sittlichkeit, die konstitutionelle Monarchie, das eigene philosophische System sind für Hegel absolute Höhepunkte der Entwicklung. So schlägt dieses Entwicklungssystem selbst in seinen Gegensatz, den Konservatismus, um.

Hegels Überzeugung, im Besitz der absoluten Wahrheit zu sein (die dem Geist seines Entwicklungssystems widerstreitet), steht in ungünstigem Gegensatz zu der Bescheidenheit und Besonnenheit Kants, der dem Absoluten auf theoretischem wie praktischem Gebiet nur die Bedeutung einer „regulativen Idee", eines nie völlig erreichten Zieles, zuerkennt.

Damit kommt Hegel zu einem harten und unduldsamen Absprechen über abweichende Ansichten, in denen er nur subjektives, willkürliches Meinen, „seichtes Räsonnieren" sieht. Eng damit hängt zusammen, daß er es entschieden abweist, das sittliche und politische Handeln durch die subjektive Überzeugung vom Rechten, durch das Gewissen des Einzelnen, lenken zu lassen. Indem er hiervon nur subjektive Willkür befürchtet und das Individuum anweist, sich der bestehenden Sittlichkeit, dem wirklichen Staat einfach zu beugen, wird er tatsächlich doch zu einem Befürworter der absoluten Autorität und der Reaktion. Damit ist die Autonomie im Sinne Kants preisgegeben, und die Gleichsetzung von „Wirklich" und „Vernünftig" führt dazu, jedes Weiterstreben, jeden Fortschritt im Keime zu ersticken — wenn auch dies von Hegel selbst nicht gewollt ist.

Mag Hegel also noch so sehr auf allen Gebieten die Entwicklung anerkennen, in seinem eigenen System erscheint diese Entwicklung als zu ihrem Abschluß gekommen. Seine Philosophie weist nicht vorwärts, sondern rückwärts. Sie ruft auch den Einzelnen nicht auf zum Selbstdenken, zur Kritik und zu kraftvoller Mitarbeit an der Kulturentwicklung; sie wertet einseitig das Gewordene und lehrt den Einzelnen sich diesem als dem objektiv Gültigen zu beugen; sie trägt einen durchaus konservativen Charakter; sie ist wirklich die Philosophie eines „alten Mannes".

[14] Z. B. wenn es heißt: „Die Menschheit bedurfte des Schießpulvers und alsbald war es da."

6. Trotz alledem soll aber nicht verkannt werden, daß Hegel für das philosophische Erfassen des Geisteslebens und seines geschichtlichen Werdens Großes geleistet hat. Die Aufgabe, ein System der Kategorien zu entwickeln, ist in viel umfassenderem Maße in Angriff genommen als z. B. bei Kant, mag auch die Art, wie die Begriffe in Beziehung gesetzt werden, um überall den gleichen dreigliedrigen Aufbau zu erreichen, oft künstlich und willkürlich sein. Insbesondere erscheint die Würdigung des sittlichen Volksgeistes und seiner Verkörperung im Staate gegenüber der formalistischen Betrachtungsweise des Ethischen bei Kant als ein bedeutsamer Fortschritt; nicht minder seine Erkenntnis der sittlichen und kulturellen Bedeutung des Staates gegenüber dem äußerlich-juristischen Staatsbegriff der Aufklärung (Sicherung einziger Zweck des „Nachtwächters" Staat), wie ihn noch Wilhelm von Humboldt („Grenzen der Wirksamkeit des Staates" 1792) und anfangs auch Fichte vertrat. Für eine zusammenfassende philosophische Behandlung der geistigen Entwicklung auf allen Kulturgebieten hat er ebenfalls wertvolle Leitgedanken aufgestellt, die als Hypothesen und Gesichtspunkte für die Erfahrungswissenschaft zum Teil heute noch von Wert sind, wenn sie auch als Sätze eines aprioriſchen Wissens von angeblich absoluter Gültigkeit nicht anerkannt werden. In seiner Lehre vom „objektiven" und „absoluten" Geist hat Hegel das Wesen der Kulturarbeit treffend gezeichnet. Es handelt sich in ihr um die Verwirklichung von Wertideen, die als etwas objektiv oder absolut Gültiges dem Individuum zum Bewußtsein kommen und an es sachliche Forderungen stellen, denen es seine individuell-subjektiven Begehrungen unterordnen soll. Hochbedeutsam ist auch, daß er die abstrakte Wertungsart der Aufklärung und Kants überwindet und Einzelne wie Gemeinschaften in ihrer konkreten Gestaltung zu schätzen weiß. So hat Hegel eine heute noch beachtenswerte Kulturphilosophie geschaffen, an die Windelband und Rickert in der Gegenwart vielfach angeknüpft haben. (Vgl. Band IV dieser Philosophie-Geschichte.) Endlich ist der Grundgedanke des Systems, die Welt zu deuten als Entwicklung eines geistigen Wesens, auch für eine Metaphysik auf prinzipiell anderer, nämlich empirischer, Grundlage durchaus ernst zu nehmen.

## § 9. Nachwirkungen Hegels.

1. **Herrschaft des Hegelschen Systems.** Hegels Philosophie ist in dem Zeitraum von etwa 1820 bis 1840 die herrschende in Deutschland gewesen. Sie hat auf Wissenschaft (besonders Geschichtswissenschaft) und Kunst, auf das religiöse und politische Leben tiefgehenden Einfluß geübt. Manche ihrer Grundgedanken sind so auch in die allgemeine Bildung eingedrungen. Uns erscheint diese weitreichende Wirkung zunächst schwer verständlich, denn Hegels Werke stellen an den Leser sehr hohe Anforderungen,

teils durch ihren Gedankengehalt selbst, teils durch die schwerfällige, dunkle Darstellung und die ungewohnten Ausdrücke. Aber dieses System in seiner imponierenden Geschlossenheit und überlegenen Ruhe bot der Zeit wirklich einen reichen geistigen Gehalt; die Begünstigung der Hegelianer durch die Regierung trug auch dazu bei, diese Philosophie bekannt zu machen. Endlich waren die damaligen Gebildeten wohl noch mehr geübt im abstrakten Denken, und die literarisch-philosophischen Interessen beherrschten sie noch fast ausschließlich. Erst im Verlauf des neunzehnten Jahrhunderts sind diese durch naturwissenschaftlich-technische, politische und wirtschaftlich-soziale zeitweise in den Hintergrund gedrängt worden.

2. **Wirkung auf dem Gebiete der Philosophie.** Es soll hier nicht die lange Liste der Philosophieprofessoren aufgezählt werden, die im Geiste Hegels lehrten und schrieben. Hervorgehoben sei nur, daß er besonders anregend auf die Geschichtsschreibung der Philosophie gewirkt hat. Joh. Eduard Erdmann in Halle (1805—92), Eduard Zeller in Berlin (1814—1908), Kuno Fischer in Heidelberg (1824—1907) sind hier zu nennen. Auch darin bekundet sich der wesentlich nach rückwärts auf das Gewordene gerichtete Charakter des Systems.[15]

Wenn Hegel aber gemeint hatte, in seiner Philosophie die widerstrebendsten geistigen Richtungen versöhnt und in einer umfassenden höheren Einheit aufgehoben zu haben, so zeigte sich im weiteren Verlauf, daß diese Ausgleichung der Gegensätze nicht von Dauer war. Der geistige Reichtum des Systems bekundete sich aber auch noch in seinem Zerfall; denn die Vertreter ganz entgegengesetzter Anschauungen beriefen sich auf Hegel und entlehnten seiner Philosophie geistige Waffen.

3. **Wirkung Hegels auf politischem und sozialem Gebiet.** Das gilt zunächst für das politische Gebiet. Hier wurde auf der einen Seite Hegel geradezu als der Philosoph der „Restauration"

[15] Übrigens beschränken sich dessen Wirkungen durchaus nicht auf Deutschland; auch in England, Amerika, Frankreich und besonders in Italien sind sie leicht nachweisbar, und sie können bis zur Gegenwart verfolgt werden. In Deutschland war Hegels Philosophie seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ziemlich allgemeiner Mißachtung verfallen; aber sie hat in der Gegenwart wieder stark an Geltung gewonnen, besonders in der sog. Badener und Marburger Philosophenschule. (Vgl. Band IV.)

angesehen, der den damaligen preußischen Staat und das System der hl. Allianz als das Vernünftige und Berechtigte logisch bewies. Wenn andererseits Hegel den „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit" als durchgehendes Prinzip der geschichtlichen Entwicklung aufstellte, so gab er damit der liberalen Opposition eine sehr geignete Parole an die Hand. In diesem Sinne haben an Hegel angeknüpft Arnold Ruge und Theodor Echtermeyer, als sie im Jahre 1838 die „Halleschen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst" begründeten. In dieser vortrefflich geleiteten Zeitschrift wurden die Zustände in Staat und Kirche, Literatur und Kunst, Universität und Wissenschaft in liberalem, fortschrittlichem Geist beurteilt. Besonders Bedeutungsvolles leisteten diese Jahrbücher im Verlauf des scharfen Streites zwischen dem Staat und der katholischen Kirche, der 1837 in Preußen wegen der Mischehen ausgebrochen war. Das ungeschickte, gewaltsame Vorgehen der Staatsregierung war im Grunde nur der ultramontanen Richtung im deutschen Katholizismus förderlich, die durch die Romantik erstarkt war und die in Josef Görres einen beredten Vorkämpfer fand. Damals ließen die Herausgeber der Halleschen Jahrbücher eine Reihe von Aufsätzen erscheinen unter der Überschrift: „Der Protestantismus und die Romantik". Darin suchten sie die rückläufigen Bestrebungen der Romantik mit Hilfe der Hegelschen Philosophie zu überwinden.

Von seinem Ursprung aus der Aufklärung haftete dem Liberalismus ein individualistischer Charakter an. Hegel gerade hatte seinen Zeitgenossen das über die Individuen übergreifende Gesamtleben der menschlichen Gemeinschaften, besonders des Staates, zum Bewußtsein gebracht. Es darf mit auf seinen Einfluß zurückgeführt werden, wenn sich nunmehr bei Vertretern liberaler Ideen wie Heine, Börne, Gutzkow neben den individualistischen sozialistische Gedankengänge finden.

Auch Ferd. Lassalle (1825—64) ist, wenngleich von französischen Sozialisten beeinflußt, doch hauptsächlich von Hegel abhängig. Das zeigt sein Werk über die „Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos" (1858), den auch Hegel besonders geschätzt hatte. Im „System der erworbenen Rechte" (1861) will er Hegels Rechtsphilosophie fortentwickeln.

Der geistige Vater der Sozialdemokratie, Karl Marx (1818 bis 1883; „Das Kapital" 3 Bde., 1867—94) sieht in der Hegel-

schen Philosophie die klassische deutsche Philosophie. Den Gedanken einer innerlich notwendigen, gewissermaßen „dialektischen" Fortentwicklung wendet er vor allem auf die wirtschaftlichen Verhältnisse an. Dabei verkehrt er aber Hegels Grundansicht in ihr Gegenteil: nicht „Ideen" bestimmen nach Marx das wirtschaftliche „Sein", sondern dieses bestimt die „Ideen" (d. h. bei ihm die gesamte Geisteskultur). Der wirtschaftliche Zustand und die ökonomische Gliederung der Gesellschaft bildet also die reale Grundlage, aus der der gesamte Überbau der rechtlichen und politischen Einrichtungen, sowie der religiösen, philosophischen und sonstigen Vorstellungen zu erklären ist (eine Ansicht, die man als „materialistische Geschichtsauffassung"[16] bezeichnet). Der Hegelsche Entwicklungsgedanke wurde in dem Sinne aufgenommen, daß man bestimmt damit rechnete, die wirtschaftliche Entwicklung werde mit kausaler Notwendigkeit zu einer sozialistischen Staats- und Gesellschaftsordnung führen. (Vgl. das von Marx und Engels 1848 verfaßte Kommunistische Manifest. 4. Aufl. von K. Kautsky, 1912.) Friedr. Engels († 1895), Marx' Mitarbeiter, erklärte: Hegel lebt fort in der deutschen Arbeiterpartei, die stolz ist auf einen solchen Ahnherrn.

Seitdem die deutschen Staaten eine Volksvertretung erhalten haben, ist die alt-liberale, aus der Aufklärungszeit stammende Lehre, daß der Staat sich als Rechtsstaat auf die Sicherung seiner Glieder gegen Unrecht zu beschränken habe (vgl. S. 70) abgelöst worden durch den sozialistischen Gedanken (wie wir ihn schon bei Fichte und Hegel finden), daß der Staat als Kulturstaat auf die positive Förderung seiner Angehörigen bedacht sein müsse.

Es ist seltsam, aber nicht unerklärlich, daß der schroffste Gegner dieser Sozialisten, der Vertreter des einseitigsten Individualismus, Max Stirner (1806—56) in seinem Werk: „Der Einzige und sein Eigentum" (1845) ebenfalls an Hegel anknüpft. Noch deutlicher tritt freilich seine Beziehung zu Fichte hervor, sofern er an die Stelle des absoluten Ich das individuelle setzt. Dieses bringt (nach St.s solipsistischer Ansicht) die Welt hervor; und die Welt hat nur der Eigenheit und dem Selbstgenuß des Ich zu dienen.

[16] Mit diesem „historischen Materialismus" verbindet sich gewöhnlich die von dem englischen Sozialisten Robert Owen († 1858) aufgestellte (deterministische) „Milieutheorie", die August Bebel einmal so formuliert hat: „Was einer ist, das hat die Gesellschaft aus ihm gemacht."

4. **Hegels Wirkung auf religiösem Gebiet.** Noch früher als auf politischem und wirtschaftlichem Gebiet sind auf dem religiösen die von Hegel versöhnten Gegensätze wieder in erbitterten Kampf geraten. Gerade die unmittelbaren Nachfolger Hegels in Berlin hatten sein System ganz mit dem positiven Protestantismus in Einklang zu bringen gesucht. Aber die Vorkämpfer der damaligen Orthodoxie, vor allem Ernst Wilhelm Hengstenberg in seiner „Evangelischen Kirchenzeitung" (seit 1827), wollten von diesem Bund der Philosophie mit der Theologie nichts wissen. Sie sahen darin nur verwerflichen Rationalismus und bekämpften diese Hegelsche Vermittlungstheorie ebenso entschieden wie die Nachzügler der Aufklärungstheologie und die Anhänger Schleiermachers. Wir haben bereits gesehen, daß unter Friedrich Wilhelm IV. diese durch die romantische Zeitrichtung gestärkte Orthodoxie auch von oben her entschieden begünstigt wurde, und daß man Schelling zur Bekämpfung des Hegelschen Geistes nach Berlin berief. Daß nicht minder der erstarkende Katholizismus Hegels Philosophie als ketzerisch ablehnte, ist selbstverständlich.

Aber auch von manchen fortschrittlich gesinnten Anhängern Hegels wurde die von ihm gelehrte Versöhnung von Glauben und Wissen wieder in Frage gezogen.

Hegel hatte ja, wie kein Philosoph vor ihm, die Notwendigkeit der Entwicklung alles Menschlichen gelehrt. Hinsichtlich der christlichen Dogmen der Dreieinigkeit, der Gottmenschheit u. a. war es ihm freilich nur darauf angekommen, ihren „ewigen" Wahrheitsgehalt, ihren wertvollen Sinn festzustellen. (Der klassische Vertreter der an Hegel anknüpfenden spekulativen Dogmatik ist der Züricher Theologieprofessor A. E. Biedermann 1819—85, „Christliche Dogmatik" 1869. 2. Auflage. 1884 f.) Aber neben dieser spekulativen Umdeutung der Glaubenslehre mußte sich doch auch die historisch-kritische Frage erheben: wie haben sich diese Dogmen geschichtlich entwickelt? — wie sind insbesondere die Berichte der Evangelien über Jesus zustande gekommen?

Die Beantwortung dieser Frage unternahm die — stark von Hegel beeinflußte — Tübinger Theologenschule. Ihr Begründer ist Ferdinand Christian Baur (1792—1860), ihr bekanntester Vertreter David Friedrich Strauß (1808—74). Sein Hauptwerk „Das Leben Jesu" 1835/36 hatte eine gewaltige Wirkung. Trotz seines gelehrten Charakters und seines Umfanges (von zwei starken Bänden) erlebte es bis 1840 bereits vier Auflagen, und es rief eine ganze Literatur von meist gegnerischen Schriften hervor.

Schon die Rationalisten der Aufklärungszeit hatten in Jesus einen bloßen Menschen gesehen. In den Wunderberichten erblickten die Radikaleren wie Reimarus absichtliche Erfindungen; die Gemäßigteren suchten die Wunder in oft künstlicher und gewaltsamer Weise als natürliche Vorgänge zu deuten.

Auch Strauß erklärt Jesus für einen bloßen Menschen mit der Begründung (die ganz im Geiste Hegels war), es sei nicht die Art der „Idee", ihre ganze Fülle in ein Exemplar auszugießen. Der ein-

gewurzelte Respekt vor den christlichen Dogmen zeigt sich bei Strauß aber noch darin, daß er wie Hegel in den Lehren von Christi übernatürlicher Geburt, seinen Wunden, seiner Auferstehung und Himmelfahrt „ewige Wahrheiten" erblickt. „Des Menschen Sohn" ist ihm nicht ein einzelner Mensch, sondern die Idee der Menschheit. Für diese treffen die Prädikate zu, die die Kirchenlehre Jesus beilegt: sie ist die Vereinigung der beiden Naturen, der seiner Herrlichkeit sich entäußernde unendliche, und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist; sie ist die Sterbende, Auferstehende und zum Himmel Fahrende, insofern durch Aufhebung ihrer Endlichkeit ihre Vereinigung mit dem Unendlichen verwirklicht wird. Das Neue, was Strauß bringt, liegt aber darin, daß er die Berichte der Evangelien in einer psychologisch viel tieferen Weise zu deuten weiß, als die Aufklärung. Diese Berichte sind Mythen, d. h. Schöpfungen der unbewußt schaffenden, absichtslos dichtenden Phantasie der gläubigen Gemeinde. Der Christus, der uns darin erscheint, ist nicht die geschichtliche Person Jesus, sondern der Christus des frommen Glaubens, dessen „liebstes Kind" ja das „Wunder" ist. Damit war endlich der Ausweg gefunden aus der Alternative, die den Orthodoxen geläufig war (und ist): Wenn man dem Berichte der Evangelisten nicht glaubt, muß man sie entweder für Betrüger oder für Geisteskranke erklären.

Freilich fehlte dem Werk von Strauß noch die feste Grundlage einer ins Einzelne gehenden Quellenuntersuchung: aber die Aufgabe, eine solche zu schaffen, hat die neuere protestantische Theologie erfolgreich in Angriff genommen. Die historisch-kritische Forschung hat sich dabei nicht auf das Neue Testament beschränkt, sondern ist — besonders durch Wellhausen — auch auf das Alte Testament ausgedehnt worden.

Gerade Strauß' Leben Jesu trug aber zur Spaltung der Hegelschen Schule bei. Sie sonderte sich in eine fortschrittliche „Linke", eine immer mehr der Orthodoxie sich nähernde „Rechte" und ein vermittelndes „Zentrum".

Strauß selbst hat sich im weiteren Verlauf seiner Entwicklung vom Christentum mehr und mehr entfernt. In seiner letzten Schrift „Der alte und der neue Glauben" (1872) vertritt er einen (materialistisch gefärbten) Monismus. In mutiger Redlichkeit beantwortet er die Frage: Sind wir noch Christen? für sich wie für weite Kreise der Gebildeten mit einem offenen „Nein". Für die erbauende Wirkung des Kultus glaubt er Ersatz zu finden im Kunstgenuß. Gegenüber dem Weltall mit seiner gesetzmäßigen vernünftigen Ordnung kann man, nach seiner Auffassung, ähnliche religiöse Gefühle, ähnliche Pietät hegen wie der orthodoxe Gläubige gegenüber seinem Gott. (Darin liegt wohl eine zu optimistische Auffassung des Weltgeschehens, das ja auch so viel Niederdrückendes und Schreckliches mit sich bringt. Aber darum ist Strauß doch nicht der satte, mit sich und der Welt zufriedene Bildungsphilister, als welchen ihn der jugendliche Nietzsche aufgefaßt und angegriffen hat.)

5. **Wirkung Hegels im Bildungswesen.** Freiherr v. Altenstein (Kultusminister von 1817—38) und Johannes Schulze (vortragender Rat im Kultusministerium von 1815—58) organisierten das preußische höhere Schulwesen einerseits unter dem Einfluß der „neuhumanistischen" Wertschätzung des Griechentums als einer schlechthin vorbildlichen Kultur, andererseits im Sinne des Hegelschen Universalismus mit dem Ziele, die Schüler in das Verständnis des „objektiven" und des „absoluten" Geistes einzuführen. In der Praxis des Schullebens entartete dieser Sinn für das Ganze und die Einheit des Geisteslebens vielfach zu einem geistlosen Enzyklopädismus, der durch das zersplitternde Vielerlei der sog. „allgemeinen Bildung" die Schüler überbürdete und abstumpfte.

## V. Kapitel.

# Gegner des spekulativen Idealismus.

### § 1. Fries.

Wir haben nunmehr einige Philosophen zu betrachten, die auch an Kant anknüpfen, sich aber in Gegensatz zu den Vertretern des spekulativen Idealismus stellen.

Dahin gehört Jakob Friedrich Fries (1773—1843), Professor der Philosophie in Heidelberg und Jena.

Fries lehnt es ab, am Absoluten den Ausgangspunkt alles Wissens und den eigentlichen Gegenstand der Philosophie zu finden. Zwar ist das Absolute die oberste Idee; aber sie ist leer, wir erzeugen sie nur durch Reflexion im Gegensatz zur gegebenen Realität, indem wir alle Schranken verneinen.

Die wichtigste positive Leistung von Fries besteht darin, daß er zwei bedeutsame Probleme, die bei Kant nur gelegentlich gestreift werden, in den Mittelpunkt der Untersuchung rückt.

1. **Die transzendentale Erkenntnis.** Das eine besteht in der Frage nach der Art der transzendentalen Erkenntnis. Sie hat (nach Kant) die Aufgabe, die aprioriſchen Erkenntniselemente zu untersuchen. Gelegentlich wird sie aber in der Vernunftkritik selbst als eine aprioriſche bezeichnet. Dagegen wendet sich Fries. Die aprioriſchen Elemente (z. B. das Kausalprinzip) sind nur der Gegenstand der transzendentalen Erkenntnis; sie selbst ist eine empiriſch-psychologiſche, die auf innerer Erfahrung ruht. Sie hat z. B. festzustellen, daß der Grundsatz der Kausalität sich in unserem Verstande finde. Wir gehen dabei von besonderen (konkreten) Erkenntnissen aus, die sich uns in der inneren Erfahrung zuerst darbieten, und entdecken durch ihre Zergliederung die darin steckenden allgemeinen Vor-

aussetzungen. Und zwar „müssen sich die Prinzipien der Erkenntnis a priori aus der Beschaffenheit des Gemüts als des erkennenden Subjekts allein, unmittelbar und vollständig erklären und ableiten lassen". Schon in der gewöhnlichen Erfahrung stecken diese apriorischen Prinzipien als unmittelbare Gewißheiten, aber nur dunkel und verborgen. Die Aufgabe der Vernunftkritik ist, diese unmittelbare nichtanschauliche Vernunftkritik durch Reflexion auf Grund der inneren Erfahrung zum Bewußtsein zu bringen. Die transzendentale Erkenntnis des Apriori ist also empirisch-psychologischer Natur; Kants Apriorismus muß durch eine psychische Anthropologie unterbaut werden.

Darauf stützt sich nun freilich der Vorwurf des „Psychologismus", der gewöhnlich gegen Fries erhoben wird. Indem er der Vernunftkritik empirisch-psychologischen Charakter zuspricht, überspannt er damit nicht die Bedeutung der Psychologie? Macht er sie nicht zur Grundlage der gesamten Philosophie? Stellt er ihr nicht die Aufgabe, die objektive Gültigkeit der menschlichen Erkenntnis überhaupt zu erweisen?

Dieser Vorwurf ist unberechtigt, denn Fries will durch seine psychologische „Neue Kritik der reinen Vernunft" (1807) nicht die Gültigkeit der Erkenntnis beweisen, sondern nur jene aprioriische unmittelbare Vernunfterkenntnis als tatsächlich vorhanden aufweisen.

2. **Die Aufgabe der Vernunftkritik.** Damit will er auch ein zweites Problem klären, dem gegenüber Kant ein gewisses Schwanken zeigt. Hat die Vernunftkritik die objektive Gültigkeit der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft erst zu beweisen, oder setzt sie diese Gültigkeit voraus und stellt nur die aprioriischen, d. h. nicht auf Erfahrung ruhenden, Elemente dieser Wissenschaften fest? Bei Kant finden sich darauf Antworten, die nicht völlig in Einklang zu bringen sind. Fries ist sich dagegen klar darüber, daß die „Vernunftkritik" nicht die Aufgabe haben kann, die Gültigkeit menschlicher Erkenntnis überhaupt erst zu erweisen, da jeder solcher Nachweis die Möglichkeit gültiger Erkenntnis schon voraussetzen müßte. Die Vernunftkritik will nur den Inhalt jener unmittelbaren, unanschaulichen Vernunfterkenntnis durch Reflexion zergliedern, nicht ihre objektive Gültigkeit beweisen. „Der höchste subjektive Grundsatz aller menschlichen Beurteilungen ist der Grundsatz des Selbstvertrauens der menschlichen Vernunft: jeder Mensch hat das Vertrauen zu seinem Geiste, daß er der Wahrheit empfänglich und teilhaft sei." „Dem Verdacht, daß der gesunde menschliche Geist verrückt oder ein bloßer Träumer sei, steht einzig der ursprüngliche Glaube an unsere Wahrhaftigkeit entgegen, von dem sich kein Mensch losmachen kann. Die Begründung der objektiven Gültigkeit unserer Erkenntnisse ist also gar keine taugliche Aufgabe für den Menschen."

Kant hatte in der sinnlich-anschaulichen Erfahrung und in der Widerspruchslosigkeit des Gedankens die einzigen Kennzeichen der Wahrheit gesehen. Aber jenes konnte nur die synthetischen Urteile

a posteriori, dieses nur die analytischen Urteile als gültig dartun; wie stand es mit der Gültigkeit der synthetischen Urteile a priori? Kant glaubte sie nur durch die Behauptung sichern zu können, daß wir durch den Verstand die Gegenstände, für die jene Urteile gelten, selbst a priori erzeugen. Somit konnten diese Gegenstände nur „Erscheinungen", nicht „Dinge an sich" sein. Fries ist der Ansicht, daß diese synthetischen Urteile a priori in der nicht anschaulichen, unmittelbaren Erkenntnis enthalten sind. Damit geht er über die beiden Wahrheitskriterien Kants hinaus, und indem er den natürlichen Realismus festhält, der an die Gültigkeit jener unmittelbaren Vernunfterkenntnis glaubt, teilt er den Standpunkt Jacobis. Nur will er jene unmittelbare Gewißheit nicht in der Dunkelheit des Gefühls belassen, sondern durch Reflexion zu klarem Bewußtsein erheben.

Die Religion gründet Fries auf „Ahndung", d. h. das geistige Vermögen, das im Schönen und Erhabenen — der Natur wie der Menschenwelt — das ewige, göttliche Sein herausfühlt („Wissen, Glauben, Ahndung" 1805, neu herausgegeben 1905).

3. **Würdigung.** Die Feststellung der aprioriischen Elemente ist nur insofern empirischer Natur, als sie durch Reflexion auf eine vorliegende Tatsache, die menschliche Erkenntnis, erfolgt. Aber bei dieser Reflexion erheben wir uns zur Erfassung des Wesens (gleichsam der inneren Struktur) der Erfahrungserkenntnis. Dieser auf den (zeitlosen) Sinn der Erkenntnis gerichteten transzendental-logischen Betrachtung gegenüber scheint mir die psychologische Frage, in welcher Form dieses Aprioriische im Intellekt des Individuums vorkommt und sich entwickelt (insbesondere klärt), eine sekundäre zu sein. Philosophisch bedeutsamer ist die erkenntnistheoretische Aufgabe, an dem Inhalte der vorliegenden Wissenschaften die aprioriischen Faktoren aufzuweisen.

Auch darin hat Fries recht, daß es nicht Aufgabe einer philosophischen Disziplin (nenne man sie „Vernunftkritik" oder „Erkenntnistheorie") sein kann, die Gültigkeit der Erkenntnis überhaupt erst zu beweisen. Daß gültige Erkenntnis möglich sei, ist die Voraussetzung alles theoretischen Denkens und Forschens. Wenn Fries aber zu jener unmittelbaren unanschaulichen Vernunfterkenntnis auch die Gewißheit von der Außenwelt und ihren Grundgesetzen (z. B. dem Kausalsatz) rechnet, so steht dem entgegen, daß wir daran zweifeln können. Mithin ist in jener „Vernunfterkenntnis" bloß der Inbegriff der allgemeinsten „Voraussetzungen" der Erfahrungserkenntnis zu sehen.

Die Annäherung der Religion an das Ästhetische wird dem aktiven, sittlichen Charakter des religiösen Lebens nicht gerecht.

Seit einigen Jahren ist, besonders durch Leonard Nelson in Göttingen, die Aufmerksamkeit wieder auf Fries gelenkt worden, und eine „Neu-Friesische Schule" entstanden.

## § 2. Herbart.

1. **Leben und Persönlichkeit.** Johann Friedrich Herbart (1776 bis 1841), der Sohn eines Justizrats in Oldenburg, beschäftigte sich schon auf dem Gymnasium mit der Wolffischen und Kantischen Philosophie; er studierte in Jena, wo er bereits seinem Lehrer Fichte gewisse grundlegende Bedenken gegen den spekulativen Idealismus darlegte. Seine innere Entwicklung war eine ruhige, stetige. Während er als Hauslehrer bei der Berner Patrizierfamilie von Steiger weilte, entwarf er die Grundzüge seiner Philosophie; auch lernte er Pestalozzi kennen. 1802 habilitierte er sich in Göttingen, 1809 erhielt er die Professur in Königsberg, die früher Kant innegehabt hatte. 1833 wurde er wieder nach Göttingen berufen, wo er bis zu seinem Tode lehrte.

Herbart war ein nüchterner, scharfsinniger Denker, ein ruhiger konservativer Charakter von unbestechlicher Wahrheitsliebe, ernstem, würdigem Auftreten; dabei gläubiger evangelischer Christ. Vom politischen Leben hielt er sich völlig fern. (Sämtliche Werke, herausgegeben von K. Kehrbach und O. Flügel, 19 Bände, 1882 ff.)

2. **Herbarts Erkenntnistheorie.** Gegenüber der Schätzung der intellektuellen Anschauung bei Fichte, der genialen Intuition bei Schelling, im Gegensatz auch zu dem „Umschlagen der Begriffe in ihr Gegenteil" bei Hegel, legte Herbart einen Hauptwert auf klare Scheidung der Begriffe und Feststellung ihrer Beziehungen. Er definiert die Philosophie geradezu als „Bearbeitung der Begriffe".

Die erste Art der Bearbeitung hat die Aufgabe, die Begriffe klar und deutlich zu machen; ferner ihre Verbindung zu Urteilen und Schlüssen zu untersuchen. Das ist Sache der (formalen) Logik, die Herbart im wesentlichen nach Kants Vorbild behandelt, wobei er auf ihre Scheidung von der Psychologie Wert legt: die Logik sucht die Normen für Gültigkeit der Denkinhalte, die Psychologie die Gesetze des tatsächlichen Denkgeschehens.

Die zweite Art der Begriffsbearbeitung setzt es sich zum Ziel, die Widersprüche, die zwischen den Begriffen der (vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen) Erfahrung bestehen, durch Berichtigung oder Ergänzung der Begriffe zu beseitigen. Das ist Sache der Metaphysik (mit der Herbart auch seine Erkenntnistheorie verbunden hat).

Er ist erkenntnistheoretischer Realist. In jeder Empfindung liegt für uns eine „absolute Position" vor; das Empfundene be-

anspruchtet als Seiendes zu gelten. Auch sind uns die Empfindungen nicht als untergeordneter Stoff, sondern in bestimmten Raum- und Zeitformen gegeben. Und wenn wir auch die „Dinge an sich" nicht unmittelbar erfassen, so können wir doch aus den gegebenen Empfindungsgruppen (den „Erscheinungen") auf sie zurückschließen. „So viel Schein, so viel Hindeutung auf ein Sein." Gewiß sind wir bei allem Denken „in unsere Begriffe völlig eingeschlossen, aber gerade darum, weil wir es sind, entscheiden Begriffe über die reale Natur der Dinge".

So erkennt also Herbart den Glauben an eine reale Welt, der im Leben wie in den Erfahrungswissenschaften herrscht, als gültig an; er sieht auch die Aufgabe der Philosophie nicht darin, sich in die Arbeit der Einzelwissenschaften einzumischen; wohl hat aber sie die zwischen den Erfahrungsbegriffen verbleibenden Widersprüche klarzustellen und zu überwinden. Damit dringt sie über die Erfahrung hinaus zur widerspruchslosen Erfassung der Realität, welche als etwas absolut (d. h. unabhängig von unserem Denken) Existierendes der Erscheinungswelt zugrunde liegt. Herbart fordert also in seiner Erkenntnistheorie — im scharfen Unterschied vom spekulativen Idealismus — eine empirisch begründete und zugleich realistische Metaphysik.

3 **Herbarts Metaphysik.** Die Metaphysik geht davon aus, daß sie die Widersprüche in den wichtigsten Erfahrungsbegriffen (Ding mit Eigenschaften und Veränderungen, Ausdehnung in Raum und Zeit, Ursache und Wirkung, Materie, die stetig den Raum erfüllen soll) darlegt und ausgleicht. So findet Herbart einen Widerspruch vor allem darin, daß die „Dinge" (so nennen wir ja die gegebenen Empfindungsgruppen) viele Eigenschaften haben, daß sie also eins und zugleich vieles sein sollen.[17] Diese Schwierigkeit beseitigt er durch die Annahme, daß dem einzelnen Dinge eine Vielheit von realen Wesen zugrunde liegt, deren jedes eine schlechthin einfache Qualität besitze, deren Vereinigung aber die Erscheinung des einen Dings mit den vielen Eigenschaften bedinge. Diese Annahme bildet den Grundgedanken seiner Metaphysik; derselben bedient er sich auch, um die anderen „Widersprüche" zu heben. Der Grundbestand der Wirklichkeit ist also nach Herbart eine Vielheit von „Realen".[18] Sie sind als verschieden ihrer einfachen Qualität nach zu denken; aber ihre Quali-

[17] Er verwechselt hier Einheit mit Einfachheit. Was sich in eine Vielheit von Bestimmtheiten zergliedern läßt, bleibt deshalb doch Einheit, sofern „Einheit" Vereinigung einer Mannigfaltigkeit bedeutet.

[18] Er nennt sie gelegentlich „übersinnliche Monaden"; doch schreibt er ihnen keine Selbstentwicklung zu, wie Leibniz seinen Monaden.

täten selbst bleiben uns unbekannt; alles, was wir erfassen, sind ihre Beziehungen. Die Realen verändern sich nicht — auch der Begriff „Veränderung" ist widerspruchsvoll: wie sollte dasselbe Ding auch ein anderes Ding sein können? [19] —. Sie sind an sich unräumlich und unzeitlich, bewegen sich aber geradlinig und gleichmäßig in einem „intelligiblen" Raum [20] (so genannt zum Unterschied von dem „phänomenalen", der als Raumvorstellung in unserem Bewußtsein ist). Gelangen Reale infolge dieser Bewegung gleichzeitig in denselben Punkt, so durchdringen sie sich gegenseitig. Dies bedingt keine Störung, wenn ihre Qualität gleich ist. Anders, wenn sie verschieden ist. Entgegengesetztes kann nach dem Satz des Widerspruches nicht in demselben Punkt sein. So suchen sich die Realen gegenseitig aufzuheben. Aber ihre Qualität ist unaufhebbar. Diese Selbsterhaltung der Realen gegen drohende Störungen bildet das einzige wirkliche Geschehen.

Insofern Herbart der Realität alle Veränderung und Entwicklung abspricht, erweist er sich auch in der Metaphysik als schärfster Gegner des spekulativen Idealismus. Auch denkt letzterer monistisch, H. pluralistisch.

Auf der allgemeinen Metaphysik bauen sich Naturphilosophie und Psychologie auf.

4. **Herbarts Naturphilosophie.** Der Grundbegriff der Naturphilosopie ist der Begriff der Materie. Sie soll beruhen auf einem „unvollkommenen Zusammen der Realen". Hieraus entspringt eine scheinbare Anziehung und Abstoßung und aus dem Gleichgewichte beider „etwas, das ein Zuschauer Materie nennen würde". Wie schon in dieser Grundbestimmung, so zeigt sich auch in der näheren Ausführung viel künstliche Konstruktion. Erwähnt sei nur noch, daß Herbart die zweckmäßige Gestaltung der höheren Organismen nur durch eine göttliche Intelligenz glaubt erklären zu können, die zwar nicht die Realen selbst geschaffen, aber ihre Beziehungen zueinander bestimmt haben soll.

5. **Herbarts Psychologie.** Bedeutsamer wegen ihrer viel größeren Wirkung ist Herbarts Psychologie (die — im Unterschied von der modernen — einen durchaus metaphysischen Charakter trägt).

Auch die Seele ist ein Reale [21], und zwar ein einziges, was aus

[19] Dieser „Widerspruch" besteht nur, wenn man das Ding (wie Herbart) als etwas Zeitloses faßt. Daß aber ein Ding verschiedene Bestimmtheiten nach einander aufweise, ist kein Widerspruch.

[20] Dieser „intelligible Raum" — was sich H. dabei denkt, ist nicht ganz klar — zeigt, daß die bloße Vielheit der Realen (also ein reiner Pluralismus) zur Erklärung der Erfahrungswelt nicht genügt; er bedarf einer übergreifenden Einheit, und diese soll eben der „intelligible Raum" sein, der alle Realen umfaßt.

[21] Herbarts Seelenbegriff ist ihm für den Begriff des Reale vorbildlich gewesen. „Die Psychologie zeigt uns am Beispiel der Seele eine

der Einheit des Bewußtseins folgt. Sie ist wie alle Realen ewig, also schon vor der Geburt existierend und unsterblich. Ihre „Selbsterhaltungen" (gegen „Störungen" durch andere Reale) sind die „Vorstellungen", deren einfachste „Empfindungen" heißen. Alle seelischen Vorgänge bestehen in Vorstellungen und ihren Beziehungen. Diese Vorstellungen werden als etwas Bleibendes gedacht, das auch nach dem Verschwinden aus dem Bewußtsein fortbesteht („unbewußte" Vorstellungen).

Gleichartige Vorstellungen (z. B. zwei Empfindungen desselben Tones) verschmelzen; ungleichartige (z. B. eine Farb- und eine Tonempfindung) bilden eine „Komplikation"; entgegengesetzte aber (z. B. die Rot- und Blauempfindung) hemmen sich, und zwar nach dem Grade ihres Gegensatzes, d. h. sie drängen sich ganz oder teilweise unter die „Schwelle" des Bewußtseins ins Unbewußte, wo sie dann als ein „Streben" (zur Vorstellung) verharren, um beim Wegfall der Hemmung wieder ins Bewußtsein aufzusteigen. Die Summe dessen, was im Bewußtsein bleibt, ist nach Herbarts Annahme gleich der stärksten Vorstellung. Sind also zwei völlig entgegengesetzte Vorstellungen gleich stark, so bleibt jede mit der Hälfte ihrer Intensität im Bewußtsein. Bei verschiedener Stärke verteilt sich die Hemmungssumme im umgekehrten Verhältnis ihrer Stärke auf die einzelnen Vorstellungen; so kann schon bei dreien e i n e völlig aus dem Bewußtsein verdrängt werden.

Auf solche Annahmen gründete Herbart eine mathematische Behandlung[22] der Vorstellungen. Dabei soll die Berechnung ihres ruhenden Gleichgewichts eine „Statik" des Geistes ergeben, diejenige ihrer Bewegung eine „Mechanik".

Wertvoller sind seine Ausführungen über die „A p p e r z e p t i o n", d. h. die Verschmelzung neuer Vorstellungen mit älteren Vorstellungsmassen. Dieser Vorgang, auf dem u. a. Aufmerksamkeit und Verstehen beruhen, ist vor allem für den Unterricht von

---

ganz vorzügliche innere Bildung eines einfachen Wesens. Nach diesem Typus muß man sich die eines jeden anderen, auch unter den nichtvorstellenden Wesen denken."

[22] A und B seien zwei voll entgegengesetzte Vorstellungen von der Stärke a und b (wobei a größer sei als b). Das von a Gehemmte heiße x, das von b : y. Dann ist $x + y = b$. Ferner gilt $x : y = b : a$. Daraus läßt sich berechnen: $x = \frac{b^2}{a+b}$; $y = \frac{ab}{a+b}$ usw.

der allergrößten Bedeutung. (Vgl. m. Schrift „Die Apperzeption als Grundbegriff der pädagogischen Psychologie." 1916.)

Von nachhaltiger Wirkung war auch Herbarts Kampf gegen die alte Annahme von verschiedenen Seelenvermögen (Gedächtnis, Einbildungskraft, Urteilskraft, Verstand usw.). Sie sprengen die Einheit der Seele — die ältere Psychologie ließ sie vielfach wie besondere Wesen mit- und gegeneinander tätig sein —; sie ergeben nur Scheinerklärungen, ja sie führen dazu, bloße Klassenbegriffe von psychischen Erscheinungen zu verdinglichen. Die Psychologie hat alle die scheinbar so verschiedenartigen seelischen Vorgänge auf Vorstellungen zurückzuführen. Das gilt auch für die Gefühle und Begehrungen. Die ersteren entstehen, wenn Vorstellungsreihen durch andere verstärkt und in ihrem Ablauf begünstigt oder aber gehemmt werden. Im ersten Fall tritt Unlust, im zweiten Lust ein.[23] Das Aufstreben einer Vorstellung ins Bewußtsein unter Überwindung von Hemmungen ist Begehren; das Zaudern beim Sinken: Verabscheuen. Das Begehren in Verbindung mit der Vorstellung von der bestimmten Erreichbarkeit des Ziels ist Wollen. Charakter hat der Mensch insofern, als gewisse Vorstellungsmassen in ihm herrschend geworden sind und sein Handeln bestimmen. Ein derartiges Handeln ist zwar determiniert, kann aber (weil es eben aus uns hervorgeht) „frei" genannt werden.

Das „Ich" ist nicht (wie z. B. Fichte meinte) der Grundbegriff der Psychologie, sondern ihr schwierigstes Problem. Ich-Bewußtsein ist beim Kinde noch nicht vorhanden, es entwickelt sich erst als Ergebnis des Vorstellungsmechanismus. Seine Identität beruht auf der dauernden Wirksamkeit der herrschenden Vorstellungsgruppen, die sich in uns allmählich entwickeln und neue, wechselnde Eindrücke apperzipieren, also in bestimmtem Sinne auffassen. Natürlich handelt es sich dabei um die Entstehung des „empirischen" (d. h. des für die psychologische Erfahrung gegebenen) Ich. Fichtes „reines" Ich ist nur davon abstrahiert.

---

[23] Derartige mit dem Vorstellungsablauf verknüpfte Gefühle kommen tatsächlich vor; man denke an die Lust einer klaren Einsicht oder an die Unlust der Unklarheit, des Widerspruchs und Zweifels. Aber 1. sind diese Gefühle doch von den Vorstellungen und Gedanken und ihrem Ablauf zu sondern; 2. gibt es neben diesen sozusagen „intellektuellen" Gefühlen noch viele andere.

Die Seele steht mit dem Leib (der aus einer großen Gruppe von Realen besteht) in Wechselwirkung, so bei den Sinneseindrücken und den gewollten Bewegungen. Das Seelenreale braucht dabei nicht stets an einem Punkte zu sein; man kann ihm eine gewisse Beweglichkeit im Gehirn zuschreiben.

6. **Herbarts Ethik.** Neben Logik und Metaphysik gehört zur Philosophie die Ästhetik, worunter Herbart die philosophische Behandlung der Werte überhaupt (nicht bloß der künstlerischen, sondern auch der sittlichen u. a.) versteht. In der Metaphysik handelt es sich (wie in Naturwissenschaft und Psychologie) um Erkenntnis von Sein und Geschehen, in der Ästhetik um die Wertbeurteilung von Verhältnissen, wobei von deren Entstehung ganz abgesehen werden kann. Die Quelle aller Wertschätzungen bilden gewisse Erlebnisse des Gefallens und Mißfallens, denen eine „ursprüngliche Evidenz" zukommt. Da das völlig Einfache uns gleichgültig läßt, so kann das Gefallen und Mißfallen nur in Verhältnissen bestehen, und zwar bilden den Gegenstand der sittlichen Werturteile (auf die wir uns hier beschränken) Willensverhältnisse. Herbart unterscheidet fünf Grundformen unmittelbar gefallender Willensverhältnisse: 1. das der Übereinstimmung zwischen dem Willen und der über ihn ergehenden Beurteilung. Diesen Einklang von Wollen und Gewissen, als Ziel gedacht, nennt er die „Idee der inneren Freiheit". 2. Das stärkere Wollen gefällt neben dem schwächeren. Daraus entspringt die praktische „Idee der Vollkommenheit". 3. Im Verhältnis zweier Willen gefällt derjenige, der uneigennützig bestrebt ist, den anderen in der Erreichung seines Ziels zu unterstützen. Die hier entspringende Idee des Wohlwollens, der Liebe, ist die Hauptforderung der christlichen Sittenlehre. 4. Dagegen mißfällt der Streit zweier Willen (mögen wir auch die Stärke oder Tapferkeit der Streitenden bewundern). Aus diesem Mißfallen ergibt sich die Idee des Rechts, dessen Aufgabe es ist, den Streit zu beseitigen. 5. Daraus, daß die unvergoltene Wohl- und Wehetat mißfällt, geht die Idee der Vergeltung (oder Billigkeit) hervor.

Nur vereinigt können diese Ideen dem Wollen seine Richtung weisen. Dabei fragt die sittliche Beurteilung, die über das Wollen ergeht, nicht nach dessen Ursachen und seiner Entstehung. Mag

es auch streng kausal determiniert sein, Gefallen und Mißfallen stellen sich doch unvermeidbar ein.

Wie diese fünf ursprünglichen sittlichen Ideen die Grundlage der Individualethik darstellen, so die fünf abgeleiteten die der Sozialethik. Der Idee des Rechts entspricht die der Rechtsgesellschaft, die Streit verhindern soll; der der Vergeltung die des Lohnsystems (unter die auch das Strafrecht fällt); der des Wohlwollens die des Verwaltungssystems, dessen Aufgabe die allgemeine Wohlfahrt ist; der der Vollkommenheit die des Kultursystems, das alle menschlichen Kräfte entfaltet; der Idee der inneren Freiheit endlich die der beseelten Gesellschaft, die (mit der nötigen Macht ausgerüstet) den Staat darstellt. Für den Staat sollen alle (abgeleiteten) Ideen gelten; er soll nicht nur Rechtsstaat sein. (Vgl. S. 74.)

7. **Herbarts Religionsphilosophie.** Eng mit dem Sittlichen ist für Herbart die Religion verknüpft. Aus ihr schöpft der Mensch die Hoffnung, daß sein sittliches Streben Erfolg haben werde. Wenn auch schon die Naturbetrachtung, besonders die der organischen Welt und ihrer Zweckmäßigkeit, auf Gott hinführt, so ist doch für das religiöse Bewußtsein die Bestimmung Gottes durch ethische Prädikate wie Heiligkeit, Liebe, Gerechtigkeit, das Wesentliche. „Die Religion tröstet den Leidenden durch den Hinweis auf eine ewig waltende Vorsehung, die trotz aller Sünde zum Guten führt. Sie weist den Verirrten zurecht, indem sie sein Herz erfüllt mit dem hohen Ideal der Tugend. Sie beschämt den Sünder, indem sie dem lüsternen Eigennutz die Aufopferung, dem Groll die Liebe entgegenstellt."

Herbart hält es nicht für eine Aufgabe der Philosophie, Beweise für das Dasein Gottes zu erbringen oder die Kirchenlehre spekulativ nachzukonstruieren. Von den Gegenständen des religiösen Glaubens gibt es (nach ihm) kein Wissen. Jedenfalls führen die Versuche metaphysischer Spekulation zu viel zu unsicheren Ergebnissen, als daß sie eine praktische Überzeugung schaffen könnten, die eine feste Grundlage für unsere Lebensführung zu bilden vermöchte. Beweise braucht der religiöse Glaube auch nicht. Die Gottesidee hat ihre Gültigkeit in sich selbst, in ihrer inneren Schönheit, in ihrem praktischen Wert. Eine gewisse

Stütze findet sie freilich in der ästhetisch-teleologischen Naturbetrachtung.

8. **Herbarts Pädagogik.** Die Frage, was menschliche Tätigkeit vermag, um die Jugend dem sittlichen Ideal zu nähern, hat die Pädagogik zu beantworten. Sie entnimmt der Ethik ihr Hauptziel: den sittlichen Charakter. Diesem soll auch der Unterricht dienen, er soll „erziehender Unterricht" sein. Die „Vielseitigkeit des Interesses",[24] die er anstrebt, soll dem sittlichen Wollen dienstbar sein. Die Mittel zur Erreichung der Erziehungszwecke entnimmt die Pädagogik der Psychologie. Freilich hat in der Ausführung seines pädagogischen Systems Herbart viel mehr seine praktische Kenntnis des jugendlichen Seelenlebens verwertet als seine „wissenschaftliche" Psychologie, die ja ganz metaphysischen und konstruktiven Charakter zeigt.

9. **Würdigung Herbarts.** In der Philosopie fand Herbart allmählich eine Gemeinde getreuer Anhänger, aber heute ist seine Nachwirkung auf philosophischem Gebiet kaum noch merklich.

Sehr viel weitreichenderen und nachhaltigeren Einfluß hat er auf die Pädagogik, insbesondere auf die der Volksschule, geübt. Doch ist dieser Einfluß nicht durchweg günstig gewesen, einmal wegen der Mängel der Herbartischen Psychologie (besonders ihres Intellektualismus), sodann weil manche Herbartianer den Wert methodischer Anweisung und genauer Reglementierung des Unterrichts von oben her überschätzten und dadurch die freie, freudige Tätigkeit des Lehrers beeinträchtigten.

Was den Wert seiner Philosophie betrifft, so erscheinen als haltbar vor allem die Grundgedanken seiner Erkenntnistheorie: daß wir im Erkennen eine vom Subjekt unabhängig existierende Realität erfassen; daß wir diese (von den Erscheinungen ausgehend) durch unser Denken bestimmen, und daß in diesem Sinne eine empirisch begründete (oder was gleichbedeutend ist, „induktive") Metaphysik möglich sei.

Die Gestaltung, die Herbart seiner Metaphysik gegeben hat, erregt freilich schwerwiegende Bedenken. Schon die Widersprüche zwischen den Erfahrungsbegriffen, von denen Herbart ausgeht, sind mehrfach nur scheinbar; sie beruhen z. T. auf der Vermischung von „Begriffen" und „realen Gegenständen". So ist z. B. der Begriff „eins" von dem Begriff „viele" völlig verschieden; dagegen kann derselbe Gegenstand je nach dem Gesichtspunkt als „eins" oder „vieles" aufgefaßt werden.

[24] Damit ist etwa das gemeint, was Goethe, Schiller, W. von Humboldt und andere Vertreter des neuhumanistischen Bildungsideals (vgl. oben S. 80) als harmonische Ausbildung aller Kräfte bezeichneten.

Herbarts Metaphysik erkennt ebensowenig wie die der Eleaten ein wirkliches Geschehen an. Wirkliche Störungen der Realen sollen gar nicht eintreten; also sind auch ihre Selbsterhaltungen im Grunde kein wirkliches Geschehen. Bezeichnend ist ein Ausspruch Herbarts in einer Schrift gegen Schelling (vom Jahre 1796): „Absolutes Sein ist absolute Ruhe und Stille, es ist das feierlichste Schweigen über der Spiegelfläche des völlig ruhenden Meeres; niemand darf es wagen, diesen Spiegel nur durch die kleinsten Kreise zu trüben." Wie sehr entspricht diese metaphysische Grundanschauung der ruhevollen, klaren Persönlichkeit Herbarts!

In der Durchführung seiner Metaphysik teilt Herbart die damals herrschende Neigung, alles „deduzieren", d. h. ohne Hilfe der Erfahrung logisch ableiten zu wollen. So verbaut auch er oft durch spekulative Scheinerklärungen der wirklich empirischen Forschung den Weg.

Die psychologischen Grundannahmen sind nicht ausreichend gesichert, und da auch in der Ausgestaltung seiner atomistisch-mechanistischen Psychologie die innere Erfahrung nicht genug berücksichtigt wird, so gerät Herbart oft in willkürliche Konstruktionen. Dahin gehört seine ganze mathematische Behandlung der seelischen Vorgänge. Zwar schreibt diesen (z. T.) auch die heutige Psychologie verschiedene Intensität zu, aber man kann diese Intensitäten nicht exakt messen. Wertvoll ist dagegen seine Behandlung der Apperzeption und seine Kritik der psychologischen Vermögensbegriffe. Doch kann die Psychologie diese Begriffe nicht ganz entbehren. Nur gilt es, verwickelte Vorgänge (wie z. B. diejenigen der Wahrnehmung, der Phantasie, des Verstandes) nicht einfach durch Annahme eines entsprechenden „Vermögens" für erklärt zu halten, sondern sie in Elementarprozesse zu zerlegen (für die allerdings entsprechende „Dispositionen", d. h. eben „Vermögen" angenommen werden müssen).

Es geht auch zu weit, wenn Herbart nur eine Art solcher Elementarvorgänge, nämlich Vorstellungen, annimmt (die er zudem irrig nicht als Geschehnisse, sondern als dauernde, sozusagen „dingliche" Wesen faßt). Vielmehr sind daneben Gefühle, Willens- und Urteilsakte als besondere Arten von Wertschätzungen, Strebungen, Bewußtseinselementen anzuerkennen. (Vgl. meine „Psychologie" 2. A. 1920.) Herbart kann diese nur scheinbar aus Vorstellungen ableiten. Endlich hat seine intellektualistische Psychologie auch in seiner Pädagogik die unmittelbare erzieherische Beeinflussung des Fühlens und Wollens nicht zu ihrem Rechte kommen lassen. Wertvoll war dagegen die Ausbildung einer „Völkerpsychologie" (besser „Sozialpsychologie") durch die Herbartianer Lazarus und Steinthal, die 1859 die „Zeitschr. für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft" begründeten (seit 1890 erscheint sie als „Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde").

Verdienstlich ist Herbarts klare Scheidung zwischen Seins- und Wertwissenschaften, und damit zwischen dem kühl theoretischen Urteil und der stellungnehmenden „Beurteilung" (d. h. dem Werturteil).

Die Zurückführung der sittlichen Ideen und Normen auf ursprüngliche Akte des Gefallens und Mißfallens, die für das Subjekt evident sind, deckt eine Hauptquelle der sittlichen Werturteile auf, und zwar auch von solchen, die eine inhaltliche Bestimmtheit zeigen und nicht bloß formaler Natur sind. Insofern bietet Herbart eine wertvolle Ergänzung der Kantischen Ethik. (Vgl. S. 63 f., 74 und meine „Ethik" 1918.)

Daß die Religion in dem Menschen, der ihr mit innerer Wahrhaftigkeit zugetan sein kann, das sittliche Streben kräftigt, ist unbestreitbar. Nicht minder richtig ist es, daß die Metaphysik in der Frage nach dem Dasein Gottes nicht zu Gewißheiten zu führen vermag, auf die wir unsere Lebensführung gründen könnten. Wenn aber Herbarts Gedanke, daß die Gottesidee durch ihre Schönheit sich als gültig beweise, bedeuten soll, daß sie die Überzeugung von der Existenz Gottes gewährleiste, so liegt darin wieder jener Übergang vom Wert auf das Sein, dessen Berechtigung wir schon gegenüber Kants Postulaten angezweifelt haben.

## § 3. Beneke.

In noch schrofferem Gegensatz zu dem spekulativen Idealismus als Herbart steht Friedr. Ed. Beneke (1798—1854). (Dozent der Philosophie in Berlin, wo ihm 1822—27 wohl nicht ohne Mitwirkung Hegels die Lehrbefugnis entzogen war.) Er sieht in der empirischen Psychologie die Grundlage für die gesamte Philosophie. Dieser „Psychologismus" verkennt freilich die Eigenart der normativen Disziplinen (Logik, Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik), aber für die Psychologie selbst hat Beneke Bedeutendes geleistet. In ihren methodischen Grundansichten steht die heutige psychologische Wissenschaft ihm viel näher als der Psychologie Herbarts. Wenn der letztere seine Psychologie auf „Erfahrung, Mathematik und Metaphysik" gründen will, so sieht Beneke (mit Recht!) in der inneren Erfahrung die einzige Erkenntnisquelle der Psychologie und fordert, daß sie die Methode der Naturwissenschaft befolge. So hat er auch sein Hauptwerk betitelt „Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft" (1833, 4. Aufl., 1877). Mit Kant ist er der Ansicht, daß die äußere Erfahrung nur Erscheinung biete; er betont aber dabei richtig, daß der Raum nicht die Form der äußeren Sinne schlechthin, sondern wesentlich des Gesichts- und Tastsinns sein. Ferner lehrt er: Was uns als räumlich ausgedehnt erscheint, ist im Grunde psychisch. So vertritt er auch die von neueren Psychologen vielfach geteilte Auffassung, daß der Unterschied des Psychischen und des Physischen kein Unterschied der Existenz, sondern der Auffassung sei. (Wobei freilich nicht ausreichend erklärbar ist, wie es denn zu dieser verschiedenen „Auffassung" kommt.) Die innere Erfahrung gibt uns das Psychische zu erkennen, wie es an sich ist,[25] nicht bloß wie es erscheint; auch der zeitliche Ablauf dieses Geschehens ist real, nicht bloß Form der

[25] Freilich müssen wir es doch erst „auffassen", und dabei ist Irrtum möglich.

Erscheinung. Zugrunde liegen den seelischen Vorgängen gewisse „Urvermögen". Daß z. B. ein Reiz eine Grün-Empfindung, der andere die Empfindung einer bestimmten Wärme hervorruft, dafür müssen doch in der Seele gewisse ursprüngliche Vermögen angenommen werden. Dabei versteht Beneke unter Vermögen nicht jene zu besonderen Wesen erhobenen Klassenbegriffe der älteren Psychologie wie Verstand, Einbildungskraft usw., die sehr komplizierte Vorgänge durch Zurückführung auf ein entsprechendes Vermögen zu erklären beanspruchen. Die Einwände Herbarts gegen diese billigt Beneke. Aber mit Recht hält er daran fest, daß die Psychologie den Vermögensbegriff nicht überhaupt entbehren könne; daß er aber bezogen werden müsse auf die elementaren Prozesse, zunächst diejenigen der Empfindungen. Auch ist es empirisch wohl begründet, wenn er in diesen „Urvermögen" nicht bloß passive Empfänglichkeiten, sondern Triebe nach Reizen sieht, und wenn er in der Angemessenheit oder Unangemessenheit des Reizes zu dem Vermögen die Quellen von Lust und Unlust erblickt. Den noch heute üblichen Ausdruck „Spur" hat Beneke geschaffen zur Bezeichnung desjenigen Psychischen, das von einer Empfindung oder Wahrnehmung bleibt und in deren Reproduktion (Erinnerung) sich wieder geltend macht. Aus Assoziation (Verknüpfung) gleicher und ähnlicher Elementarprozesse erklärt er das Zustandekommen der komplizierten Vorgänge. Gegenüber der späteren Entwicklung des seelischen Lebens sind die dem Menschen angeborenen „Urvermögen" von relativ untergeordneter Bedeutung,[26] von größter Wichtigkeit ist es also, durch die Regulierung der einwirkenden Reize die Entwicklung der Urvermögen, der Spuren und Assoziationen zu beeinflussen und so das Individuum zu „erziehen". So hat Beneke auf der Grundlage seiner Psychologie auch eine „Erziehungs- und Unterrichtslehre" aufgebaut, die freilich viel weniger Anklang gefunden hat als die Herbarts.

## § 4. Schopenhauer.

**1. Leben, Werke und Persönlichkeit.** Arthur Schopenhauer (1788 bis 1860) war der Sohn eines Danziger Großkaufmanns. Seine Mutter verfaßte später vielgelesene Romane. Nach dem Tode des Vaters vertauschte er die kaufmännische Laufbahn mit der wissenschaftlichen; er studierte in Göttingen und in Berlin (auch bei Fichte). Als Dreißigjähriger vollendete er sein Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung", das 1819 erschien, aber lange Zeit ganz unbeachtet blieb. Auch als Privatdozent in Berlin (seit 1820) hatte er keinen Erfolg. Nach vielfachen Reisen lebte er von 1831 bis zu seinem Tode als Privatgelehrter in Frankfurt a. M. Seine späteren Schriften sind im wesentlichen Ergänzungen und Erweiterungen seines Hauptwerkes, in dem seine philosophische Entwicklung bereits ihren abschließenden Höhepunkt gefunden hatte.

Wenn irgendein philosophisches System, so spiegelt dasjenige Schopenhauers den Charakter seines Schöpfers wieder. Nach dem eigenen Ich

[26] Das ist freilich nach den neueren Feststellungen über Vererbung seelischer Eigenschaften nicht aufrechtzuerhalten.

deutet er die Welt. Das dumpf Drängende und Unersättliche eines leidenschaftlichen Temperaments, eine hochgesteigerte Empfindsamkeit für eigenes und fremdes Leid, daneben die Seligkeit des reinen Erkennens und des künstlerischen Genießens — alle diese Momente seiner Persönlichkeit treten uns auch in seiner Philosophie entgegen, die nicht nur die Leistung seines Intellekts, sondern zugleich die Schöpfung seiner genialen, intuitiven Künstlernatur ist. (Sämtliche Werke, 6 Bde., herausg. von E. Grisebach in der Reclamschen Universalbibliothek; eine neue kritisch-wissenschaftliche Ausgabe in 14 Bänden von Paul Deussen erscheint seit 1911; sie wird auch den Nachlaß zuerst vollständig veröffentlichen.)

2. **Schopenhauers Erkenntnistheorie und Metaphysik.** Wenn Schopenhauer auch von Fichte (und Schelling) stark beeinflußt ist, so betont er selbst doch immer nur seine Abhängigkeit von Kant (und daneben die von Plato und der indischen Literatur). Er hat aber das Kantische System in einer Weise aufgefaßt und fortgebildet, die nicht im Sinne Kants lag. Die Welt unserer Erfahrung ist ihm wie Kant „Erscheinung", zustandegebracht durch die Verarbeitung der Empfindungen gemäß den Anschauungsformen Raum und Zeit und den Kategorien. Die letzteren aber sucht er auf eine einzige, die Kausalität, zurückzuführen, in der er nicht sowohl einen Verstandesbegriff im Sinne Kants als eine Anschauungsform (wie Raum und Zeit) sieht. Die Kausalität ist der einzige Leitgedanke für alle wissenschaftliche Erkenntnis; diese verfolgt die Kette der Ursachen immer weiter nach rückwärts, sie darf aber nie bei einer sog. „ersten" Ursache stehenbleiben. Die Kausalität ist „kein Fiaker, den man beliebig halten lassen könnte". Auch alle menschlichen Willensakte und Handlungen unterstehen dem Kausalgesetze, sie sind durch den empirischen Charakter des Menschen völlig determiniert, mithin notwendig. Aber die wissenschaftliche Erkenntnis, die so zur Feststellung einer anfangs- und endlosen Kette von kausalnotwendigen Vorgängen in der Erscheinungswelt führt, sie hält uns in einem Reich des *Scheines* fest. Während Kant die Gleichsetzung von „Erscheinung" und „Schein" entschieden ablehnt, sieht Schopenhauer in der von uns vorgestellten Welt nur „Schein" und „Trug", den täuschenden „Schleier der Maja" (wie er mit einem Ausdruck aus der indischen Philosophie gerne sagt). Unser „metaphysisches" Bedürfnis aber nötigt uns, die unübersehbare Vielheit der Dinge in Raum und Zeit als Erscheinungen *eines* Wesens zu deuten. Die Vielheit hat nicht ihre Wurzel in der Realität, sondern lediglich die mensch-

lichen Anschauungsformen Raum und Zeit sind das principium individuationis, d. h. der Grund, daß uns eine Vielheit individueller Wesen erscheint.

Diese monistische Deutung der Welt erfolgt durch geniale Intuition (darin stimmt Schopenhauer mit Schelling und der Romantik überein). Den Schlüssel zu dieser Weltdeutung aber liefert uns das eigene Ich. Wir sind uns nicht bloß als Leib gegeben, sondern wir erfassen uns durch Selbstanschauung in unserem tiefsten Wesen als — Willen, als Willen zum Leben. Ein blindes Drängen und Streben, ein Wollen um des Wollens willen, bildet den eigentlichen Kern unseres seelischen Geschehens, und von hier aus verstehen wir auch die ganze Erscheinungswelt: sie ist als „Ding an sich" — Wille. Er ist das „Ein und Alles", freilich kein göttliches, sondern ein blindes, unvernünftiges und dabei unseliges Wesen. Denn Wollen ist beständiges Unbefriedigtsein, darum dauernde Unlust. Alle Lust ist nur negativ, d. h. nur Aufhören von Unlust; und sie ist nur vorübergehend; denn sie schlägt in Langeweile um, und die Qual neuen Begehrens beginnt wieder.

Der eine Urwille aber wirkt sich aus, er „objektiviert" sich in drei Hauptstufen: im Reich des Unorganischen, wo die Ursache als mechanisch wirkend erscheint; im Organischen, wo sie als „Reiz"; im Bewußtsein, wo sie als „Motiv" auftritt. Was als Schwere, als magnetische Kraft, als Trieb der Zeugung und des Wachstums wirkt — alles ist im Grunde „Wille". Das Wesen der Lunge ist Atmenwollen, Zähne, Schlund und Darm sind Erscheinung des Nahrungstriebs, der objektive Hunger.

Die Stufenfolge der Gattungen, in denen sich der eine Wille offenbart, faßt Schopenhauer (in Anlehnung an Plato; vgl. Bd. I) als Ideen. Sie stehen gewissermaßen in der Mitte zwischen dem Willen und der Erscheinungswelt (mit ihrem Auseinanderfallen in Individuen); sie bilden die dauernden Formen, die idealen Typen, die in den Einzelerscheinungen nur annäherungsweise zur Darstellung kommen. Die allgemeinen Naturkräfte der unorganischen Welt machen gleichsam den Grundbaß in der „Weltensymphonie" aus, die Kräfte der Pflanzen- und Tierwelt die harmonischen Mittelstimmen, die Seelenkräfte der Menschen die führende bedeutungsvolle Melodie. Wenn es die organisierenden

Naturkräfte schließlich zur Bildung des Menschengehirns gebracht haben, so entsteht mit einem Schlage die raumzeitliche Welt, die Welt als Vorstellung. Das Gehirn ist nichts anderes als der Wille zum Erkennen. Im Gehirn hat sich der blinde Wille sozusagen eine Fackel angezündet, um sich zu beleuchten und seine Ziele auf Grund besonnener Überlegung zu erreichen. Der Intellekt steht mithin zunächst durchaus im Dienste des Willens, und dies bleibt bei den meisten Menschen auch zeitlebens so (wie Schopenhauer mit großem psychologischen Scharfblick im einzelnen nachweist). Aber was für den Durchschnitt der Menschen, jene „Fabrikware der Natur", unerreichbar ist, das wird dem künstlerischen und philosophischen Genie zuteil. In der philosophischen Weltbetrachtung und in der Kunst erhebt sich der Geniale zu einem interesselosen Schauen der Idee, und steigt damit empor über den Bereich des Individuellen und über die Abhängigkeit von den persönlichen Begehrungen und Interessen. Das Kunstwerk stellt sich uns als etwas in sich Abgeschlossenes, Selbstgenügsames dar, in dessen Genuß wir befriedigt verweilen, ohne — am Leitfaden der Kausalität — darüber hinaus nach anderem zu fragen. In der Musik sieht Schopenhauer die vollendetste Kunst, weil sie nicht wie die anderen Künste nur einzelne Ideen zur Darstellung bringe, sondern ein unmittelbares Abbild des Urwillens selbst sei mit seinem beständigen Wogen und Drängen, mit seinem Sehnen und seinem Leid.

3. **Schopenhauers Ethik und Erlösungslehre.** Auf der Einsicht, daß alles Wollen im Grunde fruchtlos sei und nicht aus der Unseligkeit herausführe, und auf der Erkenntnis, daß die Willen aller Individuen nur Erscheinungen des einen Urwillens seien, ruht auch Schopenhauers Lehre von der Sittlichkeit und von der Erlösung. Seine Ethik ist also in der Metaphysik begründet. Das sittliche Grundgefühl ist das Mitleid: gut ist also unser Handeln, sofern es die Not anderer Wesen (Menschen oder Tiere) zu lindern sucht, aus der Überzeugung heraus, daß ihr Wesen ja mit dem unsrigen identisch ist. Aber das Mitleid (wie auch die Versenkung in Philosophie und Kunst) befreit uns doch nur vorübergehend von unserer Knechtschaft unter den Willen, den blinden Willen zum Leben. Damit wir dauernd frei werden von seiner Unseligkeit, müssen wir diesen Willen selbst ver-

neinen. Das geschieht nicht durch Selbsttötung. Denn wenn diese erfolgt, weil im Leben das Glück nicht erreichbar ist, so geht sie nicht aus einer Verneinung, sondern aus einer Bejahung des Willens hervor; und ein solcher ungebrochener Individualwille wird sich wieder verkörpern. Die Erlösung ist nur möglich, wenn die Einsicht in die Unseligkeit alles Wollens zu einem „Quietiv" (d. i. Beruhigungsmittel) für das Wollen wird, wenn gänzliche Willenlosigkeit, Abtötung aller Triebe, insbesondere des Geschlechtstriebs, eintritt, wie wir sie bei indischen Büßern und christlichen Asketen beobachten. Eine solche Verneinung des Willens zum Leben kann aber nur wirklich werden durch einen Akt der Freiheit. Sonst sind nämlich alle unsere Handlungen durch unseren „empirischen" Charakter determiniert; dieser aber ist die zeit-räumliche Erscheinung unseres „intelligiblen" Charakters, eines überzeitlichen freien Willens, vermöge dessen der Einzelne ist, wie er ist, und vermöge dessen er sich verantwortlich weiß für all sein Handeln, wenn dieses auch mit Notwendigkeit aus seinem (empirischen) Charakter hervorgeht. Nur in der grundsätzlichen Verneinung des Willens zum Leben tritt die intelligible Freiheit, die dem Willen als „Ding an sich" zukommt, auch in die Erscheinung. In einem solchen Individuum findet nicht eine Änderung, sondern eine gänzliche Aufhebung des Charakters statt; und wenn es stirbt, so wird der Wille, der seinen metaphysischen Kern bildet, sich nicht mehr verkörpern, da er ja erloschen und aufgehoben ist; er geht ein ins Nichts, ins Nirvana der Buddhisten. Das erscheint freilich dem gewöhnlichen Menschen nicht als Erlösung, sondern als Vernichtung. Aber was sich so gegen das Zerfließen ins Nichts sträubt, das ist eben nur „der Wille zum Leben, der wir selbst sind, wie er unsere Welt ist". Das „Nichts" ist mithin ein relatives. „Was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrigbleibt, ist für alle die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, unsere so sehr reale Welt mit all ihren Sonnen- und Milchstraßen — Nichts."

4. **Würdigung der Schopenhauerschen Philosophie.** Schopenhauers System steht im schärfsten Gegensatz zu dem Hegels (den er oft geradezu beschimpft). Sieht dieser in dem Rationalen, in der „Idee" das eigentlich Wirkliche, so bestimmt Schopenhauer den Kern der Welt als das Irrationale, als den blinden, unvernünftigen Willen. Ebendarum beurteilen sie auch alles Geschichtliche so gänzlich verschieden. Hegel er-

blickt darin eine fortschreitende Entwicklung, die zu einem wertvollen Ergebnis führt, zu der Selbsterfassung des Geistes: für Schopenhauer besteht „die wahre Philosophie der Geschichte in der Einsicht, daß man bei allen endlosen Veränderungen und ihrem Wirrwarr doch stets nur dasselbe, gleiche und unwandelbare Wesen vor sich hat, welches heute dasselbe treibt, wie gestern und immerdar". Dieses eine Wesen ist der Wille, der sich unter wechselnden Formen immer wieder in der gleichen Sinnlosigkeit und Unseligkeit auswirkt. So steht er der Geschichte verständnislos und geringschätzig gegenüber. Sie gilt ihm nicht als „Wissenschaft" und bedeutet ihm nichts für seine Weltanschauung. Nach Art der Mystiker will er sich aus dem Zeitlichen zum Zeitlos-Ewigen unmittelbar erheben.

Wie es bei Hegels Gleichsetzung von „vernünftig" und „wirklich" unerklärbar bleibt, wie es überhaupt zur Existenz des Unvernünftigen und Wertlosen kommt, so bleibt bei Schopenhauer gerade das Vorhandensein des Vernünftigen und Wertvollen ein Rätsel. Aus einem schlechthin irrationalen Weltgrunde, einem blinden Willen, lassen sich nicht die Ideen, und damit die gesetzmäßigen (rationalen) Typen der Willensobjektivationen ableiten. Ebenso bleibt der menschliche Intellekt mit seinen gesetzmäßigen Wirkungsweisen unerklärt.

Auch wird die monistische Grundansicht, daß alle Vielheit und Individuation nur „Erscheinung", das „Ding an sich" nur der eine Wille sei, nicht festgehalten. Die „Ideen" bilden eine Vielheit, die aber doch über der Erscheinungswelt steht. Ebenso wird für die Vielheit der Menschen eine Vielheit von „intelligiblen" Charakteren angenommen.

Endlich verändert sich auch die Auffassung des Urwillens, wenn es gilt seine Unseligkeit darzutun. Er wird zunächst bestimmt als zielloser Wille, der nichts will als immer wollen. Aber da ihm das Wollen stets möglich ist, so müßte es eigentlich ein stets befriedigter, also beglückter Wille sein. Jedoch wird er auch aufgefaßt als Wille zur Lust, zum Glück (was für ihn eben unerreichbar sein soll). Wenn nun aber der Wert der Welt lediglich nach dem Gesichtspunkt bestimmt wird, ob der Ertrag des Weltlaufs an Lust oder an Unlust größer sei, so ist diese Art der Schätzung ganz einseitig, da von den Menschen auch anderes gewertet und zum Teil höher gewertet wird als Lust; man denke an den Wert, der der Erkenntnis, der Kunst, dem sittlichen Handeln beigelegt wird. Aber selbst die Abschätzung des Lebenswertes nach dem Lustertrag wird bei den verschiedenen Menschen, je nach ihrer verschiedenen Genuß- und Leidfähigkeit, Gesundheit und ihren Lebensschicksalen, außerordentliche Unterschiede aufweisen. Schopenhauers pessimistische Schätzung ist also nicht allgemeingültig. Dieser Pessimismus ist aber charakteristisch für eine Kulturperiode, die durch die Religion das lebhafte Bedürfnis nach einem absolut wertvollen Endzweck überkommen, den Glauben an seine Erreichbarkeit aber verloren hatte. Solcher Pessimismus tritt ja vielfach in der Romantik hervor. Was übrigens Schopenhauers persönlichen „Pessimismus" betrifft, so beachte man die Bemerkung Nietzsches (Geneal. d. Moral III 7): „Unterschätzen wir es namentlich nicht, daß Schopenhauer, der die Geschlechtlichkeit in der Tat als persönlichen Feind behandelt hat (inbegriffen deren Werkzeug, das Weib,

dieses „instrumentum diaboli") Feinde nötig hatte, um guter Dinge zu bleiben; daß er die grimmigen, galligen, schwarzgrünen Worte liebte; daß er zürnte, um zu zürnen, aus Passion; daß er krank geworden wäre, Pessimist geworden wäre (— denn er war es nicht, so sehr er es wünschte) ohne seine Feinde, ohne Hegel, das Weib, die Sinnlichkeit und den ganzen Willen zum Dasein, Dableiben. Schopenhauer wäre sonst nicht dageblieben."

Aber trotz der Anfechtbarkeit ihrer Grundgedanken bietet die Philosophie Schopenhauers im Einzelnen viel Tiefsinniges und Geistvolles, besonders in ihren ästhetischen, psychologischen und ethischen Teilen; auch hat sie den Blick für die düsteren Seiten des Daseins geschärft und den wirklich oft flachen Optimismus der Aufklärungszeit überwunden. Aus einem ehrlichen Pessimismus braucht übrigens nicht zu folgen, daß man zur Willenlosigkeit und Lebensverneinung übergehen müsse. Ja, man kann den höchsten Wert des Lebens darin finden, einen heroischen Kampf gegen alles Schwere und Niederdrückende aufzunehmen und so gerade der Macht des eigenen Wollens froh zu werden — wie wir das z. B. bei Nietzsche finden.

5. **Wirkungen Schopenhauers.** Freilich war es gerade Schopenhauers Pessimismus, der von den 50er Jahren an seinen Werken eine mächtige Verbreitung verschaffte, da er — besonders infolge der unbefriedigenden politischen Zeitlage — auf verwandte Stimmungen traf. Auch seine klare, kraftvolle und geistreiche Schreibweise trug zu dieser Verbreitung nicht wenig bei.

Richard Wagner (anfangs ein Verehrer Feuerbachs) und seine Anhänger haben Schopenhauer, der ja über die Musik so Herrliches zu sagen wußte, als ihren Philosophen gefeiert, und der Meister hat in seinem „Ring der Nibelungen" einer Weltanschauung Ausdruck verliehen, die vielfach an die Schopenhauers erinnert. Nicht minder sind Dichter wie Max Jordan und Friedrich Spielhagen von Schopenhauers pessimistischem Monismus stark beeinflußt.

Von Philosophen, die Schopenhauer nahestehen, seien genannt Phil. Mainländer († 1876, „Philosophie der Erlösung" 1876, I. Bd., 3. Aufl., II. Bd., 2. Aufl. 1894), Jul. Bahnsen († 1881 „Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt", 2 Bde. 1880 f.), Paul Deussen (geb. 1845, Philosophieprofessor in Kiel, „Elemente der Metaphysik" 1877, 5. Aufl. 1915), der auch eine Schopenhauer-Gesellschaft begründete.

6. **Buddhismus in Deutschland.** Schopenhauer hat auch einen starken Anstoß dazu gegeben, daß der Buddhismus in Deutschland bekannt wurde und Anhänger fand. Schopenhauer selbst hatte in seinem Studierzimmer eine Buddhastatue stehen, „ein Zeichen dafür, wer in diesen hl. Hallen herrsche". Er teilte mit dem Buddhismus die Überzeugung, daß alles Leben voll Leid sei; daß der Wille der Quell dieser Leiden sei, daß aber aus der Erkenntnis der Nichtigkeit des Daseins die Verneinung des Willens zum Leben hervorgehe und dadurch die Erlösung vom Leid, das „Nirvana" erreicht werde — freilich in der Regel erst nach einer langen Kette von Wiedergebunten.

Buddhistische Gedanken und Stimmungen treten uns auch entgegen bei Richard Wagner; der „Fliegende Holländer" ist ein Symbol des ruhe-

los vom Willen zum Leben umgetriebenen, nach Erlösung sich sehnenden Menschen; eine gleiche Sehnsucht nach Nirvana tritt uns im „Tristan" und im „Parsifal" entgegen. Eine Gestalt von ähnlich symbolischer Bedeutung wie der „Holländer" ist der ewige Jude im „Ahasver" Robert Hamerlings.

Ganz buddhistisch mutet es uns an, wenn Hieronymus Lorm dichtet: „Solange die Sterne kreisen/ Am Himmelszelt,/ Vernimmt mein Ohr den leisen/ Gesang der Welt:/ „Dem seligen Nichts entstiegen,/ der ewigen Ruh'/ Um ruhelos fliegen —/ Wozu? Wozu?"

Erwähnt sei auch die Darstellung der indischen Philosophie von Deussen, „Allgemeine Geschichte der Philosophie", Bd. I in 3 Heften 1894 bis 1908.

Über die buddhistischen und die ihnen verwandten theosophischen Strömungen im heutigen Deutschland vgl. Bd. IV unseres Werkes.

## § 5. Feuerbach.

1. **Leben und Werke.** Ludwig Feuerbach wurde 1804 zu Landshut in Bayern geboren. Sein Vater war der berühmte Jurist Anselm Feuerbach, ein Neffe von ihm der gleichnamige Maler. Er studierte anfangs Theologie bei dem Vertreter rationalistischer Aufklärungstheologie Paulus und bei dem Hegelianer Daub in Heidelberg. 1824 ging er nach Berlin, um Hegel selbst zu hören. Er wandte sich dort ganz der Philosophie zu und habilitierte sich (als Anhänger Hegels) 1828 zu Erlangen. 1830 ließ er anonym eine sehr radikale Schrift „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" mit einem Anhang „theologisch-satirischer Xenien" erscheinen. Sie wurde verboten. Feuerbachs Verfasserschaft wurde bekannt, und obwohl er in den nächsten Jahren eine Reihe trefflicher philosophiegeschichtlicher Arbeiten veröffentlichte, hatte er bei der damaligen Zeitlage keine Aussicht, in der akademischen Laufbahn weiter zu kommen.

Seit 1836 lebte er zu Bruckberg, einem ehemaligen markgräflichen Jagdschloß in Mittelfranken, wo sein Schwager eine Porzellanfabrik betrieb, an der er sich mit dem Vermögen seiner Frau beteiligte. Hier war er in der Lage, frei von allen äußeren Rücksichten sich ganz der Beschäftigung mit der Philosophie hinzugeben. Mehr und mehr löste er sich von Hegel los, ja man kann die philosophischen Grundansichten seiner Reifezeit geradezu aus ihrem Gegensatz zu Hegels Philosophie am besten verstehen. Was bei Hegel im Mittelpunkt steht: der absolute Geist, wird als Erzeugnis des Menschen gefaßt und rückt nach außen; was bei Hegel bloß eine Selbstentäußerung des Geistes war: die Natur, tritt bei ihm in den Mittelpunkt und gilt als Trägerin des geistigen Lebens. Daß sich Feuerbach über diesen grundsätzlichen Gegensatz zu Hegel klar geworden war, zeigt seine „Kritik der Hegelschen Philosophie" von 1839. Hegels „absoluter" Geist ist nur der „abgeschiedene Geist der Theologie", der in Hegels Philosophie noch als Gespenst umgeht.[27] Diese ist in Wahrheit eine „zur Logik gemachte Theologie", eine „rationelle Mystik". Wenn Hegel lehrt, daß die Natur von der Idee gesetzt sei, so ist das nur ein

[27] Nicht unzutreffend; man denke daran, wie schon in Hegels Jugendentwicklung die theologischen Interessen überwogen!

spekulativer Ausdruck für die alte Theologenlehre, daß die Natur von Gott geschaffen sei. Der absolute Geist selbst ist nichts anderes als der endliche subjektive Geist des Menschen, nur abstrakt gedacht. Er soll sich nach Hegel offenbaren in Kunst, Religion und Philosophie. Das kann in Wahrheit nichts anderes bedeuten als: Kunst, Religion und Philosophie sind das Absolute, das Höchste im Geiste, und zwar im menschlichen Geiste. Was dessen Geschöpf ist, das wird durch Hegel von ihm abgelöst und ihm als das absolute Wesen gegenübergestellt. Damit ist auch der Grundgedanke von Feuerbachs Religionsphilosophie und deren Gegensatz zur Hegelschen gegeben. Die von Hegel angestrebte Vermittlung zwischen Glauben und Wissen erklärt er (in seiner Schrift „Philosophie und Christentum" 1859) als „Lüge gegen den Glauben und als Lüge gegen die Vernunft", als „ein Spiel der Willkür, in welchem der Glaube die Vernunft und wiederum die Vernunft den Glauben um das Seinige betrügt". In seinem Hauptwerk „Wesen des Christentums" (1841) hat Feuerbach seine eigene Religionsphilosophie dargelegt, die er in „Vorlesungen über das Wesen der Religion" (1848/49) und der aus seinem Nachlaß veröffentlichten „Theogonie" weiter ausführte.

Im Alter wurde Feuerbach von Nahrungssorgen und Krankheit heimgesucht. Die Fabrik, in der sein Vermögen angelegt war, hatte geschlossen werden müssen. 1860 war er nach Rechenberg, einem Vorort Nürnbergs, übergesiedelt. Er beschäftigte sich in seinen späteren Jahren besonders mit ethischen Fragen. Nach wiederholten Schlaganfällen ist er 1872 gestorben. (Sämtliche Werke, herausgegeben von W. Bolin und F. Jodl, 10 Bde. 1903—11.)

2. **Feuerbachs Erkenntnistheorie.** Man hat Feuerbach lange nur als Religionsphilosophen gewürdigt, aber seine Religionsphilosophie ist getragen von einer wohldurchdachten Welt- und Lebensansicht (die er freilich nicht selbst in abgerundeter Form vorgetragen hat).

In der Erkenntnistheorie sucht er vor allem wieder die sinnliche Wahrnehmung in ihre Rechte einzusetzen. Im Gegensatz zum spekulativen Idealismus, der meinte, auf rein logischem Wege, etwa durch „dialektische Selbstbewegung der Begriffe" (wie bei Hegel), Wissen erzeugen zu können, ist er der Ansicht: nur durch die Sinne wird ein Gegenstand gegeben, nicht durch das Denken. Aber dabei ist er nicht einseitiger Sensualist. Er erkennt auch die Bedeutung des Denkens an. „Nimmt man das Denken weg, so sind die Gegenstände der Sinne nichts anderes, als sinnlose Bilder und Zeichen." Das Denken muß die Sinnesempfindungen erst verbinden und deuten. Freilich, abgesondert von der Sinnlichkeit kommt das Denken über die formal-logische Identität nicht hinaus, es bringt die Erkenntnis nicht weiter. Das leistet es nur in Verbindung mit der sinnlichen Erfahrung.

die stets neuen Stoff zuführt und auch für die notwendigen Berichtigungen des Denkens sorgt.

Feuerbach erklärt es für ein aussichtsloses Beginnen, die Wirklichkeit durch Denken vollständig zu erfassen, sie gänzlich rationalisieren zu wollen. „Das Wirkliche ist im Denken nicht in ganzen Zahlen, sondern nur in Brüchen darstellbar. Dies beruht auf der Natur des Denkens, dessen Wesen die Allgemeinheit ist, im Unterschied von der Wirklichkeit, deren Wesen die Individualität bildet." Die Wirklichkeit ist insofern unermeßlich reicher als unser Denken. Ein abgeschlossenes Begriffssystem, das den ganzen Weltzusammenhang darstellte, ist unmöglich. Die allgemeinsten Voraussetzungen und Ergebnisse der Einzelwissenschaften sind nach Bedarf immerfort umzubilden.

Gegenüber Hegels Begriffsrealismus ist er durchaus Nominalist. (Vgl. Bd. I.) Wir bedürfen zwar der Begriffsbildung durch Abstraktion, um die verwirrende Mannigfaltigkeit des Gegebenen zu vereinfachen, aber die Allgemeinheit, die den Begriffsinhalt ausmacht, existiert nicht real, sondern nur in unserem Denken als Bedeutung der Worte. Das Wirkliche aber ist individuell und darum nicht restlos begreiflich und definierbar, sondern nur Gegenstand unmittelbarer, anschaulicher Erkenntnis.

Unsere Überzeugung von der Wirklichkeit des anschaulich Gegebenen wurzelt übrigens nach Feuerbach nicht bloß in den Sinnesempfindungen, sondern auch in den Gefühlen, in Freude und Leid, und in der Vielheit der Menschen, ja der Begriff des „Objekts" ist vermittelt durch den Begriff des „Du".

3. **Feuerbachs naturalistische Weltanschauung.** Vom subjektiven Standpunkt aus betrachtet, ist die Natur Menschenwerk, Offenbarung menschlichen Wesens. Denn Geschöpfe mit anderen Sinnen würden die Natur ganz anders anschauen. Aber der Mensch schafft die Natur nicht (wenn er ihrer auch nur in seinem Bewußtsein gewiß wird). Sie drängt sich ihm auf, ja ohne die Natur kann weder Dasein noch Wesen des Menschen begriffen werden. Die *Natur* ist das ewige, unentstandene Wesen, das erste der Zeit, aber nicht dem Werte nach. Der *Mensch* ist das späteste, abhängigste, bedürftigste Wesen, aber dabei das höchste. Er ist aus der Natur hervorgegangen, aber als reines

Naturwesen war er noch nicht „Mensch", das ist er erst infolge der Kultur und ihrer geschichtlichen Entwicklung.

Über die Natur hinaus oder hinter sie zurück können wir nicht gehen, ohne uns in phantastische Spekulationen zu verlieren. Die Natur ist nicht Wirkung eines von ihr verschiedenen Wesens, sondern eine selbständige, nur aus sich zu begreifende Wirklichkeit. Der Gedanke ihrer Anfangs- und Endlosigkeit widerspricht nicht der Vernunft, sondern nur unserer Beschränktheit und Bequemlichkeit, die an Stelle des Fortgangs von Ursache zu Ursache die ewige Gottheit setzt. Das ist aber nichts als der Begriff der Ursache hypostasiert, d. h. zum selbständigen Wesen erhoben, und personifiziert. Wenn die Theologen behaupten, ohne das Dasein Gottes wäre die Natur unerklärbar, so ist gerade das Umgekehrte wahr: wenn ein Gott wäre, so wäre gerade das Dasein der Welt unerklärlich; denn sie wäre überflüssig. Wenn ein vollkommenes Wesen ist, wozu noch ein unvollkommenes?

Auch kann das Absolute nicht als bewußt, als persönlich gedacht werden; denn Ich-bewußtsein, Persönlichkeit setzt ein Nicht-Ich voraus. Persönlichkeit ist insofern notwendig endlich; sie ist eine Selbstheit, die sich gegen anderes (wodurch sie beschränkt wird) abgrenzt.

Was man gewöhnlich die Zweckmäßigkeit der Natur nennt, ist nichts anderes, als ihre Einheit, der innige Zusammenhang, in dem alles in der Natur existiert und wirkt. Sie ist eben nicht (wie man oft wirklich voraussetzt) von sich aus nur ein Haufe zusammenhangloser Elemente, die erst von einem verständigen Wesen zusammengesetzt werden müßten, wie die Lettern vom Setzer zu einem sinnvollen Satz. Gegen die Annahme eines Gottes als Urhebers der Zweckmäßigkeit spricht auch die unleugbar vorhandene Unzweckmäßigkeit. In den Theodizeen aller Zeiten kehrt zwar der Gedanke wieder: wenn nicht diese oder jene Unvollkommenheiten oder Übel wären, so wäre auch dieses und jenes Gute nicht. Aber diese Betrachtung gilt nur für die gegebene Natur und ihre gesetzmäßigen Zusammenhänge, nicht für einen allmächtigen Gott. Ein solcher müßte Gutes ohne Übel, eine Welt ohne Mängel und Leiden haben schaffen können. So zeigt es sich, daß die Theologen doch die Natur tatsächlich als etwas Selbständiges, die Allmacht Gottes Einschränkendes voraussetzen, andernfalls müßte man alle Grau-

samkeiten der Natur, alle Greuel der Menschen auf Gott zurückführen. Daran aber bricht der Gottesglaube zusammen.

Gibt man ihn auf, so darf man aber nicht (wie die Pantheisten) die Natur selbst zum Gott machen. „Die wahre Bildung und wahre Aufgabe des Menschen ist, die Dinge zu nehmen und zu behandeln, wie sie sind, nicht weniger, aber auch nicht mehr aus ihnen zu machen, als sie sind." „So gut man einen Menschen verehren und lieben kann, ohne ihn deshalb zu vergöttern, ja ohne selbst seine Mängel und Fehler zu übersehen, ebensogut kann ich auch die Natur als das Wesen, ohne das ich nicht wäre, anerkennen, ohne deswegen ihren Mangel an Herz, Verstand, Bewußtsein — Eigenschaften, die sie erst im Menschen bekommt — zu vergessen, ohne also in die Superlative und Übertreibungen des religiösen Affekts zu verfallen."

Wie das Dasein eines Gottes, so verneint Feuerbach auch die Unsterblichkeit der Seele. Das Seelische faßt er (in der Art des „psycho-physischen Parallelismus"; vgl. unten bei Fechner) lediglich als die „innere", die subjektive Seite der Lebensvorgänge eines organischen Wesens. Es entsteht und vergeht also mit diesem Wesen. Der Begriff einer substantiellen Seele entsteht (nach ihm) durch Hypostasierung (Verdinglichung) des abstrakten Begriffs des Seelischen.

4. **Feuerbachs Religionsphilosophie.** Sind so die Hauptsätze des religiösen Glaubens unhaltbar, so bleibt doch die Tatsache der Religion und ihre Bedeutung als eine der gewaltigsten Geistesmächte der Geschichte. Es gilt nun diese Tatsache aus der Natur, insbesondere der Menschen-Natur, zu erklären. In dieser religionsphilosophischen Leistung liegt das Wesentlichste und Eigenartigste von Feuerbachs Philosophie. Die religiösen Vorstellungen haben zwar keinen Wahrheitswert, sie müssen aber psychologisch in ihrem Entstehen und Inhalt erklärt werden. Das ist der Sinn von Feuerbachs Satz: „Das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie." Und zwar ist die Religionspsychologie in engem Zusammenhang mit der geschichtlichen Forschung auszubilden. Alle Religionen sind geschichtlich geworden und nur aus bestimmten geistigen Zuständen und Zeitbedürfnissen zu verstehen. Eben darum gibt es auch keine absolute Religion, die allen Zeiten angemessen wäre.

Bei seiner psychologisch-historischen Erklärung der Religion sucht Feuerbach sie hauptsächlich aus der praktischen Seite der Menschennatur abzuleiten. Der Mensch ist ein durchaus bedürftiges, abhängiges Wesen. Mit seinem Dasein und seinen Lebensbedürfnissen, mit dem Gedeihen seiner Arbeit, mit der Sicherung seiner selbst und seiner Liebsten vor Tod, Krankheit und Gefahr, mit allen seinen Hoffnungen und Befürchtungen sieht sich der Mensch hineingestellt in einen Zusammenhang von Kräften, die sich seiner Berechnung und Beherrschung entziehen.

Auch von seinen inneren Gaben und Anlagen findet er seine Lebensgestaltung bestimmt. Oft fühlt er sich durch dunkle Gewalten in seiner Brust zu Taten fortgerissen, vor denen er dann schaudernd steht.

Alle diese Erfahrungen sind für den Menschen um so eindrucksvoller, je unvollkommener noch seine Erkenntnis der Naturgesetze, je unentwickelter seine Technik ist. Die menschliche Einbildungskraft bemächtigt sich dieser Erfahrungen. Der Mensch kann ursprünglich die Natur und das Naturgeschehen nur vom Menschen aus verstehen. Die Abhängigkeit seines Tuns und des dadurch bedingten Geschehens von den eigenen Stimmungen und Launen, Zwecksetzungen und Willensakten ist ihm vertraut. Dieses sein Wesen und seine Wirkungen legt er nun (ohne sich dessen bewußt zu sein) in die Natur hinein; die Naturvorgänge werden ihm zu Äußerungen von menschenähnlichen und zugleich übermenschlichen Wesen. Welche Züge des Naturlebens dabei vorzugsweise von der Phantasie ergriffen und zu göttlichen Wesen oder Eigenschaften und Wirkungen umgedeutet werden, das hängt ab von den besonderen Daseinsbedingungen der einzelnen Völker und ihren nationalen Anlagen. Daher auch die bunte Fülle der verschiedenartigsten Göttergestalten. Durch alle Entwicklung der religiösen Vorstellungen aber geht als Grundrichtung der Fortschritt von beschränkten, nur den Eigentümlichkeiten eines bestimmten Landes entsprechenden Nationalgöttern zu universalen, allgemein-menschlichen Gottheiten.

Die Phantasietätigkeit, welche die Götter und schließlich den einen Gott schafft, ist aber kein bewußtes freies Tun, wie das des Künstlers, sie ist unbewußt und ist zugleich beseelt von furchtbarem Ernste, weil sie hervorgetrieben und gelenkt wird von den

mächtigsten menschlichen Bedürfnissen, Gefühlen und Begehrungen. Eben darum bleibt es auch nicht bei der Gestaltung der Götterwelt: man sucht auf die göttlichen Wesen Einfluß zu gewinnen, und zwar durch die gleichen Mittel, durch die man auf Menschen Eindruck macht: man naht sich ihnen bittend, mit Geschenken, mit Opfergaben; man sucht ihren Willen zu erforschen und zu erfüllen; man demütigt sich vor ihnen.

Nur ein kleiner Teil des Naturgeschehens ist für den Menschen auf niederster Kulturstufe so regelmäßig, daß es den Gedanken einer Gesetzmäßigkeit erweckt. Die Erkenntnis, daß alles Geschehen nach allgemeinen Gesetzen erfolge, ist ein ganz spätes Ergebnis der geistigen Entwicklung. Es tritt in den stärksten Gegensatz zu aller religiösen Auffassungsweise: denn für diese ist das Wunder die Hauptsache. Wunder geschehen immer nur da, wo der Wunderglaube herrscht. Der Glaube an die Wunder geht diesen voraus; er ist ihr Ursprung, nicht umgekehrt.

5. **Feuerbachs Ethik.** Feuerbach begnügt sich aber nicht damit, die Religion psychologisch zu erklären; er hat zugleich für ihren sittlichen Gehalt das feinste Verständnis und sucht diesen zu bewahren. Wenn die Gottheit nichts ist als der in ein wirkliches Wesen verwandelte Gegenstand menschlicher Würde, so gilt der Satz: wie der Mensch, so seine Götter. Sie sind die Enthüllung des geheimsten Selbst des Menschen. In der Gottheit schaut der Mensch den idealen und unendlichen Gehalt seines eigenen Wesens an, den er — unbewußt — aus sich herausverlegt hat. Somit ist der Inhalt eines religiösen Glaubens das feinste Prüfungsmittel für den Geist eines Volkes, für den innersten Sinn seiner Kultur, vor allem seiner Sittlichkeit. Zieht man von dem Inhalt der religiösen Vorstellungen alles ab, was Phantasien übermenschlicher Macht und Wirkungsweise sind, so bleibt ein veredeltes Menschentum, so bleiben sittliche Ideale. Nunmehr erscheint es als Aufgabe des Menschen, mit eigener Kraft an der Verwirklichung dieser Ideale zu arbeiten. Wenn z. B. nach christlicher Lehre Gott für den Menschen leidet und stirbt, was heißt das anders als: wer für andere leidet und sein Leben hingibt, handelt göttlich, ist seinen Mitmenschen ein Gott. Und so sind alle die moralischen Prädikate, die Gott beigelegt werden, von ihrer religiösen Einkleidung zu befreien und als Inhalt rein menschlicher Ideale zu fassen und zu schätzen. Für den geistig

und sittlich Gereiften erhalten die wichtigsten menschlichen Verhältnisse auch nicht erst ihren Wert und ihre Weihe durch den Segen des Priesters. „Sie sind nur da moralisch, wo sie durch sich selbst als religiöse gelten. Heilig ist und sei dir die Freundschaft, heilig das Eigentum, heilig die Ehe, heilig das Wohl jedes Menschen, aber heilig an und für sich." „Der Atheismus hebt nicht, indem er das theologische ‚Über den Menschen' aufhebt, damit auch das natürliche und das moralische „Über" auf. Das natürliche ‚Über' ist die Natur selbst. Das moralische ‚Über' ist das Ideal, das sich der Mensch setzen muß, um etwas Tüchtiges zu werden; aber dieses Ideal ist und muß sein ein menschliches Ideal."

Als Grundlage der Ethik betrachtet Feuerbach das Verhältnis der Menschen untereinander, das Verhältnis des Ich zum Du. In der Beziehung zum Du entwickelt das Ich erst die ganze Fülle seines Wesens. In dem Füreinandersein, in der scheinbaren Selbstentäußerung kommt das Ich erst zu seinem tiefsten Selbst. Ohne Vielheit der Menschen, ohne menschliche Gemeinschaften gäbe es keine sittlichen Gesetze und Beurteilungen. Der Glückseligkeitstrieb ist allen Menschen angeboren; aber da er in allen gleich stark ist, so erhebt sich die Forderung der Selbstbeschränkung und der Rücksichtnahme. Übrigens kann man auch in der Beglückung anderer sein eigenes Glück finden. Der Egoismus ist freilich „die Ursache aller Laster, aber auch die Ursache aller Tugenden". Das gilt nicht nur für den individuellen, sondern auch für den sozialen Egoismus; es gibt eben auch einen Egoismus der Familien, Korporationen, Gemeinden und Nationen. Der Egoismus der Gemeinschaften hat die Handlungsweisen der Einzelnen, die der Gemeinschaft und ihren Gliedern förderlich oder schädlich sind, zu Tugenden und Lastern umgeprägt.

Es ist darum auch nicht zu befürchten, daß mit dem Gottesglauben der Unterschied zwischen gut und bös, Recht und Unrecht schwinden werde. Dieser besteht und wird bestehen, solange der Unterschied von Ich und Du, Einzelnen und Gemeinschaft vorhanden ist. Der Atheismus bleibt also nicht bei zerstörender Kritik stehen; an die Stelle der Religion wird er den ethischen Idealismus setzen. „Die Verneinung des Jenseits hat die Bejahung des Diesseits zur Folge; die Aufhebung eines besseren

Lebens im Himmel schließt die Forderung in sich: es soll, es muß besser werden auf der Erde; sie verwandelt die bessere Zukunft aus dem Gegenstand eines müßigen, tatlosen Glaubens in einen Gegenstand der Pflicht, der menschlichen Selbsttätigkeit." „Wenn wir nicht mehr ein besseres Leben *glauben*, sondern *wollen*, aber nicht vereinzelt, sondern mit vereinigten Kräften wollen, so werden wir auch ein besseres Leben *schaffen*, so werden wir wenigstens die krassen, himmelschreienden, herzzerreißenden Ungerechtigkeiten und Übelstände, an denen die Menschheit bisher litt, beseitigen. Aber um dieses zu wollen und zu bewirken, müssen wir an die Stelle der Gottesliebe die Menschenliebe als die einzige wahre Religion setzen; an die Stelle des Gottesglaubens den Glauben des Menschen an sich, an seine Kraft, den Glauben, daß das Schicksal der Menschheit nicht von einem Wesen außer oder über ihr, sondern von ihr selbst abhängt; daß der einzige Teufel des Menschen, der Mensch, der rohe, abergläubige, selbstsüchtige, böse Mensch, aber auch der einzige Gott des Menschen — der Mensch ist."

6. **Geschichtliche Bedeutung.** Feuerbachs Schriften, besonders seine religionsphilosophischen, haben in den vierziger Jahren in den liberal und oppositionell gesinnten Kreisen, zumal bei der Jugend, großen Beifall gefunden. Der Sozialist Engels erzählt darüber: „Die Begeisterung war allgemein; wir waren alle momentan Feuerbachianer." Feuerbachs Bestreben, den Menschen, und zwar den Menschen als *sinnlich*-geistiges Wesen, in den Mittelpunkt der Weltanschauung zu stellen, berührte sich mit den Tendenzen des sog. „*jungen Deutschland*", d. h. von Literaten wie Heine, Gutzkow, Laube, Wienbarg, Theodor Mundt. In einer Verordnung des Deutschen Bundestages vom 10. Dezember 1835, in der die Schriften dieser Männer verboten wurden, waren sie charakterisiert als „eine literarische Schule, deren Bemühen unverhohlen dahin gehe, in belletristischen, für alle Klassen von Lesern zugänglichen Schriften, die christliche Religion auf die frechste Weise anzugreifen, die bestehenden sozialen Verhältnisse herabzuwürdigen und alle Zucht und Sittlichkeit zu zerstören".) Erwähnt sei in diesem Zusammenhang die Bemerkung Nietzsches (Genealogie d. Moral III, 3): „Man erinnere sich, wie begeistert seinerzeit Richard Wagner in den Fußtapfen des Philosophen Feuerbach gegangen ist: Feuerbachs Wort von der ‚gesunden Sinnlichkeit' — das klang in den dreißiger und vierziger Jahren Wagnern gleich vielen Deutschen (— sie nannten sich die ‚jungen Deutschen') wie das Wort der Erlösung." Wagners Schrift „Das Kunstwerk der Zukunft" von 1850 beruht ganz auf den Gedanken Feuerbachs. Das Ideal ist hier der schöne, starke, durch die höchste Liebeskraft zur Freiheit gelangende Mensch, wie er in der Gestalt des Siegfried sich verkörpert.

Wie bei manchen der gen. Schriftsteller, so finden sich auch bei Feuerbach sozialistische Ideen. Im Sinne der materialistischen Geschichtsauffassung betont er die Bedeutung der wirtschaftlichen Verhältnisse, insbesondere der Ernährung, für das geistige Leben. „Die Lehre von den Nahrungsmitteln ist von großer ethischer und politischer Bedeutung. Die Speisen werden zu Blut, das Blut zu Herz und Hirn, zu Gedanken und Gesinnungsstoff. Menschliche Kost ist die Grundlage menschlicher Bildung und Gesittung. Wollt ihr das Volk bessern, so gebt ihm statt Deklamationen gegen die Sünde bessere Speisen. Der Mensch ist, was er ißt."[28]

Besonders stark aber imponierte damals Feuerbachs entschlossene Parteinahme für den Atheismus. Das zeigt sich u. a. auch in Gottfried Kellers „Grünem Heinrich". Hier treten zwei Anhänger Feuerbachs auf: der plebejische Apostel des Atheismus Peter Gilgus und der von aller Bekehrungssucht sich vornehm zurückhaltende Graf Dietrich. Feuerbach selbst aber wird verglichen „einem Zaubervogel, der im einsamen Busche sitzt und den Gott aus der Brust von Tausenden hinwegsang". Bezeichnend ist folgende Äußerung Kellers: „Wie trivial erscheint mir gegenwärtig die Meinung, daß mit dem Aufgeben der sog. religiösen Ideen alle Poesie und erhöhte Stimmung aus der Welt verschwinde. — Im Gegenteil. — Die Welt ist nur unendlich tiefer und schöner geworden, das Leben wertvoller und intensiver, der Tod ernsthafter, bedenklicher und fordert mich nun erst mit aller Macht auf, meine Aufgabe zu erfüllen und mein Bewußtsein zu reinigen und zu befriedigen, da ich keine Aussicht habe, das Versäumte in irgendeinem Winkel der Welt nachzuholen. Es kommt nur darauf an, wie man die Sache auffaßt."

Unverkennbar ist auch sein Einfluß auf Friedrich Theodor Vischer (1807—83), den bekannten Ästhetiker und Verfasser des Bekenntnisromans „Auch Einer".

Indem Feuerbach so dem politisch-sozialen wie dem religiösen Radikalismus geistige Waffen lieferte, erinnert seine Stellung im Geistesleben der vierziger Jahre an die der Enzyklopädisten vor dem Ausbruch der französischen Revolution.

7. **Würdigung der Philosophie Feuerbachs.** Berechtigt ist die Kritik, die Feuerbach an der Philosophie Hegels übt, insbesondere an seinem Versuch, durch spekulative Deutung der Dogmen deren Vereinbarkeit mit der „Vernunft" (d. h. der wissenschaftlichen und philosophischen Einsicht) darzutun. Auch die Grundgedanken seiner Erkenntnistheorie entsprechen dem von uns gebilligten kritischen Realismus. Verdienstvoll war besonders, daß er gegenüber Hegel die Bedeutung der Empfindung und Wahrnehmung für die Wirklichkeitserkenntnis betonte.

---

[28] Das klingt materialistischer als es nach Feuerbachs Grundansichten gemeint sein kann, hebt auch zu einseitig gerade die Bedeutung der Ernährung hervor. Voll berechtigt ist aber der Gedanke, daß die geistig-sittliche Hebung des Menschen notwendig auch die Verbesserung seiner äußeren Lage und seines physischen Zustandes voraussetzt, da soziale Notlage vielfach der Nährboden der Unsittlichkeit und des Verbrechens ist.

Eine wertvolle Nachwirkung der Hegelschen Philosophie zeigt sich bei ihm aber darin, daß er sich in seiner Religionsphilosophie nicht wie die Aufklärung mit einer verneinenden Kritik an den Glaubensvorstellungen begnügt. Er hat ein viel tieferes Verständnis für die Wurzeln des religiösen Glaubens im menschlichen Seelenleben, und so hat er für die Begründung der Religionspsychologie Großes geleistet. Viele seiner Einzelausführungen sind freilich recht anfechtbar. Er neigt — wohl auch unter dem Einfluß Hegels — zur begrifflichen Konstruktion gegenüber Fragen, die nur durch religionsgeschichtliche Einzelforschung entschieden werden können.

Daß er seine religionsphilosophischen Gedanken mit einer für uns ermüdenden Breite entwickelt, erklärt sich daraus, daß er sie einer Zeit vortrug, der sie ganz neu waren und vielfach wohl sehr bedenklich und verwerflich vorkamen.

Was ist nun aber mit seiner Religionsphilosophie (oder genauer: seiner Religionspsychologie) hinsichtlich der Gültigkeit (d. h. des Wahrheitsgehalts) der religiösen Vorstellungen bewiesen?

Gewiß ist die Religionspsychologie sehr geeignet, den naiv Gläubigen in seiner Glaubenssicherheit zu erschüttern. Für ihn haben ja die Gegenstände des Glaubens Wirklichkeit wie die ihn umgebende Welt, ja womöglich noch einen „höheren Grad" von Wirklichkeit. Nun geht aber die Religionspsychologie einfach von der Voraussetzung aus, daß der ganze Glaubensinhalt und alle die mannigfachen und mächtigen Wirkungen der Religion aus dem menschlichen Seelenleben zu erklären seien, und sie weiß diese Voraussetzung auch im Einzelnen durchzuführen. So erklärt die Religionspsychologie die Religion, ohne (von ihrem Standpunkt aus) den geglaubten göttlichen Wesen Wirklichkeit zusprechen zu müssen.

Das kann nun leicht so aufgefaßt werden, daß die Glaubensvorstellungen ebendamit als Illusionen dargetan seien. Behauptet demgegenüber der Gläubige: Illusionen können doch unmöglich so gewaltige und so segensreiche Wirkungen haben, so wäre dagegen zu sagen: die Wirkungen des Glaubens hängen lediglich von seiner Festigkeit und seiner Macht über das Gemüt ab; es ist dafür ganz gleichgültig, ob die geglaubten göttlichen Wesen existieren oder nicht. Übrigens beweist schon der mannigfaltige und vielfach sich widersprechende Inhalt der Glaubensvorstellungen, daß sie nicht alle wahr sein können. Ferner darf man neben den segensreichen Wirkungen des Glaubens nicht seine bedenklichen und schrecklichen Folgen übersehen. Wäre endlich seine Wirkung auch durchweg wertvoll, wäre damit schon bewiesen, daß der Glaube objektive Gültigkeit besitze, also wahr sei? Damit würde vom Wert einer Vorstellung auf das Sein ihres Gegenstandes geschlossen. Ist dieser Schluß zu rechtfertigen? (Vgl. S. 92.)

Wenn aber so der Hinweis auf die Wirkungen und den Wert der Glaubensvorstellungen nicht genügt, ihre Wahrheit darzutun, so schließt andererseits ihre religionspsychologische Erklärung noch nicht den Beweis ihres illusionären Charakters ein. Gerade weil die religionspsychologische Betrachtungsweise ihrer Voraussetzung nach von der Frage nach der Existenz der Glaubensgegenstände ganz absieht, kann sie selbst diese Frage nicht zur Entscheidung bringen. Auch wenn die Glaubensvorstellungen

ihrem Inhalt nach völlig aus dem menschlichen Seelenleben erklärbar sind, so könnte es doch sein, daß wenigstens manchen dieser Vorstellungen eine jenseits der Erscheinung liegende Wirklichkeit entspräche. Darüber zu entscheiden ist Sache der Metaphysik. Deren Entscheidung wird aber nicht so bestimmt und durchaus nicht so verneinend ausfallen wie die Feuerbachs.

Und auch wenn man meint, daß die Metaphysik hier nichts mit ausreichender Wahrscheinlichkeit erkennen könne, so bleibt immer das „Wagnis" des religiösen Glaubens möglich, der allen Bedenken sein „Dennoch!" entgegensetzt, der Zutrauen hat zum Weltgrund, ihn als liebendes Wesen faßt und von ihm die Forderung und Erhaltung alles wahrhaft Wertvollen, zumal des sittlich Guten erhofft.

Anzuerkennen ist jedenfalls bei Feuerbach, daß er seine naturalistische Weltansicht nicht zu einem naturalistischen Pantheismus ausgestaltet hat; denn das würde bedeuten, daß man auch alles Schreckliche und Gemeine, was der Naturlauf mit sich bringt, vergötterte. Feuerbach hat ferner bewiesen, daß man Atheist sein und doch ein feines Verständnis für den ethischen Gehalt mancher religiösen Vorstellungen haben kann; und daß ein atheistischer Naturalismus wohl vereinbar ist mit dem Festhalten an ethischen Idealen und sittlicher Lebensgestaltung.

Dabei bekunden seine e t h i s c h e n Ansichten einen gesunden Wirklichkeitssinn, der sich von aller unwahren Idealisierung der Menschennatur, wie sie nun einmal ist, fernhält. Sicherlich ist der Egoismus, zumal der Egoismus der kleineren und größeren Gemeinschaften, eine Hauptquelle moralischer Gebote. — Besonders im Kriege zeigt sich, welche Anforderungen die Staaten um ihrer egoistischen Selbstbehauptung und Machterweiterung willen an die Einzelnen (als rechtlich und sittlich verpflichtende Gebote) richten. — Das schließt nicht aus, daß daneben Werturteile mehr ästhetischer Art (wie sie Herbart aufgewiesen hat) für die Entstehung der sittlichen Normen in Frage kommen. Natürlich sind neben den egoistischen auch die altruistischen (opferwilligen) Tendenzen in der Menschennatur zu berücksichtigen und solche Triebe, denen weder egoistischer noch altruistischer Charakter zukommt. Endlich ist nicht zu übersehen, daß Gebote, die ursprünglich aus Egoismus hervorgegangen sind, im Verlaufe der menschlichen Entwicklung von Individuen aus reinem Pflichtgefühl erfüllt werden können, und daß diese dann in der hingebenden Pflichterfüllung erst den wertvollen Sinn ihres Daseins erblicken.

## § 6. Der Materialismus.

1. **Geistige Zustände um die Mitte des 19. Jahrhunderts.** Daß im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts die „Hegelsche Linke" mehr hervortrat, daß überhaupt in der Philosophie der nächsten Jahrzehnte radikale Richtungen überwogen, das hatte seinen Grund in der Reaktion, die auf das „tolle Jahr" 1848 folgte, und den hoffnungsfreudigen Idealismus der damaligen Bewegung in Pessimismus und Verbitterung umschlagen machte. Die siegreichen Regierungen begnügten sich nicht damit, die Ruhe wieder hergestellt zu haben, man suchte die liberalen Errungen-

schaften des Revolutionsjahres möglichst zu beseitigen und (wie Friedrich Wilhelm IV. das einmal nannte) „den demokratischen Schmutz des Jahres der Schande aus den deutschen Verfassungen zu entfernen". Diese wurden darum in reaktionärem Sinne umgestaltet oder wenigstens ausgelegt; Polizeiwillkür herrschte, und die Gerichte brachten sich bei der Verfolgung der Verdächtigen um den Ruf der Unparteilichkeit. Und nicht bloß mit politischen Prozessen und Verurteilungen kämpfte man gegen die Liberalen, sondern auch mit persönlichen Maßregelungen, rücksichtslosen Absetzungen oder kleinlichen Zurücksetzungen von Beamten, Geistlichen und Lehrern. Wer es wagte, auf Kanzel oder Katheder freie Ansichten in Politik oder in Religion und Philosophie zu vertreten, der konnte sich auf eine harte Verfolgung gefaßt machen. Mehreren freigesinnten Universitätslehrern, wie Mommsen, Kuno Fischer, Moleschott, Büchner, wurde damals die Lehrbefugnis entzogen.

In voller Gunst der Regierung stand dagegen die konservative Partei. Ihre Hauptstütze, den ostelbischen Adel, suchte man in jeder Weise zu stärken; er erhielt umfangreiche Vorrechte, auch die gutsherrliche Polizei, zurück. Die im Jahre 1848 gegründete „Kreuzzeitung" wurde das Organ der Partei; ihr geistig bedeutendster Vertreter auf dem Gebiet des Staatsrechts und der Rechtsphilosophie war Friedrich Julius Stahl (1801—61). Auch ihn hatte (wie Schelling) Friedrich Wilhelm IV. an die Universität Berlin berufen, damit er den Hegelianern, besonders deren Rechtslehre, entgegentrete. In der Tat bekämpfte er das Hegelsche spekulative System, da in ihm „der Selbstmacht der Vernunft" viel zu viel Recht eingeräumt sei. Noch schärfer kritisiert er vom Standpunkt der organischen Staatsauffassung aus die individualistische Vertrags- und Naturrechtslehre der Aufklärung und des Liberalismus; sie wirkt nach ihm durch ihre Betonung der individuellen Freiheit auflösend und zersetzend, ist das System der Revolution und führt mit innerer Folgerichtigkeit zum Demokratismus und Sozialismus. Stahl findet freilich auch scharfe Worte gegen die selbstsüchtige Begehrlichkeit des Junkertums, und er vertritt ihm gegenüber das allgemeine Staatsinteresse. — Er faßt (wie Hegel) den Staat als etwas Göttliches und Gottgewolltes und betont die Erhabenheit der Staatsaufgabe gegenüber den Interessen der Staatsglieder (auch ihrer Mehrheit). Aber viel offener wie dieser will er seine Staatslehre auf den Boden christlicher Weltanschauung stellen. Dabei gilt ihm die Monarchie als die gottgewollte Ordnung, und zwar „eine wirkliche Monarchie, in der der König nicht willenloses Werkzeug der parlamentarischen Majorität ist, nicht Minister eines Regierungssystems annehmen muß, das sie ihm vorschreibt, sondern innerhalb der gesetzlichen Schranken selbständig nach eigenem Gewissen und Urteil regiert, ja der Schwerpunkt der Gewalt ist". So schätzt er die Autorität mehr als Majorität, Legitimität mehr als Verfassung und Volksvertretung; die Erbmonarchie ist ihm im eigentlichen Sinne „von Gottes Gnaden".

Schon bei Stahl zeigt sich, wie Reaktion auf politischem und auf religiös-kirchlichem Gebiet Hand in Hand geht. Die „tiefe Verirrung, ja tiefe Versündigung" des Liberalismus sieht Stahl darin, daß er „zu seiner Triebfeder die Menschlichkeit habe, gelöst von der Gottesfurcht",

daß seine Weltanschauung „den Stempel der tiefen Profanität" trage. Als Mitglied des preußischen Oberkirchenrats hat Stahl ganz im Sinne von Hengstenbergs „Evangelischer Kirchenzeitung" gewirkt; in einer auch vom Hof besuchten Versammlung erklärte er „die Toleranz für ein Kind des Unglaubens und die Gewissensfreiheit für einen Teil jenes Werkes der Zerstörung und Umwälzung, welche die moderne Wissenschaft bezeichnet und die Ruhe Europas bedroht".[29] So wurde damals die evangelische Kirche in den Dienst der Reaktion gestellt. Wer nicht für einen Demokraten und Revolutionär gelten wollte, und zumal wer im Dienste des Staates und der Gemeinde auf gute Behandlung und Beförderung rechnete, der mußte auch fromm und gläubig sein — oder wenigstens scheinen.

Die Volksschule wurde noch mehr wie bis dahin dem kirchlichen Einfluß unterworfen; durch die Stiehlschen „Regulative" von 1854 wurde der Religionsunterricht mit einer Überfülle von Gedächtnisstoff in den Mittelpunkt gerückt. Auch an den höheren Schulen legte man bei Anstellung und Beförderung der Lehrer den Hauptwert auf kirchliches Bekenntnis und Teilnahme am kirchlichen Leben. Daß so in der Zeit von 1848 bis 1860 die orthodoxe Richtung wieder in der evangelischen Kirche völlig oben auf kam und sich bereitwillig in den Dienst der politischen Reaktion stellte, das hatte zur Folge, daß die Liberalen und später die Sozialdemokraten sich im Gegensatz zur Kirche und ihren Pfarrern fühlten und „kirchlich" und „reaktionär" für sie gleichbedeutend wurde.

Auch in der katholischen Kirche wußte die sog. ultramontane Richtung, die damals an dem Bischof Ketteler von Mainz einen bedeutenden Führer fand, die Gunst der Verhältnisse klug zu benutzen. Man betonte den Wert der Kirche und der Autorität des Papsttums für die Bekämpfung des Liberalismus und der Revolution, man pries den „Bund von Thron und Altar" (vgl. S. 29) und man verstand es dabei, durch Abschluß neuer Konkordate die Befugnisse der Kirche dem Staate gegenüber zu steigern.

So waren die 50er Jahre eine trübe Zeit für alle freiheitlich Gesinnten. Gar manchem mochte es scheinen, als habe das Jahr 1848 allen Idealismus als Torheit und die Idealisten als unpraktische Träumer erwiesen. Und wenn es jetzt gefährlich war, vom deutschen Vaterland

[29] Dagegen trat selbst Josias von Bunsen, ein Freund Friedrich Wilhelms IV., in seiner Schrift „Zeichen der Zeit" auf. Er erklärte „Herrn Stahls Ansicht ist nicht halbkatholisch, sondern ganz katholisch oder (damit keine Unklarheit bleibe) ganz papistisch". Er fordert „Freiheit des Göttlichen im Einzelnen und in der Gemeinde und Anerkennung, daß Gewissensdruck Auflehnen gegen Gott ist".

Dem „Tivoli-Programm" der deutsch-konservativen Partei lagen wesentlich Gedanken Stahls zugrunde (vgl. dessen Schrift „Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche" (1863). — Ähnlich konservativ-national gesinnt waren die Historiker Heinr. Treitschke (1834—96: Politik 2 Bde. 1897/98) und der Orientalist Paul de Lagarde (1827—91): „Deutsche Schriften" 1886, 4. Aufl. 1903. (Auswahl von Daab und von Mulert 1913.)

und deutscher Freiheit zu singen, was Wunder, wenn sich die deutsche Jugend wieder mehr dem öden Biermaterialismus hingab und sich an dem dürftigen Humor von Scheffels Trink- und Saufliedern ergötzte, in denen u. a. Hegels Philosophie als „Mist" verulkt wurde.

Auch das ist wohl begreiflich, daß in dieser Zeit, wo so viele in ihren Hoffnungen schmählich enttäuscht waren, pessimistische Stimmungen sich ausbreiteten, und daß jetzt die Zeit kam, wo der Philosoph des Pessimismus nach langer Nichtbeachtung in steigendem Maße Leser fand und allmählich der populärste deutsche Philosoph ward. Unterstützend wirkte dabei, daß Schopenhauers Schätzung der Musik als der Kunst, die am tiefsten das Weltgeheimnis offenbare, bei Richard Wagner und seinen Anhängern begeisterte Aufnahme fand. Nicht minder war es bedeutsam, daß Schopenhauers Werke den naturwissenschaftlichen Interessen der Zeit in ausgedehntem Maße entgegenkamen.

2. **Materialismus.** In der Steigerung der Naturerkenntnis und ihrer praktischen Anwendung in der Technik lag eine Hauptleistung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Hatten vorher Schelling und Hegel mit ihrer naturphilosophischen Spekulation Probleme der empirischen Naturforschung zu entscheiden versucht, so überwog jetzt das Umgekehrte: Naturforscher beantworteten einseitig von ihrem Forschungsgebiet aus und ohne die philosophische Schulung Weltanschauungsfragen. Vor allem vertraten sie die Lehre des Materialismus, alles Wirkliche sei körperlich. Die bekanntesten sind Jakob Moleschott („Der Kreislauf des Lebens" 1852), Karl Vogt („Köhlerglaube und Wissenschaft" 1855), Louis Büchner („Kraft und Stoff" 1854; 21. Aufl. 1904). Das Seelische wird dabei zum Teil geradezu dem Materiellen gleichgesetzt, so wenn die Bewußtseinsvorgänge mit Gehirnvorgängen identifiziert werden, oder wenn behauptet wird, „die Gedanken stünden etwa in demselben Verhältnis zum Gehirn wie die Galle zu der Leber".

Diese Form des Materialismus ist freilich unhaltbar. Allem Materiellen schreiben wir räumliche Eigenschaften zu; auch ist es (grundsätzlich, wenn auch nicht tatsächlich in jedem einzelnen Fall) einer Vielheit von Beobachtern zugänglich. Seelischen Vorgängen wie Akten des Fühlens, Wollens, Denkens bestimmte Länge, Breite und Dicke zuschreiben zu wollen, ist sinnlos; auch sind sie, streng genommen, nur den Subjekten, die sie erleben, wahrnehmbar, und zwar nicht vermittelst der Sinne, sondern in unmittelbarer Selbsterfassung.

Auf gewichtige Gründe kann sich dagegen diejenige Fassung des Materialismus stützen, die das Psychische in seinem Unter-

schied vom Materiellen anerkennt, aber behauptet, seelische Prozesse kämen nur in gesetzmäßiger Beziehung zu materiellen (nämlich Nerven- und Gehirnprozessen) vor, und die Unsterblichkeit der Seele sei wissenschaftlich nicht beweisbar.

Wenn aber auch in der damaligen Literatur des Materialismus (wie vielfach noch in der heutigen) Unklarheit in den Grundbegriffen herrschte und Berechtigtes mit Unberechtigtem innig vermischt war, so hinderte das nicht, daß sie im liberalen Bürgertum (und später in der sozialdemokratischen Arbeiterschaft) weiteste Verbreitung fand. Diese Bücher enthielten ja auch eine Fülle von naturwissenschaftlichem Wissen in leicht zugänglicher Form, sie waren erfüllt von sittlichem Idealismus und übten scharfe Kritik an dem Kirchenglauben, der mehr und mehr als ein Hauptbollwerk aller konservativ und reaktionär Gesinnten sich zu erweisen schien. Je stärker endlich Naturwissenschaft und Technik die Außenwelt mit ihren Stoffen und Kräften in den Mittelpunkt des Interesses rückten, um so näher lag eine Weltanschauung, die die Außenwelt mit der Welt überhaupt gleichsetzte, und die in Stoff und Kraft die absolute Wirklichkeit, das „Ding an sich" erblickte. Geistiges und geistige Wirkungen wurden in den Kreisen der Naturforscher und Ärzte, ja auch zumeist der sog. Gebildeten spöttisch als etwas Überwundenes abgetan. Damals (1858) schrieb der gemütstiefe Schriftsteller Georg Friedr. Daumer (1800—1875): „Es ist eine elende Zeit. Die moderne Bildung hat sich ausgelebt und ist vollkommen auf den Sand geraten. Will man mit ideellen und spirituellen Dingen nicht ganz verhöhnt und verachtet werden, so kann man nicht mehr tun als — zu den Katholiken gehen" (was er auch 1859 tat).

Mit dem Materialismus war man wieder in eine ganz „dogmatische" Art des Philosophierens hineingekommen. Erkenntnistheoretische Probleme mußten natürlich einer Richtung fern liegen, die dazu neigte, über den sinnlich erkennbaren Gegenständen das Erkennen selbst und das Ich ganz zu vergessen.

Diese erkenntnistheoretische Schwäche der materialistischen Philosophie dargetan zu haben, ist die Bedeutung der (auch vortrefflich geschriebenen) „Geschichte des Materialismus" von Friedr. Albert Lange († 1875 als Philosophieprofessor in Marburg), die 1866 zuerst erschien. Darin ist anerkannt, daß der Materialismus eine berechtigte und fruchtbare Maxime ist für

die naturwissenschaftliche Forschung. Dagegen wird die naive Überzeugung, in der Materie und ihren Kräften sei uns die absolute Wirklichkeit gegeben, bekämpft durch Zurückgreifen auf die Kantische Erkenntnistheorie, die nicht von der körperlichen Außenwelt als etwas selbstverständlich Gegebenem, sondern von dem erkennbaren Bewußtsein ausgeht.

Durch Anerkennung der Verschiedenheit des Psychischen vom Physischen ist der Materialismus später zu dem modernen (naturalistischen) Monismus von Haeckel, Ostwald u. a. weitergebildet worden (vgl. Bd. IV).

## VI. Kapitel.

# Positivismus und Neukantianismus.

### § 1. Der französische Positivismus. Comte.

1. **Comtes historische Stellung; sein Leben.** In dem Maße, als in den vierziger Jahren der beherrschende Einfluß des spekulativen Idealismus, insbesondere der Hegelschen Philosophie, nachließ, hob sich zugleich die Schätzung der positiven Wissenschaften, zumal der Naturwissenschaften. Wie dies die Ausbreitung des Materialismus förderte, so war es auch günstig für das Eindringen des sog. Positivismus von Frankreich und England her.

In Frankreich war Ende der 20er Jahre der Spiritualismus Victor Cousins (1792—1867) zu allgemeiner Geltung gekommen, ein eklektisches System, das besonders von Cartesius, Schelling und Hegel abhängig war. Im Gegensatz zu dieser metaphysischen Richtung, die im Geistigen den Seinsgrund sah, begründete Auguste Comte (1798—1857) den metaphysikfeindlichen Positivismus, d. h. einen radikalen Empirismus, eine einseitige „Erfahrungsphilosophie".

Comte war vorwiegend mathematisch-naturwissenschaftlich gebildet. Da ihm ein öffentliches Lehramt „wegen der unmoralischen Falschheit seines mathematisierenden Materialismus" versagt blieb, so lebte er meist in dürftigen Verhältnissen von Privatunterricht, später auch von der Unterstützung wohlhabender Freunde und Gesinnungsgenossen. Allmählich hatte er nämlich begeisterte Anhänger und Schüler gefunden, die ihn zum Teil wie einen Heiligen verehrten. Seine Hauptwerke sind sein Cours de philosophie positive (in 6 Bänden, 1830—42, in 5. Aufl. 1893/94, billige Neuausgabe 1908 f.) und sein Système de politique positive ou traité de sociologie (in 4 Bänden 1851—54). Seine Schreibweise ist

klar, aber schwerfällig und entbehrt völlig der französischen Anmut der Darstellung. Beeinflußt ist er in seinen erkenntnistheoretischen Ansichten von Hume und Kant, in seinen ethischen vom Grafen St. Simon (1760 bis 1825), einem der Begründer des französischen Sozialismus. (Eine deutsche Auswahl aus Comtes Werken von J. H. v. Kirchmann in 2 Bänden ist 1885 f. erschienen.)

2. **Comtes Erkenntnislehre.** Das menschliche Erkennen entwickelt sich nach Comte in drei Stadien. Das erste ist das theologische. Hier herrscht die Phantasie vor. Die Naturvorgänge, von denen man nur eine ganz unzulängliche Erfahrung hat, werden durch das Walten persönlicher Wesen, Götter und Geister, erklärt. Und zwar wird im Fetischismus den Naturdingen unmittelbar ein menschenähnliches Leben beigelegt. Im Polytheismus werden Dinge beherrscht gedacht von unsichtbaren göttlichen Wesen. Im Monotheismus werden diese individuellen Göttergestalten durch die Abstraktion des einen Gottes ersetzt und damit verflüchtigt. So bildet der Monotheismus den Übergang zum zweiten Stadium, dem metaphysischen. Hier herrscht die Reflexion, die logische Beweisführung, über die Erfahrung vor. Die Naturvorgänge sucht man jetzt durch abstrakte Ideen (Prinzipien oder Kräfte) zu erklären, die man auf eine Urkraft oder ein Urwesen (die Natur) zurückführt. Man glaubt dabei noch (wie im ersten Stadium) eine absolute Erkenntnis von dem innersten Wesen des Wirklichen zu besitzen. Dies wird als unmöglich erkannt im dritten Stadium, dem positivistischen. Nunmehr beschränkt man sich darauf, durch Beobachtung und Experiment die Tatsachen und ihre Gesetze festzustellen (d. h. die Regelmäßigkeiten in der Beschaffenheit und im Verlauf der Erscheinungen). Man will es versuchen, die Gesetze auf eine möglichst geringe Anzahl zurückzuführen; man will aber dabei nicht weitergehen, als die Erfahrung erlaubt. Gegenüber dem in den früheren Stadien herrschenden Streben nach absoluter Erkenntnis ist man sich klar, daß alle Erkenntnis relativ bleibt: 1. insofern wir die Wirklichkeit stets vom Gesichtspunkt des Menschen betrachten; 2. insofern wir in den Gesetzen immer nur die Relationen (Beziehungen) zwischen den Erscheinungen erfassen. Die übliche Unterscheidung zwischen „Erscheinung" und dem erscheinenden „Ding an sich" (oder seinem „Wesen") wird aufgegeben. Man soll sich bei den Erscheinungen beruhigen. Die Aufnahme eines „hinter" den Er-

scheinungen liegenden „wahren Seins" wird abgelehnt, alle Metaphysik für unmöglich erklärt.

Die positive wissenschaftliche Arbeit bleibt darum nicht vergeblich; sie befriedigt in gewissem Maße unsern Erkenntnistrieb, und sie ermöglicht uns (im Vertrauen auf die Unwandelbarkeit der Naturgesetze) aus dem Vergangenen die zukünftigen Vorgänge zu berechnen und so unser Wissen in den Dienst praktischer Zwecke zu stellen (savoir pour prévoir).

Die Entwicklung zum positivistischen Stadium erfolgt nicht auf allen Erkenntnisgebieten gleichzeitig. Je einfacher der Gegenstand einer Wissenschaft ist, um so eher wird das dritte Stadium erreicht. Von diesem Gesichtspunkte ordnet Comte die fundamentalen Wissenschaften in folgende Reihenfolge: Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie, Soziologie. Dabei sollen jeweils die vorangehenden auch die Grundlagen der folgenden abgeben. Je einfacher der Gegenstand einer Wissenschaft ist, um so weiter zugleich ihr Anwendungsgebiet; um so mehr überwiegt auch die deduktive Methode über die induktive. So ist in der Mathematik die Erfahrungsgrundlage so geringfügig, daß man sie meist völlig übersieht. Tatsächlich stammen aber die Grundbegriffe wie Zahl, Ausdehnung, Bewegung aus der Erfahrung; jedoch diese elementaren Gegenstände der Mathematik sind so abstrakt und einfach, daß wir sie auch in der Phantasie beliebig kombinieren und untersuchen können. Daß aber unsere (unabhängig von der Erfahrung sich vollziehenden) mathematischen Deduktionen in ihren Ergebnissen sich auf die wirklichen Objekte anwenden lassen, ist nur aus jener Erfahrungsgrundlage der Mathematik begreiflich.

Je komplizierter die Gegenstände der Wissenschaft werden, um so mehr überwiegt die Induktion über die Deduktion; in der Soziologie ist darum das Verfahren fast rein induktiv; aber es bleibt doch im Wesen ein naturwissenschaftliches.

3. **Comtes Soziologie.** Comte hat sich nun gerade die Aufgabe gestellt, die Soziologie, die Wissenschaft von den menschlichen Gemeinschaften, zum positiven Stadium zu erheben, d. h. sie als Naturwissenschaft zu gestalten.

Menschliche Gemeinschaften sind nicht (wie die Aufklärungsphilosophie es sich dachte) dadurch entstanden, daß isoliert lebende Menschen den Nutzen des geselligen Lebens klug erkannten und

es daraufhin einführten, sondern sie beruhen auf sozialen Instinkten und Neigungen (die Comte „Altruismus" nennt; von alter, der andere). Der Mensch als einzelner ist überhaupt nur eine künstliche Abstraktion; der Mensch ist in der Hauptsache Gemeinschaftswesen. Zwar sind an sich die egoistischen Strebungen im Individuum stärker, aber je mehr die Intelligenz sich entwickelt und zu der Erkenntnis führt, wie innig die Interessen der Glieder des sozialen Organismus miteinander verknüpft sind, um so mehr werden die altruistischen Neigungen überwiegen. Sie können sich auch frei auswirken, sich dadurch verstärken und die Menschen beglücken, während die egoistischen durch den Egoismus der anderen fortwährend gehemmt werden. Darum gilt als Grundsatz der Moral: Lebe für andere! vivre pour autrui!

Auch für die Entwicklung des menschlichen Gemeinschaftslebens gilt das „Gesetz der drei Stadien". Dem theologischen Stadium in der Erkenntnis entspricht hier das militärische. Das menschliche Leben und Handeln ist darin beherrscht von absoluten Autoritäten. Der Krieg führt zur Unterdrückung; die wirtschaftliche Arbeit wird von der Kriegerklasse auf Sklaven oder Hörige abgewälzt. Eine vollkommene Ausgestaltung dieses militärisch-autoritativen Systems sieht Comte in der Hierarchie und dem Kaisertum der ersten Hälfte des Mittelalters (bis ins 12. Jahrhundert). Ganz im Sinne der Wortführer der sog. Ultramontanen, de Maistre, bewundert er das von der katholischen Kirche beherrschte Mittelalter und sieht darin die letzte „organische" Periode.

Dem metaphysischen Stadium setzt Comte auf politisch-sozialem Gebiet das der Juristen (der „Legisten") parallel. Die mittleren Schichten drängen sich hier vor und verlangen politische Rechte; diese Rechte abzugrenzen ist Sache der herrschenden Juristen. Die militärische Organisation dient jetzt mehr der Verteidigung als der Eroberung; der kriegerische Geist wird allmählich von dem wirtschaftlichen zurückgedrängt. In diesem Stadium sieht Comte übrigens mehr eine unruhige Übergangsperiode, in der mit dem erstarkenden Verstand die kritischen, auflösenden Bestrebungen überwiegen. Von hier aus urteilt er auch ungünstig über den Protestantismus.

Dem positivistischen Stadium endlich entspricht das industrielle. Die wirtschatfliche Tätigkeit drängt hier die militäri-

schen Interessen in den Hintergrund. Die wirtschaftlichen Kräfte sind auch maßgebend für die staatlichen Einrichtungen und die Verteilung der politischen Macht. Hier erwächst die neue Aufgabe, die Massen des industriellen Proletariats der Gemeinschaft innerlich anzugliedern, sie dazu zu bringen, daß sie sich als Mitarbeiter in einem großen Ganzen fühlen. So sieht Comte in der sozialen Frage im wesentlichen eine Volkserziehungsfrage.

Die Freiheit, wie sie die französische Revolution gebracht hat, soll nur Raum bieten für neue organische Bildungen. („On ne détruit que ce qu'on remplace.")

Die Besorgnis vor der auflösenden Kritik, dem schrankenlosen Subjektivismus und der geistigen Zersetzung und Atomisierung ist bei Comte geradezu maßgebend in der Gestaltung seines Gemeinschaftsideals.

Er geht von dem Gedanken aus, daß geistige Übereinstimmung, gewisse allgemeine Grundüberzeugungen, die Grundlage der gesellschaftlichen Organisationen sein müßten. Darum sei eine starke Autorität nötig; freilich dürfe diese nicht auf angebliche göttliche Offenbarung, sondern sie müsse auf die positive Wissenschaft begründet werden. Im Interesse dieser Autorität und der durch sie gewährleisteten sozialen Ordnung will er sogar die Freiheit der Wissenschaft einschränken. „Es geht nicht an, daß jeder Mensch, ob kompetent oder nicht, jeden Tag die Grundlagen der Gesellschaft selbst in Frage zieht. Die systematische Toleranz kann nur bestehen und hat nur bestanden bei Fragen, die als gleichgültig oder zweifelhaft betrachtet wurden."

Dabei gibt er seiner idealen Gesellschaft ein durchaus religiöses Gepräge. Fast alles — außer dem Dogma — hat er dabei der katholischen Kirche entlehnt. Die christlichen Dogmen nämlich sind seiner Ansicht nach mit dem positiven Wissen unverträglich. Auch wirft er der katholischen Lehre vor, sie stärke, indem sie dem Einzelnen die Seligkeit verheiße, die egoistischen Neigungen und hemme die freie Entwicklung der altruistischen Instinkte. So ist ihm die katholische Kirche zwar der eigentliche Gegner, aber zugleich Vorbild.

Er empfiehlt einen doppelten Kultus: einen *privaten*, der die Dankbarkeit gegen die Vorfahren und das Bewußtsein der Verantwortung gegenüber den Nachkommen fördern soll, und in dem lebende oder verstorbene Frauen als Schutzengel verehrt wer-

den; ferner einen öffentlichen, der dem Gedächtnis großer Männer gewidmet sein soll. Das Zeremoniell für den Kultus hat er genau ausgearbeitet; auch hat er einen positiven Kalender entworfen, in dem jeder Tag, jede Woche und jeder Monat einem großen Manne geweiht ist. 84 Tage im Jahre sollen Festtage sein. Es soll 9 Sakramente geben. Ein Priestertum, bestehend aus enzyklopädisch gebildeten Philosophen, Ärzten und Dichtern, soll die Stellung von Beratern und Richtern einnehmen. Die Frauen sollen dem öffentlichen Leben fernbleiben, aber durch ihr Walten in der Familie zu wahren Priesterinnen werden.

Der höchste Gegenstand des positivistischen Kultus soll die Menschheit sein, le grand être, der Inbegriff aller verstorbenen, jetzt lebenden und künftigen Menschen, die in kleineren oder größeren Kreisen für den Fortschritt und die Glückseligkeit der Menschen gearbeitet haben und arbeiten werden.

Gerade weil der Positivismus die alten religiösen und metaphysischen Vorurteile beseitigt habe, hält es Comte für unbedenklich, zur Bereicherung der künstlerischen Seite der Religion und des Kultus zu fetischistischen Vorstellungsweisen zurückzukehren und den Naturdingen Seele und Leben beizulegen. Der Weltraum ist ihm so das „große Medium". In ihm hat sich der „große Fetisch", die Erde, gebildet. Diese läßt ihre gewaltigen elementaren Kräfte ruhen, damit das „große Wesen", die Menschheit, sich auf ihr entwickeln kann. Diese drei bilden die Trinität der positivistischen Religion. Ihre Grundlehre aber soll sein: „Die Liebe als Prinzip, die Ordnung als Grundlage, der Fortschritt als Ziel."

4. **Würdigung der Philosophie Comtes.** Die positivistische Erkenntnistheorie hat das Verdienst, gegenüber den oft allzu kühnen Konstruktionen des spekulativen Idealismus wieder den Gedanken (der übrigens schon Kants Vernunftkritik zugrunde liegt) zu Ehren gebracht zu haben, daß wir an der positiven Wissenschaft zu lernen haben, was Erkenntnis ist und welches ihre Quellen sind. Freilich berücksichtigt Comte dabei nicht die Möglichkeit, auf den Einzelwissenschaften eine empirisch begründete Metaphysik (von hypothetischem Charakter) aufzubauen (S. 90); auch wird er den nicht-empirischen Disziplinen wie Logik zu wenig gerecht.

Gegenüber seiner Einteilung der Wissenschaften lassen sich manche Bedenken geltend machen, besonders dies, daß sie die Eigenart des Geistes gegenüber den Naturwissenschaften nicht zur Geltung bringt.

Bei seiner hohen Bewertung der Soziologie, als der Wissenschaft von den menschlichen Gemeinschaften und dem geistigen Gemeinschaftsleben und seinen Gebilden, unterschätzt er die Bedeutung der Individual-

psychologie (wozu auch beiträgt, daß er die Selbstbeobachtung irrigerweise für unmöglich hält). Übrigens ist seine Behandlung der Soziologie keine rein theoretische, sondern sie ist von dem praktischen Ziel einer Rekonstruktion der Gesellschaft geleitet. Das Gesetz der drei Stadien ist zu einfach; es läßt sich — zumal auf dem gesellschaftlichen Gebiet — nicht ohne Gewaltsamkeit durchführen; zugleich schwankt seine Bedeutung zwischen der eines Naturgesetzes, das sagt, was kommen *muß*, und einem Normgesetz, das besagt, was kommen *soll* und was wir herbeiführen sollen.

Daß er in soziologischen und ethischen Fragen einseitig das Interesse der Gemeinschaft an Ordnung und geistiger Übereinstimmung ihrer Glieder beachtet (daneben wohl auch das Vorbild der katholischen Kirche!) hat zur Folge, daß er die Bedeutung der Autonomie des Einzelnen und der Freiheit der Wissenschaft für den Fortschritt der Kulturentwicklung unterschätzt. Er blieb trotz persönlicher bitterer Erfahrungen noch in einer gewaltigen Überschätzung der Klasse der Gelehrten befangen, wenn er ihnen die geistige Führung des Kulturlebens anvertrauen wollte. Die Geschichte zeigt, daß die Amts- und Berufsgelehrten vielfach ebenso wie die Priester geneigt sind, unbequeme Fortschritte zu hemmen.

Seine positivistische Religion zeigt trotz aller Entlehnungen vom Katholizismus einen verstandesmäßigen, nüchternen Charakter und dürfte nur beweisen, daß sich Religion und Kultus nicht bewußt erfinden und planmäßig herstellen lassen. Es fehlt der Schauer des Geheimnisvollen, das Mystische, und ebenso die Beziehung auf ein Überweltliches, die allen abendländischen Religionen eigen ist. —

Comte hat in Frankreich einen starken Anhang gefunden, aber auch in anderen Ländern wie in Schweden, Brasilien, Argentinien, Chile usw. haben sich positivistische Vereine gebildet. Daß man neuerdings selbst in klerikalgesinnten Kreisen Frankreichs auf Comte zurückgreift, erklärt sich aus seiner hohen Schätzung der Autorität und einer hierarchischen Ordnung.

## § 2. Der englische Positivismus.

1. **J. St. Mill und die positivistische Erkenntnislehre.** Auch in Deutschland wurde die metaphysikfeindliche Richtung durch Comte gestärkt. Im gleichen Sinne wirkte hier der geistige Führer des *englischen* Positivismus John Stuart *Mill* (1806—73), ein Verehrer und Freund Comtes. Die deutsche Übersetzung seines „Systems der Logik" (1843) erlebte mehrere Auflagen. Sie war besonders in den Kreisen der Naturforscher hoch geschätzt. So haben sich z. B. der Chemiker Justus Liebig und der Physiker und Physiologe Hermann Helmholtz dieser Logik angeschlossen. Mill erklärt darin die Erfahrung für die einzige Quelle aller Erkenntnis, auch der mathematischen, und die Induktion für die einzig erfolgreiche wissenschaftliche Methode. Sie hat nicht die Ursachen im Sinne verborgener Kräfte aufzuspüren, sondern nur

die allgemeinen Regelmäßigkeiten, d. h. die Gesetze der Erscheinungen. Alles Erkennen ist insofern „Generalisierung" (Verallgemeinern). Daß die festgestellten Naturgesetze allgemein auch in der Zukunft gelten, daß also die Natur gleichmäßig sei und bleibe, ist selbst nur eine induktiv begründete Voraussetzung, an der wir aber bis zum Erweis des Gegenteils als einer höchst wahrscheinlichen festhalten können. Streng a priori geltende Sätze gibt es nicht; das Kausalgesetz wie die logischen Grundsätze [30] sind nur Verallgemeinerungen aus der bisherigen Erfahrung.

Besonders wertvoll in Mills Logik ist, daß sie zum erstenmal eine genaue Theorie der naturwissenschaftlichen, zumal der experimentellen, Forschung und ihrer Hauptmethoden bot. Auch die Geschichtswissenschaft sucht er „zur Naturwissenschaft zu erheben". Den Rang einer eigentlichen Wissenschaft mußte ihr ja Mill absprechen, wenn sie nur mit einzelnen Persönlichkeiten und Ereignissen sich beschäftigte und nicht zur Feststellung allgemeiner Gesetze vordrang. So hat denn auch damals ein englischer Anhänger Comtes, Thomas Buckle, in seiner „Geschichte der Zivilisation in England" (1857) sich die Aufgabe gestellt, ein Geschichtswerk zu liefern, das die Naturgesetze des Völkerlebens erforscht. Dazu waren natürlich die allmählichen Wandlungen der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zustände, denen sich auch mit der Statistik beikommen läßt, besonders geeignet.[31]

In vollem Gegensatz zu dieser Geschichtsauffassung steht diejenige des Schotten Thomas Carlyle (1795—1881). Er hatte seine Weltanschauung an Goethe und dem deutschen Idealismus gebildet. Seine Schriften, besonders sein „Sartor resartus" (1833 bis 1834) und sein Buch „Über Helden und Heldenverehrung" (1841), haben auch in Deutschland vielen Beifall gefunden. Seine Geschichtsbetrachtung ist durchaus individualistisch, nach ihm wird die Geschichte von den „großen Männern" gemacht. „Die Universalgeschichte (so sagt er einmal), die Geschichte dessen, was die

[30] Dagegen ist zu bemerken, daß die Geltung der rein logischen, lediglich Begriffsverhältnisse ausdrückenden Sätze, wie z. B. des Identitätssatzes, für uns evident ist und unabhängig von Erfahrung (d. i. a priori) feststeht, während die Annahme, ein realer Vorgang sei ursachlos, nicht widersinnig ist. Von einem solchen wäre freilich „Erfahrung" im Sinne naturwissenschaftlicher Erkenntnis nicht möglich.

[31] Als neuerer Vertreter dieser naturwissenschaftlich-kollektivistischen Geschichtsauffassung sei K. Lamprecht genannt. (Vgl. Bd. IV.)

Menschheit in dieser Welt vollbracht hat, ist im Grunde nichts anderes, als die Geschichte der großen Männer, welche darin gearbeitet haben. Sie waren die Führer der Menschheit, diese Großen, sie waren die Bildner, die Vorbilder und im vollsten Sinn die Schöpfer alles dessen, was die große Menge der Menschen vollbrachte und erreichte." Und so tritt er ein für die Bedeutung der vorbildlichen, schöpferischen Persönlichkeiten, für das Verständnis und die Verehrung der „Heroen".[32] Nicht minder entschieden kämpft Carlyle für die indeterministische Freiheit und eine idealistische Ethik gegen den Determinismus und Utilitarismus der positivistisch gerichteten Denker. Er ist übrigens eine religiös gestimmte Prophetennatur, die mehr durch schwungvolle Beredsamkeit fortreißt als durch Gründe überzeugt.

2. **Die positivistische Ethik.** Hier sind schon zwei Vorgänger J. St. Mills zu nennen: Jeremias Bentham (1748—1832) und James Mill (1773—1836; John Stuarts Vater, der mit Bentham in der Hauptsache übereinstimmt).

Bentham ist ein durchaus praktisch gerichteter Kopf; seine ethische Reflexion geht nicht von einem Bedürfnis nach philosophischer Erkenntnis aus, sondern von der konkreten Erfahrung, daß gar manche Rechtsverhältnisse seines Landes widersinnig seien. Ganz in der Weise der Aufklärer kennt er keinen Respekt vor der Autorität des geschichtlich Gewordenen, sondern übt daran furchtlos Kritik, beseelt von reinem Wohlwollen für seine Mitmenschen und von unbegrenztem Vertrauen auf die Macht des menschlichen Verstandes. Der höchste Wert und darum das höchste Ziel menschlichen Handelns ist ihm „das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl".[33] Das erscheint ihm unmittelbar evident, eines Beweises weder fähig noch bedürftig, und doch der allgemeinen Zustimmung sicher. Ist aber die Beförderung von möglichst all-

[32] Das läßt sich übrigens wohl verbinden mit der Würdigung dessen, was auch diese Großen ihrer Mit- und Umwelt, ihrem „Milieu" verdanken und mit der Beachtung der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Zustände und ihrer allmählichen Wandlungen (Umstände, die von der „Milieutheorie" und dem „historischen Materialismus" einseitig in den Vordergrund gerückt werden. (Vgl. oben S. 77 und Anmerkung 16.)

[33] Dieser ethische Standpunkt heißt „sozialer Eudämonismus" (oder „Utilitarismus" [Nützlichkeitslehre], sofern an die Bewertung des gemeinnützigen Handelns gedacht wird).

gemeiner Wohlfahrt (Eudämonie) das Ziel der Moral und der Gesetzgebung, so gilt es näher festzustellen, worin denn diese Wohlfahrt (und ihr Gegenteil) besteht. Zu dem Zwecke entwirft er eine Übersicht über die verschiedenen Arten von Lust und Unlust, über die Beweggründe des Handelns, über die Umstände, von welchen die Schätzung der Lust und Unlust abhängt und über die individuellen Verschiedenheiten der Gefühlsweise. So sollen z. B. für die Schätzung von Lust und Unlust folgende Momente in Betracht kommen: Intensität, Dauer, Gewißheit, Nähe, Fruchtbarkeit und Reinheit (d. h. die Wahrscheinlichkeit, daß eine Lust weiter Lust und keine Unlust zur Folge habe), endlich Ausbreitung auf eine kleinere oder größere Zahl von Menschen. Bentham sucht zu zeigen, daß diese Berechnung von Übeln und Gütern allen ethischen und rechtlichen Beurteilungen und Normen zugrunde liege.[34]

Auf die Frage, wodurch der Einzelne veranlaßt wird, die Förderung des Allgemeinwohls zur Norm für sein Handeln zu machen, weiß Bentham freilich nur die Antwort, daß dies in seinem wohlverstandenen eigenen Interesse liege, da er bei dem richtigen Einblick in den Zusammenhang zwischen den Einzelnen und dem Ganzen einsehen müsse, daß sein eigenes Wohl in dem der Gesamtheit eingeschlossen sei. Auch müsse durch Gesetze und Einrichtungen der Egoismus in den Dienst der Allgemeinheit gestellt werden. Diese Auffassung verkennt freilich das Triebhafte im Menschen, sie faßt ihn viel zu einseitig als ein verstandesmäßig berechnendes Wesen und verkennt, daß ein kluger Egoist oft seinen Vorteil finden kann unter Schädigung der Gemeinschaft. So wenig aber auch dieser Utilitarismus als ethische Theorie genügen mag, seine Vertreter haben doch, indem sie die vorhandenen Zustände nach dem Prinzip der allgemeinen Wohlfahrt

[34] Diese Betrachtungen sind nicht unbegründet, aber einseitig. Lust und Unlust bilden nur *eine* von den verschiedenen Gattungen des (positiven oder negativen) Wertes; und die Beurteilung der menschlichen Handlungen hat noch andere Quellen als solche Berechnung der Lust- und Unlustfolgen. (S. 98.) Auch schätzen wir die Lust nach ihrer *Qualität* verschieden ein. Z. B. Lust an wissenschaftlicher oder künstlerischer Betätigung gilt uns als höherwertig gegenüber der Lust an Essen und Trinken. Die nur *quantitative* Schätzung der *größtmöglichen* Lust führt zu einer Anbequemung an die niedere Bedürfnisstufe der „Herdenmenschen".

umzugestalten suchten, für die innere Neugestaltung Englands im 19. Jahrhundert Großes geleistet.

John Stuart Mill strebt eine Vertiefung der utilitarischen Ethik an. Er faßt den Menschen nicht als rein egoistisches Wesen, sondern hebt mit Recht seine teilnehmenden Regungen hervor; auch betont er den qualitativen Unterschied zwischen den Lustgefühlen: niemand, der die Lust geistiger oder sozialer Betätigung einmal wirklich genossen hat, wird diese gegen die größte Menge und ununterbrochene Dauer rein sinnlicher Genüsse eintauschen wollen. Er erfaßt auch die Bedeutung der sogenannten Wertübertragung für das ethische Gebiet. Etwas, das anfänglich nur geschätzt wurde als Mittel, Lust zu erlangen oder Unlust zu vermeiden, kann Eigenart für uns gewinnen. So wird das gute Handeln um des Guten willen und seine Schätzung als eines absoluten Wertes verständlich als Entwicklungsergebnis. Ferner will er nicht wie Comte das Individuum dem Wohl der Gemeinschaft aufopfern, sondern er sieht mit Recht das Hauptproblem der Sozialethik darin, einen Ausgleich zu suchen zwischen Gesellschaft und Individuum, also zwischen den zur allgemeinen Wohlfahrt unentbehrlichen Zwangsmaßregeln und der freien Entwicklung der Individuen, deren Selbständigkeit schließlich doch das Hauptmittel ist zum Fortschritt des Ganzen. Mill ist von diesem Gesichtspunkt aus auch für die Befreiung der Frau aus ihrer rechtlichen und wirtschaftlichen Hörigkeit und für ihre politische Gleichberechtigung mit dem Manne eingetreten. Es ist bekannt, daß sich mittlerweile die Frauenbewegung in England mächtig entwickelt und im Weltkrieg zur Verleihung des Wahlrechts für das Unterhaus geführt hat.

### § 3. Die evolutionistische Philosophie Herbert Spencers.

Ein weiterer, ebenfalls für Deutschland wichtiger Vertreter des englischen Positivismus ist Herbert Spencer (1820—1903). Seine Evolutions-, d. h. Entwicklungsphilosophie hat er in neun Bänden (von 1860 bis 1893) dargestellt. Für den Entwicklungsgedanken ist er schon vor Darwin[35] (1809—1882) eingetreten, ja

[35] Sein Hauptwerk „Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl" erschien 1859. Es machte deshalb so großes Aufsehen, weil hier der Weg gewiesen schien, um die Zweckmäßigkeit der organischen Welt und die Entstehung ihrer höher entwickelten Arten auf rein mecha-

er hat ihn mit großartiger Einseitigkeit zum Grundgedanken seiner gesamten Philosophie gemacht, indem er sich als Ziel setzt, die Evolution auf den Hauptgebieten der Wirklichkeit nachzuweisen. Für ihn ist etwas erklärt, wenn aufgezeigt ist, wie es geworden ist. Die Frage nach dem Was? der Wirklichkeit, ihrem Wesen, ihrem „An sich" hält er für unlösbar. Diesen (positivistischen) Standpunkt hat man auch als „Agnostizismus" bezeichnet (d. h. Verneinung des Wissens, nämlich vom Jenseits). In den positiven Wissenschaften, welche sich auf die Erforschung der Erscheinungswelt beschränken, ist alle menschliche Erkenntnis enthalten. Dabei hält Spencer aber daran fest, daß der Erscheinungswelt eine absolute Realität zugrunde liege. Indem er nun ihre Unerkennbarkeit behauptet, meint er auch Wissen und Glauben versöhnen zu können. Denn die Entwicklung der Religion führt nach ihm ebenfalls zum Agnostizismus, nämlich zu der Einsicht, daß ein erkannter Gott kein Gott mehr wäre.

Von den Eigenschaften, die der primitive Mensch Gott beilegt, werden ja immer mehr als Gottes unwürdig erkannt, bis endlich auf der höchsten Stufe der religiösen Entwicklung Gott zum absoluten Geheimnis wird. Spencer erkennt dabei an, daß eine übereilte Verwerfung unvollkommener religiöser Vorstellungen moralische Nachteile bringen kann, denn jede Form entspricht einer bestimmten allgemein-geistigen Entwicklungsstufe der Menschen. Auch übersieht er nicht, daß heute noch sowohl Vertreter der Religion als auch der Wissenschaft, genauer der Philosophie, Erkenntnisse von jenem Absoluten zu haben meinen; aber sie haben eben noch nicht jene höchste Einsicht errungen, worin Wissenschaft und Religion übereinstimmen können: daß die Macht, die sich uns in der Erscheinungswelt offenbart, völlig unerforschlich ist. Begründet wird dieser Satz besonders durch den Hinweis auf den

---

nischem Wege ohne Mitwirkung eines Schöpfers zu erklären. Die ererbten Eigenschaften ändern sich („variieren") nach ihm zufällig, und die für den Kampf ums Dasein am besten ausgestatteten Individuen haben in jeder Generation die günstigsten Bedingungen, sich zu erhalten und fortzupflanzen, während die weniger zweckmäßig organisierten untergehen („natürliche Auslese"). — Unerklärt bleibt dabei freilich die „zufällige" Variation; auch ist das Vorhandensein von Lebewesen (die doch in sich schon zweckmäßige Organisation und Funktion zeigen) vorausgesetzt. Der Darwinismus ist also gar nicht mit einem radikalen mechanischen Monismus vereinbar.

relativen Charakter unserer Erkenntnis. Sie besteht im Auffassen von Unterschieden, Ähnlichkeiten, Gegensätzen, also von Beziehungen (Relationen). Weil nun das Absolute als solches in keinen Relationen stehen kann, so ist es unerkennbar.[36] Der Versuch, es zu erreichen, führt zu dem in sich widerspruchsvollen Begriff der causa sui, d. h. des sich selbst verursachenden Wesens.

Bedeutsam ist in der Erkenntnistheorie auch Spencers Versuch, Empirismus und Apriorismus zu versöhnen. Der Empirismus beachtet einseitig den Stoff der Erfahrung, den wir aufnehmen, übersieht aber die Natur, die geistige Organisation des Individuums, durch welche der Stoff aufgenommen und verarbeitet wird. Daran besitzen wir etwas Apriorisches, was nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden kann, — aber freilich nur ein relatives a priori, das lediglich für die Erfahrung der entwickelten Individuen gilt. Für die menschliche Gattung gibt es von Anfang an keine aprioriſche Organisation, wohl aber mußten durch Anpassung an die dauernden Verhältnisse der Erscheinungswelt sich in der Folge der Geschlechter bestimmte Formen des Anschauens und Denkens bilden, die ihrem Keime nach nun vererbt werden.[37]

Aprioriſche Voraussetzungen des wissenschaftlichen Denkens sind die Unzerstörbarkeit des Stoffes, die Fortdauer der (wirklichen und möglichen potentiellen) Bewegung und die Erhaltung der Kraft. Da der Stoff vermittelst seiner Schwere, also der Anziehungskraft der Erde gemessen wird, und da auch Bewegung aus Kraft hervorgeht, so ist Kraft der eigentliche Grundbegriff unserer Welterkenntnis; freilich ist auch er symboliſch, da er zurückgeht auf das subjektive Erlebnis von Muskelspannung und Anstrengung.

[36] Aber die Erscheinungswelt als Erscheinung des Absoluten steht zu diesem in Beziehung und wird auch Rückschlüsse auf es zulassen; weshalb der kritische Realismus eine induktive Metaphysik für möglich hält (S. 90).

[37] Der kritische Realismus kann diese Auffassung anerkennen. Sie würde erklären, daß in den jugendlichen Menschen die aprioriſchen Funktionen schon sehr früh instinktiv wirksam sind. Sie beschränkt sich aber nicht auf die psychologisch-genetische Seite des a priori, sondern erklärt auch seine erkenntnistheoretische Geltung, indem sie es ableitet aus der Anpassung an die Umwelt. Freilich ist dabei die Vererbung erworbener Eigenschaften vorausgesetzt, die von Weismann u. a. bestritten wird.

Das stets ruhelose Weltgeschehen besteht in fortwährender Anders-verteilung von Materie und Bewegung. Nun können wir bei jedem Ding von dem Augenblick, wo es für uns wahrnehmbar wird, bis dahin, wo es für unsere Wahrnehmung verschwindet, zwei entgegengesetzte Vorgänge unterscheiden: es entsteht für uns dadurch, daß sich die früher zerstreuten Bestandteile zu einem Ganzen sammeln und die Teile ihre unabhängige Bewegung verlieren; es vergeht für uns durch Zerstreuung der Bestandteile. Im ersten Fall haben wir Entwicklung, im zweiten Auflösung. Die Entwicklung besteht also im Übergang aus einem zusammenhanglosen in einen mehr zusammenhängenden Zustand, d. h. in einer wachsenden Vereinheitlichung („Integration"). So hat nach der Kant-Laplaceschen Hypothese das Sonnensystem sich gebildet, indem die gewaltigen Nebelmassen sich zu festen Körpern zusammenzogen. Jede Pflanze, jedes Tier wächst, indem es Elemente, die vorher zerstreut existierten, in sich vereinigt. Im sozialen Leben integrieren sich Familien zu Stämmen, diese zu Völkern, diese zu Bünden mit Kongressen und Schiedsgerichten.

Meist ist die Entwicklung zugleich ein Übergang von einem mehr gleichartigen zu einem weniger gleichartigen Zustand, also neben der Integration zugleich „Differenzierung". Das Sonnensystem ist ungleichartiger als die Nebelmasse, aus der es entstand. Im organischen wie im geistigen Leben finden wir allenthalben steigende Differenzierung: man denke an die verschiedenen Leistungen der Organe der höheren Lebewesen, an die wachsende Arbeitsleistung und Spezialisierung auf allen Kulturgebieten.

Spencer will dabei die Entwicklung rein mechanisch, rein kausal erklären, er übersieht aber, daß der Begriff „Entwicklung" selbst nicht einfach eine positive Tatsache bezeichnet, sondern die Beurteilung von Tatsachen enthält im Hinblick auf ein als wertvoll vorausgesetztes Ziel.

Auch die Entwicklung des Geistes soll lediglich auf einer Andersverteilung von Stoff und Bewegung beruhen, und zwar auf einer im Nervensystem sich abspielenden; denn das Bewußtsein soll nur die innere Seite derselben Veränderungen darstellen, deren äußere Seite die Gehirn- und Nervenprozesse sind. Die unerkennbare Realität gibt sich in beiden kund, wir sind aber „durchaus unfähig, einzusehen, ja auch nur uns vorzustellen, in welcher Beziehung beide zueinander stehen". Aber maßgebend ist (auf Grund der Annahme dieses „psychophysischen Parallelismus") für die Auffassung des geistigen Geschehens das Physische. Den elementaren Erregungen des Nervensystems sollen elementare Bewußtseinszustände (und zwar Gefühle) entsprechen, aus deren Integration und Differenzierung das gesamte geistige Leben abgeleitet wird. Daß aber das Leben selbst in seiner immer reicheren Entfaltung den obersten Wert darstelle, wird als selbstverständlich einfach vorausgesetzt.

Allenthalben führt nach Spencer die Entwicklung schließlich zu einem Gleichgewichtszustand. Dann beginnt die Auflösung, die ihrerseits wieder von neuer Entwicklung abgelöst wird. In diesen entgegengesetzten Richtungen der Evolution und Dissolution — die aber auf verschiedenen Gebieten nebeneinander stattfinden können — entfaltet sich der Weltprozeß ohne Anfang und Ende als Offenbarung der unendlichen absoluten Kraft.

Darin, daß das Entwicklungsgesetz als das auf allen Gebieten der Erfahrung geltende Weltgesetz dargetan werde — besteht die Aufgabe der Philosophie. Sie ist also *vollkommen* vereinheitlichte, die Einzelwissenschaft nur *teilweise* vereinheitlichte Erkenntnis.

### § 4. Deutscher Positivismus.

Unter den deutschen Positivisten verdient Erwähnung Ernst *Laas* (1837—84, seit 1872 Professor in Straßburg). In seinem Hauptwerk „Idealismus und Positivismus" (1879 ff.) sucht er Platonismus und Positivismus als die Grundrichtungen alles Philosophierens aufzuweisen. Der erstere strebe danach, a priori, d. h. durch Deduktion aus bloßen Begriffen, zu erkennen, und lege den Schwerpunkt auf eine spiritualistische Metaphysik, nämlich auf die Lehre von einer jenseitigen „wahren Wirklichkeit" geistiger, göttlicher Art. Der Positivismus dagegen „erkennt keine andere Grundlage an als die positiven Tatsachen, d. h. äußere und innere Wahrnehmung". Und im Gegensatz zu einer ästhetisch-weltflüchtigen Ethik, die absolute Ideale aufstellt, verkündet der Positivismus „eine Moral für *dieses* Leben, mit Motiven, die im Diesseits ihre Wurzel finden", d. h. letztlich in Lust und Unlust, auf die alle Werte zurückgehen. Die sittlichen Pflichten stammen aus den „Erwartungen und Ansprüchen unserer Umgebung", sie entspringen aus den Anforderungen der Gemeinschaften an den Einzelnen. Laas' Ethik ist beseelt von einem optimistischen und fortschrittlichen Geist. „Das goldene Zeitalter liegt nicht hinter uns, sondern vor uns."

Über *weitere Vertreter* positivistischer und verwandter Denkrichtungen (wie Dühring, Avenarius, Mach, Vaihinger u. a.) vgl. Bd. IV; über den *Pragmatismus* (d. h. die Philosophie des Handelns) ebenda.

### § 5. Die Erneuerung der Kantischen Philosophie.

1. **Das Zurückgehen auf Kant.** Während der sechziger Jahre wirkte eine Reihe von Umständen zusammen, um die Kantische Philosophie wieder in den Mittelpunkt des Interesses nicht bloß der Fachphilosophen, sondern auch der philosophisch-interessierten Laien zu rücken. Friedrich Albert *Langes* (S. 115 erwähnte) „Geschichte des Materialismus" übte ihre einschneidende Kritik des „Dogmatismus" der Materialisten vom Standpunkte Kants aus. Auch der wachsende Ruhm Schopenhauers mußte Kant zugute kommen; denn er wies allenthalben auf Kant als seinen

Vorgänger und Meister zurück, während er Hegel aufs grimmigste anfeindete. Daß ferner Schellings und Hegels phantasievolle Naturphilosophie gegenüber der wirklichen Naturforschung sich vielfach als haltlose Spekulation herausstellte, das mußte ebenfalls philosophisch interessierte Naturforscher (wie Helmholtz und Zöllner) auf die besonnenen Untersuchungen Kants zurückgreifen lassen, die stets den engsten Zusammenhang mit der wirklichen Naturwissenschaft gewahrt hatten. Sehr wirksam für das erneute Studium Kants war endlich die Darstellung seines Systems in Kuno Fischers „Geschichte der neueren Philosophie" (1860 ff.) und Otto Liebmanns Buch „Kant und die Epigonen" (1865), in dem jedes Kapitel mit dem Satze schloß: „Also muß auf Kant zurückgegangen werden."

Das geschah denn bald auch im allerweitesten Umfang. So entwickelte sich eine förmliche Kant-Philologie, die darauf ausgeht, durch sorgfältige Ausgaben und Textkritik die Werke Kants in ihrer ursprünglichen Form zugänglich zu machen (Berliner Akademie-Ausgabe seit 1900); ferner Kants Werke zu erklären [38] (vgl. Vaihingers unvollendeten Kommentar zur Kritik d. r. V., 2 Bde. 1881—92), und endlich Kants innere Entwicklung und sein Verhältnis zu Vorgängern und Nachfolgern genau zu untersuchen. Allen diesen Bestrebungen dient die von Vaihinger 1896 begründete Zeitschrift „Kant-Studien" und die von ihm 1904 ins Leben gerufene „Kant-Gesellschaft".

Die Zeitschrift bietet nicht bloß philologisch-historische Untersuchungen, sondern auch kritische Auseinandersetzungen mit Kant. Es gibt in der Tat nur wenige unter den neueren Anhängern Kants, die (wie z. B. Goldschmidt und E. Marcus) sein System schlechthin aufrechtzuerhalten streben. Meist wird eine Um- und Weiterbildung der Kantischen Philosophie versucht, die ihre Widersprüche beseitigen soll. Es ist dabei aus der vermittelnden Stellung Kants verständlich, daß sein „Phänomenalismus" ent-

[38] Dabei wurde — abgesehen von anderen Verschiedenheiten der Auffassung — entweder mehr das realistische Moment bei Kant betont (so bei Vaihinger, Paulsen, Riehl, Külpe u. a.), oder man suchte unter Umdeutung des „Ding an sich"-Begriffs sein System als erkenntnistheoretischen „Idealismus" zu fassen (so Cohen, Bauch, Cassirer u. a.). Die wichtigsten neueren Schriften zur Erklärung Kants sind in dem „Schriftenverzeichnis" zum II. Band dieser Philosophie-Geschichte angegeben.

weder zu einem reinen Idealismus oder zu einem kritischen Realismus umgestaltet wird. Die erstere Richtung (vertreten durch die „Marburger" und die „Badener" Philosophenschule) faßte das „Ding an sich" lediglich als leitende Idee für das wissenschaftliche Erkenntnisstreben; die zweite (Volkelt, Külpe u. a.) erblickt in dem „Ding an sich" (das Kant für unerkennbar hält) eine den „Erscheinungen" zugrunde liegende, vom Erkennen unabhängig existierende Realität, die aus den Erscheinungen auch erkannt werden könne (wenn auch nicht erschöpfend). (Über diese Fortbildungen der Kantischen Philosophie s. Bd. IV.) Eine eigenartige Mittelstellung zwischen dem idealistischen und realistischen Neukantianismus nimmt Otto Liebmann (1840—1912, Professor in Jena) ein in seinen geistvollen und trefflich geschriebenen Werken „Zur Analysis der Wirklichkeit" (1876, 4. Aufl. 1911) und „Gedanken und Tatsachen" (2 Bde. 1882—1904).

2. **Wirkung Kants auf die neuere Theologie.** Das Zurückgehen auf Kant hat nicht bloß der Logik und Erkenntnistheorie neue Anregung gegeben, sondern auch anderen philosophischen Disziplinen wie der Ethik [39], der Religions- [40], Rechts- und Sozialphilosophie [41], der Pädagogik [42].

Innerhalb der protestantischen Theologie vertritt A. Ritschl (1822—89) und seine Schule die Grundgedanken Kants von der grundsätzlichen Scheidung von Wissen und Glauben. Nicht Metaphysik ist danach die Grundlage für die Religion, sondern die „innere Erfahrung", das unmittelbare „Erleben" des gläubigen Subjekts. Der religiöse Inhalt, wie er in den Evangelien vorliegt, ist wahr, weil er absolut wertvoll ist. Zwar ist die sittliche Erkenntnis von der Religion unabhängig, aber der religiöse Glaube allein gibt uns die Kraft sittlich zu handeln. [43]

---

[39] Abgesehen von Cohens Ethik seien hier genannt F. Staudinger, „Das Sittengesetz" 1887, Th. Lipps, „Die ethischen Grundfragen" 1899.

[40] P. Natorp, „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität" 1894. H. Cohen, „Religion und Sittlichkeit" 1907. Vgl. J. Hessen, „Die Religionsphilosophie des Neukantianismus" 1919.

[41] R. Stammler, „Wirtschaft und Recht" 1896; 2. Aufl. 1906; „Lehre vom richtigen Recht" 1902; „Theorie der Rechtswissenschaft" 1911.

[42] P. Natorp, „Sozialpädagogik" 1899 u. ö.

[43] Vgl. W. Herrmann, „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" 1879; J. Kaftan, „Das Wesen der christlichen Religion" 2. Aufl. 1888; H. Siebeck, „Lehrbuch der Religionsphilosophie" 1893, „Zur Religionsphilosophie" 1907, „Über Freiheit, Entwicklung und Vorsehung" 1911.

Wenn man freilich (wie z. B. der kritische Realismus S. 90, 121, 128) eine Metaphysik überhaupt für möglich hält, so muß sich der überlieferte Inhalt der Religion doch mit der metaphysischen Weltansicht wenigstens in Einklang bringen lassen. Daraus aber, daß wir etwas für wertvoll halten, folgt nicht, daß es existiert. So ergibt sich auch aus dem Wert religiöser Überzeugungen für das sittliche Wollen und Handeln noch nicht die Wahrheit dieser Überzeugungen. Daß aber ohne religiösen Glauben Sittlichkeit möglich sei, zeigt die Erfahrung. —

Der Einfluß Kants und des Neukantianismus hat sich übrigens auch unter den Katholiken, besonders denen Frankreichs (Loisy) geltend gemacht. Er bildet eine wichtige Triebkraft des sog. „Modernismus", gegen den Pius X. in dem neuen Syllabus und der Enzyklika „Pascendi" von 1907 und in weiteren Erlassen aufs entschiedenste angekämpft hat.

## VII. Kapitel.

# Neuere Vertreter induktiver Metaphysik.

### § 1. Fechner.

1. **Die philosophischen Richtungen in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts.** Nachdem sich das Interesse von dem spekulativen Idealismus abgewendet hatte, war bald nach der Mitte des 19. Jahrhunderts in den weiteren Kreisen der Gebildeten neben der Schopenhauerschen Philosophie die unkritische Metaphysik des Materialismus zur Herrschaft gelangt. In den kritischer gesinnten gelehrten Kreisen überwog der metaphysikfeindliche Positivismus; die „Fachphilosophen" beschäftigten sich unter dem Einfluß des Neukantianismus vorwiegend mit philologisch-historischen und logisch-erkenntnistheoretischen Untersuchungen. Daneben finden wir nur einzelne Metaphysiker, die sowohl das „dogmatische" Verfahren der Materialisten wie die Genügsamkeit des Positivismus ablehnten. Sie trugen dabei der Kantischen Kritik aller a priori verfahrenden Metaphysik insofern Rechnung, als sie nicht in die kühnen Konstruktionen und Deduktionen des spekulativen Idealismus verfielen, sondern auf der Grundlage der Erfahrungswissenschaften eine induktive Metaphysik (S. 128 A.) aufbauten, die nicht sichere, aber wahrscheinliche Erkenntnis des Grundbestandes der Welt zu geben beanspruchte. Die wichtigsten Vertreter dieser empirisch begründeten Metaphysik sind Fechner, Lotze, v. Hartmann, Wundt (über letzteren vgl. Bd. IV).

2. **Fechners Lehre.** Gustav Theodor Fechner (1801—87), Professor der Physik in Leipzig, gehört zu den Begründern der empirisch-psychologischen Ästhetik („Vorschule der Ästhetik", 2 Teile 1876, 2. Aufl. 1897 f.) und der neueren experimentellen Psychologie („Elemente der Psychophysik" 1860, 3. Aufl. 1907). Seine Untersuchungen erstrecken sich besonders auf das Verhältnis der Empfindungs- zur Reizstärke. Er sucht die Geltung des sog. Weberschen Gesetzes (die Empfindungsintensität wächst um gleich viel, wenn das Verhältnis der Reize gleich bleibt)[44] auf allen Sinnesgebieten nachzuweisen. Diese Frage aber ist ihm deshalb von besonderer Bedeutung, weil er nach einer allgemeinen Formel für das gesetzmäßige Verhältnis des physischen und psychischen sucht. Er nimmt nämlich an, daß diese beiden eigentlich nur Erscheinungsweisen desselben Wesens sind. Was der äußeren Wahrnehmung als Körper (insbesondere als Gehirn) sich darstellt, das wird in der inneren Wahrnehmung als Seelisches erfaßt. Dabei wird diese Selbsterfassung als die tiefer gehende, das wahre Wesen ergreifende, angesehen. Das Verhältnis zwischen dem Physischen und Psychischen vergleicht Fechner mit den zwei Seiten einer Kreislinie, die als konvex oder konkav erscheint, je nachdem man seinen Standpunkt außerhalb oder innerhalb des Kreises wählt. Das Verhältnis ist darum auch nicht als kausale Wechselbeziehung zu fassen, sondern die psychischen und physischen Vorgänge entsprechen sich, wie sich in einem Dreieck die Veränderungen der Seiten und Winkel entsprechen. Fechner vertritt also wie Spinoza den „psychophysischen Parallelismus". Wie dieser dehnt er ihn auf die gesamte Welt aus.[45] Nicht nur Menschen, Tiere und Pflanzen sind beseelt, auch die Himmelskörper. So ist die Erde nach Form, Stoffen und Beziehungen etwas Einheitliches und Individuelles, sie tritt anderen Himmelskörpern (für die Entsprechendes gilt) relativ selbständig gegenüber, entfaltet sich in Wechselwirkung mit der Außenwelt und zeigt in allem, was sie hervorbringt und trägt, eine reiche Schöpferkraft. Sie verhält sich so wie ein organisches

[44] Muß man zu einem Gewicht von 15 Gramm ½ Gramm hinzufügen, um eine eben merkbare Steigerung der Druckempfindung zu erzielen, so muß bei 30 Gramm der Zuwachs ebenfalls im Verhältnis 1/30 stehen, also ein Gramm betragen, damit er bemerkt wird.

[45] „Zend-Avesta" 3 Bde. 1851. 3. Aufl. 1906. „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht" 1879. 2. Aufl. 1904.

Individuum, und wie wir diesem auf Grund seiner Ausdrucksbewegungen eine Seele beilegen, ohne daß wir diese Seele selbst wahrnehmen, so dürfen wir die Erde und alle Himmelskörper ebenso als beseelt ansehen. Aber auch das ganze Weltall hat eine Seele, Gott. Wie nun in uns die Fülle der Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle, Willensregungen zusammengehalten ist durch die Einheit unseres Ich, so sind alle die einzelnen Seelen umfaßt und getragen von den Seelen höherer Ordnung, also denen der Gestirne und letzthin von Gott, zu dessen Innenwelt alle Geister gehören. Die niederen Bewußtseinseinheiten sind sich dieses Verhältnisses freilich nicht unmittelbar bewußt; andererseits ist die Weltseele, Gott, nicht bloß die Summe der niederen Seelen, sondern sie überragt diese, ermöglicht ihren Wechselverkehr und ihre Fortdauer nach dem Tode,[46] und besitzt Selbstbewußtsein, Persönlichkeit. Die Übel in der Welt sind zu würdigen als Ansporn für die Tätigkeit, als Quelle alles Arbeitens und Fortschreitens. Den Glauben an die Allgegenwart eines göttlichen Geistes nennt Fechner die „Tagesansicht" gegenüber der trostlosen „Nachtansicht" der modernen Naturwissenschaft, die die Außenwelt als einen unlebendigen, farb- und klanglosen Mechanismus ansieht. Für Fechner sind Licht, Farbe, Klang, Duft nicht bloß subjektive Empfindungen, sie sind außer uns wirklich so vorhanden als Empfindungen des göttlichen Geistes.

Fechner stimmt in seiner Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt mit der christlichen Weltanschauung und mit Krauses Panentheismus (S. 39) überein, in seiner phantasievollen Naturdeutung (nach Analogie des Menschlichen) erinnert er an Schelling, aber er gibt seine „Tagesansicht" nicht als sicheres Ergebnis einer angeblichen höheren Einsicht, sondern als vernünftig begründeten „Glauben", der an Sicherheit der wissenschaftlichen Erkenntnis nachsteht. So lehnt er die deduktive Methode Spinozas und der vorkantischen Metaphysik ab. „Nicht ein vorangestellter Gottesbegriff bestimmt Gottes Wesen, sondern was von Gott in der Welt und in uns spürbar ist, bestimmt seinen Begriff." An dem spekulativen Idealismus eines Schelling und Hegel erkennt er zwar die Tendenz an, ein Allgemeinstes, Letztes und Höchstes zu suchen,

[46] Wie ja auch im menschlichen Seelenleben die Wahrnehmungen als Erinnerungen wiedergeboren werden und weiterleben. („Vom Leben nach dem Tode" 1836. 7. Auflage. 1911.)

aber er tadelt, daß sie das lebhafte Streben nach diesem Ziele mit dessen Erreichung verwechselt hätten. So beansprucht er auch als Erkenntnisquelle nicht eine „intellektuelle Anschauung", wie Schelling, oder eine „geniale Intuition" wie Schopenhauer: er will seine Metaphysik vielmehr auf die Erfahrungswissenschaften aufbauen, indem er ihrer Methode treu bleibt, aber „durch Verallgemeinerung, Erweiterung und Steigerung der Gesichtspunkte, die sich hier ergeben", zur Erkenntnis dessen zu gelangen sucht, was jenseits unserer unmittelbaren Erfahrung liegt.[47]

3. **Würdigung.** In der Tat, wenn man nicht mit dem Positivitismus auf jeden Versuch, die Erkenntnis über den Bereich der Einzelwissenschaften vorzuschieben, verzichten will, so wird man versuchen müssen, auf dem Wege einer solchen „induktiven" Metaphysik weiter zu kommen, wobei man sich freilich bewußt bleiben muß, daß die Aufstellungen um so mehr nur den Charakter von Vermutungen tragen können, je weiter man über die Grenzen der Einzelwissenschaften hinausgeht (die übrigens ja schon selbst gar vieles mehr oder minder Hypothetische in sich schließen).

Was freilich Fechners Metaphysik selbst betrifft, so erscheint doch die Annahme einer Beseelung der Himmelskörper allzu phantastisch, weil nicht durch Erfahrungstatsachen begründet. Innerhalb der Erfahrung ist, soviel wir bis jetzt wissen, Beseelung und gar Bewußtsein nur bei Lebendigem vorhanden. Die Himmelskörper aber als lebende Individuen aufzufassen, dafür fehlen die Gründe.

Auch Fechners Ansichten über das Verhältnis des Physischen und Psychischen erregen Bedenken. Wenn wir in der Selbstwahrnehmung das Wesen des Wirklichen selbst erfassen, und zwar als Psychisches, und dieses nur für die Auffassung anderer psychischer Individuen als physisch erscheint: wie kommt es, daß wir uns selbst nicht bloß als Seele, sondern auch als Leib gegeben sind? Ist Psychisches und Physisches nur Erscheinungsweise eines unbekannten Dritten: wie erklärt sich jener seltsame Parallelismus? Und nötigt dieser nicht, wenn man ihn als universalen faßt, zu phantastischen Annahmen (wie der Beseelung der Steine und alles Unorganischen)?

Wenn aber nicht ein drittes Unbekanntes Träger der beiden Welten, der seelischen und der körperlichen ist, sondern nur eines existiert, was „von innen" als psychisch, „von außen" als physisch erscheint: wie ist bei dem streng einheitlichen Charakter alles Wirklichen diese doppelte „Ansicht" überhaupt möglich, und wie soll der Sachverhalt im „eigentlichen" Sinne sein, da die Rede von den „zwei Seiten" eben doch nur eine bildliche ist?

[47] Fechners metaphysische Grundgedanken sind in gewinnender Form dargestellt worden von Friedrich Paulsen (1846—1908) in seiner vortrefflichen „Einleitung in die Philosophie" (1892 u. ö.). Die Naturphilosophie Fechners (die selbst als eine Nachwirkung Schellings anzusehen ist) liegt zugrunde dem sinnig-poetischen Roman Bruno Willes „Offenbarungen des Wachholderbaumes" 1901.

## § 2. Lotze.

1. **Lotzes System.** Erinnert Fechner vielfach an Spinoza, so kann man bei Lotze[48] eine Verbindung des spinozistischen Einheitsgedankens mit Leibniz' Monadologie (vgl. Bd. II) finden.

Hermann Lotze (1817—81) hat von 1844—81 in Göttingen als Nachfolger, aber nicht als Anhänger, Herbarts gewirkt. Mit der Naturwissenschaft wohl vertraut, erkennt er die von ihr vertretene mechanistische Naturauffassung in vollem Umfange an, ja, er hat eine vielbeachtete Kritik der Annahme einer besonderen „Lebenskraft" geliefert und eine streng mechanistische Betrachtung auch der Lebensvorgänge gefordert. Bei alledem aber vertritt er eine teleologische Weltauffassung, die das mechanistische Weltbild der „entgötterten Natur" mit den Bedürfnissen des Gemüts versöhnen soll. Der ganze Mechanismus der Natur ist ihm nur Mittel im Dienste der Verwirklichung wertvoller geistiger Zwecke, durch die das gesamte Weltgeschehen für uns erst Sinn bekommt. Den Übergang von dem Mechanismus der Natur zu den geistigen Werten gewinnt er durch die Annahme eines aller Wirklichkeit zugrunde liegenden Absoluten. Diese Annahme erscheint ihm schon notwendig, um auch nur den mechanischen Naturzusammenhang mit seiner durchgehenden Wechselwirkung verstehen zu können. Ein eigentliches Übergreifen des Geschehens von einem Ding auf das andere, sozusagen ein Hinüberfließen der Wirkung, dünkt ihm undenkbar. Es muß also angenommen werden, daß alle Dinge nur Teile, besondere Ausprägungen, des einen absoluten Weltgrundes sind. Alle Veränderungen, die in einzelnen Dingen vor sich gehen, werden sozusagen ausgeglichen durch gesetzmäßig damit verbundene Veränderungen in anderen Dingen. Die Wirklichkeit besteht eben nicht aus absolut selbständigen Realen (wie Herbart sie gedacht; vgl. S. 84); dann wären keine Beziehungen, insbesondere keine Wechselwirkung zwischen den Dingen möglich. Sondern alles ist eines Wesens, alles Geschehene spielt sich gesetzmäßig in der

[48] Hauptwerke: „Logik" 1843; Artikel „Leben, Lebenskraft" in Rud. Wagners Handwörterbuch d. Physiol. Bd. I 1843; „Medizinische Psychologie" 1852 (Neudruck 1896); „Mikrokosmos, Ideen z. Naturgesch. u. Gesch. d. Menschheit" 3 Bde. 1856 ff., 5. Aufl. 1896 ff. (Aus diesem sehr anziehend geschriebenen Werke hat O. Richter eine Auswahl [1909] veranstaltet); „System d. Philos." (I. Bd. „Logik" 1874, II. Bd. „Metaphysik" 1879. Neudruck 1912).

einen Weltsubstanz ab, gerade so wie innerhalb der Seele alle Bewußtseinsvorgänge verlaufen und gesetzmäßig einander entsprechen. Eben darum ist aber auch das Absolute, die Weltsubstanz, und mithin auch alles Wirkliche als geistig aufzufassen. (Darin stimmt Lotze außer mit Leibniz mit Berkeley und Fichte überein.) Die menschliche Seele ist eine einzige geistige Substanz (sozusagen eine Substanz 2. Ordnung gegenüber der Weltsubstanz), der Körper eine Vielheit von solchen. Eine Art der durch das Absolute vermittelten Wechselwirkungen ist auch das Erkennen. Dies besteht also nicht darin, daß die Objekte sozusagen in uns hineindringen oder sich in unserem Bewußtsein abbilden, sondern darin, daß Bewußtseinsinhalte, die von den Gegenständen ganz verschieden sein können, zu ihnen in gesetzmäßiger Beziehung stehen.

Der Begriff des Absoluten, den die Metaphysik lediglich aufstellt, um die Wechselwirkung denkbar zu machen, wird in der Religionsphilosophie (übereinstimmend mit der christlichen Lehre) weiter entwickelt zu dem Begriff eines höchsten Wertes, ja einer göttlichen Persönlichkeit (die freilich im Vergleich zur menschlichen Persönlichkeit eher „überpersönlich" zu nennen wäre). Das Vermögen aber, das uns Werte und Unwerte erkennen läßt, ist unser „Gewissen". Darunter sind Urteile des Gefallens und Mißfallens zu verstehen, die sich uns nicht als willkürliche, sondern als objektiv gültige aufdrängen. (Hier ist er mit Herbart einig. Das „Gelten", die „Gültigkeit" ist die Art, wie die Werte „existieren".) Die verpflichtende Kraft der sittlichen Werturteile wird uns aber nur dann voll verständlich, wenn wir überzeugt sind, daß wir im sittlichen Handeln durch Beteiligungen am Kulturleben an der Verwirklichung eines absolut wertvollen Weltzwecks nach dem Willen Gottes mitarbeiten. Gott selbst erfassen wir im religiösen Gefühl, durch das wir auch unserer Wesensverwandtschaft mit ihm inne werden, und zwar fassen wir ihn nach Analogie der lebendigsten, tiefsten und wertvollsten Geistesbetätigung, die wir kennen, als Liebe. Ob die Einzelseelen nach dem Tode fortexistieren, hängt von der Höhe ihrer sittlichen Entwicklung ab: diejenigen leben fort, die wert sind, ewig zu leben.

2. **Geschichtliche Stellung und Fortwirken Lotzes.** Ohne von Leibniz unmittelbar abhängig zu sein, hat er eine pantheistisch gefärbte Monadenlehre geschaffen. Mit Leibniz' System stimmt überein deren reli-

giöser Grundcharakter, die Vereinigung von Teleologie und Mechanismus und deren gemeinsame Begründung in der göttlichen Substanz, in der Scheidung des Bereichs der Tatsachen und der allgemeinen Wahrheiten (beide in Gott wurzelnd), der unausgedehnten beseelten Atome usw. Seine geistigen Führer sieht Lotze im Idealismus, besonders dem Kants, und in der Physik. Besonders bedeutsam war, daß Lotze bei der Ausgestaltung seiner Weltanschauung die geschichtliche Entwicklung der Kultur nicht weniger berücksichtigt hat als die Natur. Naturforschung und Kulturforschung unterscheiden sich nach ihm so, daß dort das Seiende, hier das Wertvolle Gegenstand der Wissenschaft ist. Von Lotze angeregt, haben die Häupter der „badener" Philosophenschule W. Windelband und H. Rickert die Unterschiede zwischen diesen beiden Wissenschaftsgruppen genauer bestimmt, und sie haben die Erkenntnis der Werte und ihrer objektiven Gültigkeit als Aufgabe für die Philosophie in Anspruch genommen. Die Philosophie soll also die Erkenntnis des Seins den anderen Wissenschaften überlassen und selbst „kritische Kulturphilosophie" werden. „Gegeben ist . . . die menschliche Kultur in ihrer geschichtlichen Entwicklung: die Sache der Philosophie ist es, diese ganze aufsteigende Lebensfülle daraufhin zu erforschen, wie darin die allgemein gültigen, über das empirische Wesen des Menschen weit hinausragenden Vernunftwerte zu bewußter Erfassung und Gestaltung gelangen." In der Ästhetik, die er nicht formalistisch wie Herbart, sondern inhaltlich und metaphysisch gestaltet, ist er der eigentliche Begründer der (später von Theodor Lipps vertretenen) „Einfühlungslehre". Besonders tief hat er die Musik behandelt. (Näheres s. Bd. IV.)

## § 3. von Hartmann.

1. **Leben und Werke.** Eduard von Hartmann (1842—1906) hatte ursprünglich die Offizierslaufbahn eingeschlagen; infolge einer Knieverletzung, die ihn dauernd zu einem zurückgezogenen Leben nötigte, wandte er sich philosophischen und gelehrten Studien zu und entfaltete eine sehr fruchtbare Tätigkeit als Schriftsteller. Sein erstes Hauptwerk „Die Philosophie des Unbewußten" (1867)[49] erregte großes Aufsehen. Während Fechner und Lotze in ihrer Metaphysik mit dem christlichen Theismus übereinstimmten, vertritt Hartmann eine der christlichen schroff entgegenstehende Weltansicht. Berufungen als Philosophieprofessor nach Leipzig und Göttingen lehnte er ab, um ungehindert seinen literarischen Arbeiten sich hingeben zu können. Neben außerordentlich zahlreichen Aufsätzen über Tagesfragen hat er auch noch eine Reihe größerer Werke[50] verfaßt, die an Wert teilweise das Erstlingswerk überragen, freilich lange nicht so stark gewirkt haben.

2. **Erkenntnistheorie.** Für die gesamte Philosophie, auch für die Metaphysik, fordert Hartmann die induktive Methode.

[49] 1904 ist die 11. Auflage in drei starken Bänden erschienen, eine gekürzte Volksausgabe erschien 1913.

[50] Die „Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft" 1874 (3. Aufl. 1888), „Phänomenologie des sittlichen Bewußt-

Drei Gebiete des Erkennbaren sind zu unterscheiden: 1. das subjektiv-ideale, d. h. die unmittelbare Erscheinungswelt des individuellen Bewußtseins; 2. das objektiv-reale, d. h. die von der Wissenschaft auf Grund der Erscheinungen erkannte Natur; 3. das metaphysische, d. i. die eine reale Substanz, das „Unbewußte", welches die Philosophie als Grundlage der Natur erschließt.

Das logische Grundgerüst der Welt sind die Kategorien. Sie sind Betätigungsweisen des Unbewußten, ebendarum Grundbestimmungen der objektiven Welt und Funktionen des Individualbewußtseins. In allen Individuen in gleicher Weise instinktiv (unbewußt) wirkend, werden sie durch die Begriffe von den Kategorien ins Bewußtsein erhoben.

### I. Kategorien der Sinnlichkeit.

1. Die Qualität. Sie findet sich an den Empfindungen. Hartmann sucht zu zeigen, daß deren Qualität nur eine Verschmelzung von Intensitäten sei.

Wenn z. B. bei einem Geigen- und Klavierton alle Komponenten (Grundton und Obertöne) gleich seien, so erscheinen die Töne doch qualitativ verschieden, weil die Intensitäten der Komponenten ungleich seien.[51]

Die Qualität findet sich nur in dem subjektiv-idealen Gebiet; nur im Bewußtsein der Individuen gibt es also Farben, Töne, Gerüche usw. Diese Qualitäten können nicht analysiert und beschrieben, sondern nur erlebt werden. Wissenschaftlich lassen sie sich lediglich nur durch Zurückführung auf das Quantitative erkennen.

2. Die Quantität. a) Die intensive Quantität kommt in dem subjektiven Gebiet den Empfindungen zu, in dem objektiven den Kräften, in dem metaphysischen dem absoluten Wollen. Dagegen haben die Ideen für sich keine Intensität; um sich durchzusetzen, bedürfen sie des Wollens.

b) Die extensive Quantität ist der Zeit und dem Raum eigen. Das subjektive Bewußtsein der Zeit (des Nacheinander und der Dauer) wird durch die Synthese (d. h. verbindende Tätigkeit) einer unbewußten Intellektualfunktion zustandegebracht. Dem objektiv-realen Bereich kommt ein absolut kontinuierlicher Zeitverlauf zu, in dem es aber nur stetig fließende Gegenwart, nicht Vergangenheit und Zukunft gibt. In dem metaphysischen Bereich herrscht Ewigkeit, d. h. Zeitlosigkeit. Sie ist nicht vergleichbar einer Linie, sondern einem Punkte, aus dem sich der Weltprozeß wie ein sich drehender Strahl erhebt.

---

seins" 1879 (2. Aufl. 1886), „Die Religion des Geistes" 1882 (3. Aufl. 1907), „Das Grundproblem der Erkenntnistheorie" 1889, „Kategorienlehre" 1896, „Die moderne Psychologie" 1901, „Die Weltanschauung der modernen Physik" 1902 (2. Auflage 1909), „Das Problem des Lebens" 1906, „System der Philosophie im Grundriß", 8 Bde. 1906 ff.

[51] Die Zurückführung von Qualität (Beschaffenheit) auf Intensität (Stärke) dürfte nicht allgemein durchführbar sein.

Was die Räumlichkeit in dem subjektiven Gebiet betrifft, so entsteht sie auf Grund von Lokalzeichen der Gesichts-, Tast- und Bewegungsempfindungen durch eine unbewußte Intellektualfunktion. Im Bereich der Objektiven ist die Räumlichkeit mit den Kraftäußerungen der Atome gesetzt.

### II. Kategorien des Denkens.

Die Urkategorie ist hier die Relation; denn Denken ist In-beziehung-Setzen. 1. Die nur entfaltenden, „reflektierenden" Kategorien. (In diesem Zusammenhang behandelt Hartmann die Logik, die Methoden des Messens, Unterscheidens, Urteilens, Induktion und Deduktion.) 2. Die „spekulierenden" Kategorien: Kausalität, Finalität (Zweck), Substanzialität.

Die Kausalität ist in dem subjektiven Gebiet die Nachbildung objektiv-realer Kausalbeziehungen. Diese bilden ein stetiges Fließen, das wir freilich nie vollkommen mit unserem (alles zerlegenden) Denken erfassen können. Die Kausalität wird erst durch die Finalität begreiflich. Kausal erklären kann man nur auf Grund bestimmter Gesetze und einem gegebenen Anfangszustand des Wirklichen. Beides aber läßt sich nur teleologisch (d. h. von einem Zweck her) begreifen. (Vgl. S. 32 ff.)

Substanz kommt im subjektiven Gebiet nicht vor; „Seele" bedeutet hier nur die Summe der psychischen Funktionen. Auch im objektiven Gebiet fehlt sie; denn die Materie ist nur eine Wirkung von Kraftäußerungen. In dem metaphysischen Bereich dagegen ist die Substanz das einheitliche Subjekt alles Geschehens. Ihm kommen zwei ewige Attribute (Eigenschaften) zu: das Logische (die „Idee") und das Wollen.

3. **Naturphilosophie.** In seiner Naturphilosophie sucht Hartmann den (mechanistischen) Naturalismus auf seinem eigensten Gebiet zu überwinden. Diese Lehre löst die Welt auf in eine riesenhafte Masse bewegter Atome. Aber dieses atomistische Weltbild ist selbst eine Leistung — des Geistes. Wie wäre es ferner möglich, daß aus der scheinbar geistverlassenen Natur das Geistige im Verlaufe der Entwicklung hervorginge, wenn nicht von Anfang an der Geist — unbewußt — in der Natur wirkte? „Der Naturprozeß ist die harte Arbeit des Zu-sich-selber-kommens des Geistes" — so lehrt Hartmann (wie Schelling, S. 32f.). Eben darum findet er die Betrachtung der Naturvorgänge lediglich unter dem Gesichtspunkt der Kausalität einseitig; sie müsse durch die teleologische (finale) ergänzt werden. Die Finalität muß in der Natur als unbewußte angelegt sein, um im Menschen als bewußte zu erscheinen. Sie zeigt sich in der unorganischen Natur in den bleibenden, mathematisch-formulierbaren Gesetzen, und in dem Anfangszustand. Das Organische läßt sich ebenfalls rein mechanisch nicht erklären; es bedarf dazu final wirkender Kräfte, die die unorganischen Vorgänge nach Zwecken leiten. Aber nicht bloß

für die Entstehung des Lebens, auch für die Entwicklung des Organischen erscheint der „Vitalismus" unabweisbar. Die mechanische „Selektion" (Auslese) Darwins kann nur die Ausschaltung des Unzweckmäßigen, nicht die Hervorbringung des Zweckmäßigen erklären. Dazu gehört ein zwecktätiges Prinzip, das die Entwicklung der Keimvariation (S. 127 A. 35) in bestimmter Richtung bedingt. Nicht minder bedarf es zweckvoll leitender Kräfte („Dominanten") zur Erklärung der Vererbung, der zweckmäßigen Reflexe, der Instinkte, der Naturheilkraft. Diese organisierenden Kräfte sind nach Hartmann immateriell, unbewußt intelligent, superindividuell (d. h. nur während des Lebens an einen Einzelorganismus gebunden). Metaphysisch betrachtet sind sie (als aktive Prinzipien) „Wille", während die Gesetze ihres Wirkens der „Idee" entsprechen. „Wille" und „Idee" sind so die Prädikate des „Unbewußten".

Als Hartmann in den 70er und 80er Jahren diese naturphilosophischen Gedanken zuerst vortrug, trat er damit in schroffen Gegensatz zu der herrschenden Richtung der Naturforschung. Um die Wende des 19. und 20. Jahrhunderts jedoch finden wir den Neovitalismus von nicht wenigen Forschern vertreten.[52]

4. **Psychologie.** Soweit der Allwille ungehindert sich auswirkt, entfaltet er sich als äußere Natur; wo aber seine Teilwirkungen aufeinanderstoßen, da „stutzt" der Wille; er wird gewissermaßen in sich zurückgeworfen. Dadurch entsteht Unlust; Lust dagegen, wenn die Hemmung beseitigt wird.[53] Lust und Unlust bilden so die Grundbestandteile alles Bewußtseins. Erst aus der Verarbeitung dieser (bloß intensiv verschiedenen) Gefühle durch unbewußte Kategorialfunktionen (S. 140) sollen die Empfindungen und weiterhin die Vorstellungen entstehen. Die Vorstellungen sind zugleich

---

[52] Vgl. A. Pauly, „Darwinismus und Lamarckismus", 1905. H. Driesch, „Die Seele als Naturfaktor", 1903, „Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre", 1905. R. H. Francé, „Der heutige Stand der Darwinschen Fragen", 106.

[53] Das sind natürlich nur Vermutungen. Dagegen ist es beachtenswert, daß er das Bewußtsein auf ein zugrunde liegendes aktives unbewußtes Prinzip zurückführt, das er nicht mit Gehirn- und Nervensystem identifiziert. Man kann dies Prinzip als „Seele" dem „Leib" gegenüberstellen. Die Seele besteht dann aus einem Stufenreich organisierender Kräfte, hinab bis zu den „Zellseelen" und hinauf bis zu der „Zentralmonade", die alle jene Kräfte beherrscht und zusammenfaßt. Der Leib dagegen ist die Gesamtheit der Bewegungskräfte der Atome.

auch die Motive des Wollens, freilich nicht als treibende Kräfte (denn sie sind passiv), sondern als Bedingungen dafür, daß der Wille tätig wird. Im Bewußtsein wird schließlich auch das Weltziel erfaßt, und nur dadurch kann das Ende der Entwicklung erreicht werden. Dies führt zu Hartmanns Metaphysik.

5. **Metaphysik.** Der Anfang des Weltprozesses ist ursachlos, sonst wäre er kein Anfang; eben darum absolut undeterminiert, Urzufall, also unlogisch. Mithin nicht aus einer Idee (als einem Logischen), sondern nur aus dem (blinden) Willen zu erklären. Durch einen Urzufall beginnt die Welt, die in ihrem Entstehen und Dasein unlogisch ist. Es ist also logische Folgerung, daß sie wieder aufgehoben werde. Zu der sofortigen Aufhebung hat das Logische aber keine Macht. Nur in längerem Entwicklungsgang kann es zur Willensneinung und damit zur Willensaufhebung kommen. Dazu muß die Vorstellung des Nicht-mehr-wollens Bewußtseinsinhalt werden; die Entstehung des Bewußtseins ist also logisch (genauer: teleologisch) notwendig.

Da „Wille" und „Idee" nach Hartmann die Attribute der absoluten Substanz bilden,[54] so ist diese als Geist zu denken, aber als unbewußter; denn ein bewußter, vorausseh ender Geist hätte die Weltentwicklung wegen des davon untrennbaren Weltleides vermieden. Der Urwille muß nun „alle Möglichkeiten der Willensbefriedigung durchprobiert haben, bis er einsieht, daß sie ihr instinktives Ziel verfehlen, und daß dieses nur im Frieden des Nichtwollens zu finden ist", worauf er zum absoluten, unbewußten Sein zurückkehrt. Dies wird der Fall sein, „sobald die menschliche Herrschaft über die Natur vollständig errungen, die sozialen und wirtschaftlichen Fragen alle gelöst und Kunst und Wissenschaft auf ihrer Höhe sein werden". Dann muß es allen offenbar werden, daß die überwiegende Nichtbefriedigung aus einer Quelle, aus dem Selbstwiderspruch des Willens, stammt, daß die Befriedigung ein unerreichbares Ziel und der Friede nur durch Nichtwollen zu erreichen ist. Auf Grund dieser Einsicht wird die Kulturmenschheit nach gemeinsamem Beschluß aus dem Dasein scheiden, und damit wird der Urwille ins Absolut-Unbewußte zurücksinken.

[54] Darum nennt er sein System konkreten Monismus, während der „abstrakte" Monismus diese Zweiheit im Urwesen vernachlässige und die Vielheit der Erscheinungen als „Schein" fasse. Diese letztere Auffassung ist uns z. B. bei Schopenhauer begegnet, mit dem sonst Hartmann sehr viel gemein hat.

Mit Schopenhauer (S. 98) ist Hartmann darin einig, daß der Wert des Lebens einzig zu bemessen sei nach seinem Ertrag an Lust; ferner, daß alle Lust qualitativ gleich sei, und daß sie von der Unlust weit überwogen werde. Das gilt freilich zunächst nur für das subjektiv-ideale Gebiet; in dem objektiv-realen gibt es weder Lust noch Unlust; in dem absoluten aber wird dem „Willen" (nach seiner Erhebung aus dem Potenzzustand, d. h. seiner bloßen Möglichkeit, die mit dem Weltbeginn eintritt) durch die „Idee" immer nur ein endlicher Inhalt geboten; denn ein unendlicher Inhalt ist unmöglich, weil er eine vollendete Unendlichkeit, also ein Widerspruch sein würde. So bleibt stets ein Wollen übrig, das sich nach Erfüllung sehnt und deshalb unselig ist.

Den Pessimismus Schopenhauers verbindet aber Hartmann mit dem Optimismus von Leibniz. Wenn das Dasein der Welt auch schlimmer ist als ihr Nichtsein, so ist sie doch die bestmögliche Welt. Darum verwirft er Quietismus (d. h. willenloses Sich-ergeben) und Weltflucht. Gewiß ist das Ziel der Weltentwicklung das Weltende, aber dieses Ziel fordert, daß der Mensch seine ganze Kraft in den Dienst der Kulturarbeit stellt; denn nur beim höchsten Fortschritt der Kultur kann in der Menschheit jene Willensverneinung entstehen, welche das erlösende Ende herbeiführt.

So enthält Hartmanns konkreter Monismus zugleich den Grundgedanken seiner „*Religion* des Geistes" und seiner *Ethik*. Nicht *einen* Gottmenschen nur gibt es, in *allen* Individuen ist vielmehr Gott Mensch geworden und dadurch dem Leid und Tod unterworfen. Nicht sowohl den Menschen als vielmehr Gott, den Träger des gesamten Weltleids, gilt es zu erlösen. An dieser Erlösung kann und soll jeder teilnehmen durch tatkräftige Mitarbeit an der Kulturförderung. Voraussetzung für die Sittlichkeit ist die Erkenntnis, daß alles egoistische Streben nach Lust fruchtlos ist, und daß alle Menschen *eines* Wesens sind. „Sich selbst als göttliches Wesen wissen, das tilgt jede Divergenz zwischen Eigenwillen und Allwillen, jede Fremdheit zwischen Mensch und Gott, jedes ungöttliche, d. h. bloß natürliche Gebaren."

6. **Würdigung.** Mit seiner Verbindung von Pessimismus und schaffensfreudigem Optimismus ist Hartmann ein typischer Vertreter der Deutschen der 70er und 80er Jahre, die sich auf allen Gebieten rastloser Tätigkeit zuwandten, während in der Gesamtstimmung und in der Literatur noch der Pessimismus überwog, bis auch dieser in den 90er Jahrer durch Nietzsche erfolgreich bekämpft wurde.

In der Verknüpfung von Voluntarismus und Intellektualismus aber bekundet sich die Eigenschaft von Hartmann selbst: ein kräftiger, ausdauernder Wille im Dienste der Erkenntnis. So deutet er nach sich die Welt:[55] sie ist ihm die logische Überwindung des Unlogischen. Aber wenn er das Irrationale auch anerkennt, so schiebt er es doch aus der Welt der unmittelbaren (subjektiven) Erscheinung und der (objektiven) Wissenschaft hinaus in das jenseitige (transzendente) Reich des Absoluten. Es ist nicht zufällig, daß seine Werke einen nüchtern-logischen, unpersönlichen Charakter tragen; deshalb haben sie auch keine so weitreichende Wirkung gehabt wie etwa die Schopenhauers oder Nietzsches. Er ist kein stürmischer, aufrüttelnder Denker, der auf Menschen und Welt umgestaltend einzuwirken mag, sondern ein kühler Gelehrter, dem man auch anmerkt, daß er sein Wissen nicht sowohl eigener Forschungsarbeit als auch umfassendstem Bücherstudium verdankt. Seine realistische Erkenntnistheorie ist zu billigen (vgl. S. 128 A. 37 f.); in seiner Kategorienlehre und in seinen ethischen, psychologischen und religions-philosophischen Schriften finden sich außerordentlich wertvolle Ausführungen, besonders kritischer Art. Aber er selbst läßt in seiner Metaphysik doch einigermaßen kritische Vorsicht vermissen. Sie ist mehr eine kühne Begriffsdichtung als eine besonnene Vereinheitlichung und Erweiterung der Erkenntnis der Einzelwissenschaften. Die empirischen Gründe für seine Lehre vom Unbewußten als Weltprinzip sind alle dem Bereich des Organischen entnommen und darum nicht ausreichend für eine umfassende Weltdeutung, die zudem mit solcher Bestimmtheit auftritt. Auch widerspricht seine Lehre vom Weltende dem Prinzip der Erhaltung der Materie und der Energie, denn diese würden mit der Aufhebung menschlichen Bewußtseins nicht verschwinden. Endlich ist sein pessimistisches Urteil über den Wert der Welt ebenso subjektiv und einseitig, wie das Schopenhauers (vgl. S. 98, 125 A. 34). Den kräftigsten Ansporn zur Überwindung dieses Pessimismus und der ihm zugrunde liegenden einseitig-eudämonistischen Schätzungsweise hat Nietzsche gegeben.

(Wundt und Eucken, die ebenfalls eine induktive Metaphysik vertreten, sind im IV. Bd. behandelt.)

## VIII. Kapitel.

# Nietzsche.

**§ 1. Geschichtliche Stellung und Lebensgang.** Nietzsche ist ein viel zu reicher Geist, als daß er sich einfach als Naturalist, Positivist oder Pragmatist (S. 130) charakterisieren ließe. Aber er teilt mit den beiden letzteren Denkrichtungen (wenigstens in der 2. und 3. Periode seiner Entwicklung) ganz wesentliche Züge: er lehnt die Metaphysik ab, er betrachtet die menschlichen Über-

[55] Vgl. S. 9, 11, 73, 91, 93 f.

zeugungen unter dem Gesichtspunkt ihres biologischen Wertes[56] und legt endlich das ganze Schwergewicht auf das menschliche Wollen und Handeln. Dadurch, daß er ein neues Menschenideal als Ziel des Handelns mit dichterischer Kraft gestaltet, hat er am bedeutsamsten gewirkt. In diesem Ideal aber zeigt sich, daß er über die naturalistische Schätzung des Lebens als solchen (d. h. als eines Inbegriffs biologischer Funktionen) tatsächlich hinausgelangt zur Schätzung eines wertvollen Lebens und Wirkens in der geschichtlich erwachsenen Kultur. Im wesentlichen sind es Kulturprobleme, die ihn beschäftigen. Insbesondere hat ihn der Niedergang der deutschen Kultur in den 70er und 80er Jahren tief erschüttert. Er hat scharfe Kritik daran geübt und zugleich neue Wege gezeigt zu Besserem und Höherem.

Friedrich Nietzsche, geb. am 15. Oktober 1844 zu Röcken bei Lützen, stammte aus einer Pfarrersfamilie, besuchte die Landesschule Pforta und studierte unter Ritschl in Bonn und Leipzig klassische Philologie. Bereits als 25jähriger wurde er Professor der Philologie zu Basel, er mußte diese Stelle aber wegen Krankheit 1879 aufgeben. Er lebte darauf, schriftstellerisch tätig, an verschiedenen Orten, meist in Italien und in der Schweiz (Sils-Maria im Ober-Engadin). Im Januar 1889 wurde er unheilbar geisteskrank; er starb 1900. (Neue Gesamtausgabe seiner Werke in 19 Bdn. 1905 ff., billigere Taschenausgabe in 11 Bdn. 1906 ff.)

§ 2. **Die beiden ersten Perioden seines Schaffens.** Nietzsche ist in steter geistiger Entwicklung. Drei Hauptperioden lassen sich unterscheiden. In der e r s t e n steht er unter dem Einfluß Schopenhauers und Richard Wagners. Die Kunst und der geniale künstlerische Mensch bilden den Hauptgegenstand seines Interesses.[57] Die durch Winckelmann und den Neuhumanismus vertretene Auffassung der griechischen Kunst, die in dem Klaren, Maßvollen, Schönen ihr Wesen sieht, erscheint ihm einseitig. Nur e i n Kunsttrieb wird dabei erkannt: der „apollinische", der in der bildenden Kunst und im Epos vorwaltet; aber tiefer und mächtiger ist der „dionysische", der im Orgiasmus, d. h. in

[56] Vgl. sein Wort: „Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil. Die Frage ist, wieweit es lebenfördernd, lebenerhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist." „Unter den Bedingungen des Lebens könnte der Irrtum sein." Damit verknüpft sich eine positive Schätzung des biologischen und ethischen Wertes von Illusionen und Fiktionen, wie sie uns auch in Vaihingers „Philosophie des Als Ob" (1911 u. ö.) begegnet (vgl. Bd. IV).

[57] „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" 1872. „Unzeitgemäße Betrachtungen" 1873—76.

leidenschaftlichster Erregung und Auswirkung, gipfelt. Ein reicher, selbst überströmender Instinkt, ein Zuviel von Kraft erzeugt hier ein Jasagen zum Leben trotz aller seiner Leiden und Qualen; ja, der Wille zum Leben wird hier im Opfer der höchsten Menschentypen seiner eigenen Unerschöpflichkeit, seiner ewigen Werde- und Schaffenslust froh. Aus diesem dionysischen Trieb ist die Musik und ist die Tragödie zu verstehen. Der tragische Dichter schafft „nicht, um vom Schrecken und Mitleid loszukommen, nicht, um sich von einem gefährlichen Affekt durch dessen vehemente Entladung zu reinigen — so verstand es Aristoteles —: sondern um, über Schrecken und Mitleid hinaus, die ewige Lust des Werdens selbst zu sein — jene Lust, die auch noch die Lust am Vernichten in sich schließt".

Schopenhauer hat ihm den Blick geöffnet für die düsteren Seiten des Daseins und für die Macht des Instinktiven, des Willens zum Leben. Aber schon jetzt sieht er nicht das Höchste darin, diesen Willen zum Leben zu verneinen, sondern ihn zu bejahen. Das Symbol dafür ist ihm Dionysos. Und von hier aus glaubt er das ältere Griechentum erst zu verstehen. In Wagners Musiktragödie sieht er eine Erneuerung der deutschen Kultur. Denn in dieser bemerkt er seit den politischen Erfolgen der Jahre 1866 und 1870 nur Zeichen des Verfalls: ein Überschätzen der materiellen Seite der Kultur, wozu auch das ganze politische Gebiet rechnet; ein Überwuchern der unfruchtbaren, pedantischen Gelehrsamkeit, besonders der historischen, die dazu neigt, alles geschichtlich Gewordene vernünftig zu finden und sich vor ihm zu beugen; ein Zug zum Demokratischen, der sich auch zeigt in der Über- und Massenproduktion der staatlichen sogenannten „Bildungs"anstalten, die uns höchstens satte, selbstzufriedene „Bildungsphilister" liefern. —

Auf diese genial-romantische Periode jugendlichen Überschwangs folgt eine zweite nüchtern-skeptische, in der positivistische und aufklärerische Ideen vorherrschen.[59] Diese Periode ist die kürzeste; ihre Bedeutung besteht darin, daß Nietzsche den bis dahin enthusiastisch verehrten Meistern Schopenhauer und Wagner kritisch gegenübertritt, daß er über die tiefsten Wertschätzungen und Strebungen des eigenen Wesens zur Klarheit gelangt und seine eigene Mahnung verwirklicht: Werde, der du bist!"

[59] „Menschliches, Allzumenschliches" 3 Bde. 1878—1880.

Den Anstoß zu dieser Wandlung gab ihm die Enttäuschung, die er an Wagner erlebte. Als dessen künstlerische Pläne in den Festspielen zu Bayreuth ihre Verwirklichung gefunden, da erkannte Nietzsche, daß von hier aus eine tiefgreifende Umgestaltung der Kultur nicht zu erwarten sei; vor allem aber stieß ihn Wagners Hinneigung zum Christentum (im „Parsifal") ab. Nunmehr sieht er im Künstler „ein an sich schon zurückbleibendes Wesen", das die religiösen und philosophischen Irrtümer der Menschen verherrlicht und verewigt. Weit höher steht ihm jetzt der wissenschaftliche Mensch.

§ 3. **Die „Zarathustra-Periode".** Nietzsches Künstlernatur mit ihrem gewaltigen Schaffensdrang konnte auf die Dauer in der wissenschaftlichen Erkenntnis kein volles Genügen finden: der Verkündigung eines neuen Menschenideals, des „Übermenschen", ist die letzte, bedeutsamste Periode seines Wirkens gewidmet. Sie trägt also, trotz aller Versicherungen Nietzsches, „jenseits von Gut und Böse" zu stehen, eine „moralinfreie Tugend" zu vertreten, ein vorwiegend ethisches Gepräge. In der Gestalt des Zarathustra zeichnet er den Verkünder des neuen Ideals und zugleich seine Verkörperung. Dabei hält er auch in dieser Periode eine positivistische Erkenntnistheorie fest. Er bekämpft jede Metaphysik, jede Lehre von einer „wahren Welt".[59] Die Welt der Sinne ist ihm eine einzige, alle Welten der Metaphysik und des religiösen Glaubens sind ihm erträumte „Hinterwelten". Gott ist ihm „tot", und er hat ein starkes Gefühl dafür, welch' tiefgreifende Umwälzung der Verlust des Gottesglaubens für das menschliche Geistes- und Gemütsleben bedeutet. Auch eine persönliche Unsterblichkeit, als Fortleben nach dem Tode, lehnt Nietzsche ab, dagegen lehrt er die „ewige Wiederkunft" aller Dinge. Da die Welt nach seiner Ansicht aus einer endlichen Zahl von Elementen besteht und nur eine endliche Energiemenge enthält, so kann die Anzahl der kausal aufeinander folgenden Weltzustände nur eine endliche sein. Die Zeit aber ist unendlich. Sind die möglichen Kombinationen der Weltelemente erschöpft, so müssen sie von neuem beginnen und immer wieder in derselben Weise ablaufen. „Das große Jahr des Werdens dreht sich

[59] Die wichtigsten Schriften dieser Periode sind: „Also sprach Zarathustra" 1883/4. „Jenseits von Gut und Böse" 1886. „Zur Genealogie der Moral" 1887. „Die Götzendämmerung" 1888. „Der Antichrist" 1888.

immer wieder von neuem um." Im „Zarathustra" ist diese Lehre von der ewigen Wiederkunft (die übrigens Nietzsche schon bei seiner Beschäftigung mit der antiken Philosophie entgegengetreten sein mußte) nicht rationell begründet, sondern als ein mystischer Glaube verkündet. Ergreifend schildert er zugleich das Niederdrückende dieses Glaubens; denn auch alles Kleine, Niedrige und Gemeine wird ewig wiederkehren. Was ihn aber diesen Glauben ertragen läßt, das ist die Überzeugung, daß es bei dem Menschen stehe, die Entwicklung aufwärts zum Übermenschen zu lenken. Und wenn der Mensch nun im Hinblick auf dieses Ideal trotz allem Schweren das Leben will — nicht einmal nur, sondern unzähligemal, so bekundet er damit zugleich die entschlossenste und kräftigste Bejahung des Willens zum Leben, die sich denken läßt. Darin sieht aber Nietzsche (der nunmehr in den vollen Gegensatz zu Schopenhauers Pessimismus getreten ist) die höchste, die heroischste menschliche Leistung.

Bei seiner „Umwertung der Werte" stellt sich ihm als grundlegende Wertschätzung die aller biologischen Betrachtung geläufige heraus: daß das Leben selbst höchstes Gut, oberster Zweck ist, nicht irgendwelche im Leben zu erreichenden Güter wie Erkenntnis oder Glück (im Sinne eines möglichst behaglichen Zustandes). Aber nicht alles Leben schlechthin gilt ihm als wertvoll, nicht das Leben der Kranken, Schwachen, Entarteten, sondern nur das gesunde, kraftvolle Leben, d. h. dasjenige, in dem die Tendenz vorherrscht, die er als die „tiefste", „wesentlichste" schätzt. Das tiefste Wesen alles Lebenden, ja alles Seienden ist ihm nämlich (darin bleibt er Anhänger Schopenhauers) Trieb, Wille; freilich nicht Wille zu Lust und Genuß, sondern Wille zur Betätigung, zur Überwindung von Widerständen, zur Aneignung alles dessen, was das Leben erhält und erhöht, kurz „Wille zur Macht". Daraus ergibt sich ihm seine „Tafel der Werte". „Was ist gut? — Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? — Alles, was aus Schwäche stammt ... Die Schwachen und Mißratenen sollen zugrunde gehen: erster Satz unserer Menschenliebe, und man soll ihnen noch dazu helfen. Was ist schädlicher als irgendein Laster? Das Mitleiden mit allen Mißratenen und Schwachen." Alle Instinkte, die das Leben, den Willen zur Macht bejahen und fördern, sind ihm gut, gesund; alle, die das Leben zu mißachten treiben, sind ihm schlecht, krankhaft, Zeichen der „Dekadenz".

Nietzsche glaubt zwei wesentlich verschiedene sittliche Schätzungen unterscheiden zu können, je nachdem sie aus einer herrschenden Schicht hervorgegangen sind oder aus „den Beherrschten, den Sklaven und Abhängigen jeden Grades". Dies ergibt die beiden Grundtypen der „Herren"- und „Sklavenmoral".[60] Sind es die Herrschenden, welche den Begriff „gut" bestimmen, so sind es die erhobenen, stolzen Zustände der Seele, welche als das Auszeichnende und die Rangordnung Bestimmende empfunden wurden. „Der vornehme Mensch trennt die Wesen von sich ab, an denen das Gegenteil solcher gehobener Zustände zum Ausdruck kommt: er verachtet sie." „Gut" und „schlecht" bedeutet in der Herrenmoral soviel wie „vornehm" und „verächtlich". „Verachtet wird der Feige, der Ängstliche, der Kleinliche, der an die enge Nützlichkeit Denkende; ebenso der Mißtrauische mit seinem unfreien Blick, der Sich-Erniedrigende, die Hunde-Art von Mensch, welche sich mißhandeln läßt, der bettelnde Schmeichler, vor allem der Lügner." „Die vornehme Art Mensch fühlt sich als wertbestimmend, sie hat nicht nötig sich gutheißen zu lassen, sie urteilt: „was mir schädlich ist, das ist an sich schädlich", sie weiß sich als das, was überhaupt erst Ehre den Dingen verleiht, sie ist wertschaffend." „Im Vordergrunde steht das Gefühl der Fülle der Macht, die überströmen will, das Glück der hohen Spannung, das Bewußtsein des Reichtums, der schenken und abgeben möchte." „Der vornehme Mensch ehrt in sich den Mächtigen, auch den, welcher Macht über sich selbst hat, der zu reden und zu schweigen versteht, der mit Lust Strenge und Härte gegen sich übt und Ehrerbietung vor allem Strengen und Harten hat"; nicht minder tiefe Ehrfurcht vor dem Alter und vor dem Herkommen.[61] Vor allem gilt hier streng der Grundsatz, „daß man nur gegen Seinesgleichen Pflichten habe"; daß man gegen die Wesen niedrigen Ranges, gegen alles Fremde nach Gutdünken oder „wie es das

[60] Er fügt hinzu, „daß in allen höheren und gemischteren Kulturen auch Versuche der Vermittlung beider Moralen zum Vorschein kommen, noch öfter das Durcheinander derselben und gegenseitige Mißverstehen, ja bisweilen ihr hartes Nebeneinander — sogar im selben Menschen, innerhalb einer Seele".

[61] „Wenn umgekehrt die Menschen der ‚modernen Ideen' beinahe instinktiv an den ‚Fortschritt' und die ‚Zukunft' glauben und der Achtung vor dem Alter immer mehr ermangeln, so verrät sich damit genugsam schon die unvornehme Herkunft dieser Ideen."

Herz will" handeln dürfe und jedenfalls „jenseits von Gut und Böse —: hierhin mag Mitleiden und dergleichen gehören".

Die Herrenmoral ist zugleich der Ausfluß der kräftigen, lebenbejahenden Instinkte: in ihr spricht „die heile, gesunde Selbstsucht, die aus mächtiger Seele quillt, zu der der hohe Leib gehört, der schöne, sieghafte, erquickliche".

Die Sklavenmoral dagegen entsteht unter Vergewaltigten, Gedrückten, Leidenden. So ist sie zugleich die Moral der Entarteten, der Müden und Schwachen. In ihr spricht ein pessimistischer Argwohn gegen das Leben, Verfall und Entzweiung der Instinkte, gehässiger Neid („Ressentiment") gegen alles Höhere. Die Guten der Herrenmoral erscheinen hier als grausam, gefährlich, als „böse"; umgekehrt kommen hier „die gefällige, hilfbereite Hand, das warme Herz, die Geduld, der Fleiß, die Demut, die Freundlichkeit zu Ehren — denn das sind hier die nützlichsten Eigenschaften und beinahe die einzigen Mittel, den Druck des Daseins auszuhalten. Die Sklavenmoral ist wesentlich Nützlichkeitsmoral". Ihr entspricht auch das Verlangen nach „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit". Mit dem Judentum und Christentum sind die Sklaven, die „Vielzuvielen" obenaufgekommen, sie haben *ihre* moralischen Schätzungen zu den herrschenden gemacht. So ist die Entartung hereingebrochen über das stolze Griechen- und Römertum, auch über die Germanen, jene „blonden Bestien". Nur in der Renaissance, in Gestalten wie Cesare Borgia, ist die Herrenmoral wieder aufgelebt; auch in einem Napoleon I. („dieser Synthesis von Unmensch und Übermensch"). Nietzsche will die Herrenmoral wieder zum Siege führen. Er kämpft darum leidenschaftlich gegen das Christentum, in dem er lediglich das Asketische, Weltverneinende beachtet, er kämpft gegen die christliche Moral, als typische Sklavenmoral der Herde, der kleinen Leute; er kämpft auch gegen die (englische) utilitarische und eudämonistische Moral (S. 124 f.) mit ihrer Forderung des „größtmöglichen Glücks der größtmöglichen Zahl", denn alles Streben nach Wohlsein, nach Behagen gilt ihm als pöbelhaft; er „trachtet nicht nach Glück, er trachtet nach seinem Werke". Er kämpft endlich an gegen alle demokratischen und sozialistischen Bestrebungen: er sieht darin nur öde Gleichmacherei, Herabdrückung des Vortrefflichen auf die niedrige Stufe der „Vielzuvielen". So liegt ihm auch der Gedanke fern, *alle* zu Anhängern der Herrenmoral heranzubilden, aber denen, die es

fassen können, soll der Sinn eröffnet werden für das Ideal des vornehmen, des heroischen Menschen, d. h. des „Übermenschen". Wenn es nicht von ihnen selbst erreicht wird, dann vielleicht von ihren Kindeskindern, denn nur im Verlaufe der Generationen läßt sich diese Uberart heranzüchten. Aber wenn ihre Verwirklichung bisher nur Zufall war, so soll sie jetzt das Ziel planvoller Züchtung werden. Vor allem ist es die Zucht des großen Leidens, die alle Erhöhungen des Menschen schafft; „es bestimmt beinahe die Rangordnung, wie tief Menschen leiden können". „Eine Art entsteht, ein Typus wird fest und stark unter dem langen Kampfe mit wesentlich gleichen ungünstigen Bedingungen." So gelangt Nietzsche zu einer Schätzung des Kampfes und Krieges als des wertvollsten Mittels zur Höherentwicklung; ja er wird ihm gelegentlich Selbstzweck. „Der Krieg und der Mut haben mehr große Dinge getan, als die Nächstenliebe." „Ihr sagt, die gute Sache sei es, die sogar den Krieg heilige? Ich sage euch: der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt."

Wohlbefinden, wie die englischen Utilitaristen es verstehen, das ist ja kein Ziel, sondern „ein Zustand, welcher den Menschen alsbald lächerlich und verächtlich macht". Die wahrhaft vornehmen Menschen sind auch nicht, wie „die Tölpel" meinen, „Menschen ohne Pflicht", sie sind „eingesponnen in ein strenges Garn und Hemd von Pflichten und können da nicht heraus", aber sie denken nicht daran, ihre Pflichten zu Pflichten für jedermann herabzusetzen; sie wollen die einzige Verantwortlichkeit nicht abgeben, nicht teilen; sie rechnen ihre Vorrechte und deren Ausübung zu ihren Pflichten. Sie sind überzeugt, „daß die Forderung Einer Moral für Alle die Beeinträchtigung gerade des höheren Menschen ist"; daß es vielmehr eine Rangordnung zwischen Mensch und Mensch, „folglich auch zwischen Moral und Moral gibt". Sie wissen sich nicht als Diener des Gemeinwesens, sondern als dessen „Sinn und höchste Rechtfertigung". Ihr Grundglaube ist, daß die Gesellschaft nicht um der Gesellschaft willen da sein dürfe, sondern nur als Unterbau und Gerüst, an dem sich eine ausgesuchte Art Wesen zu ihrer höheren Aufgabe und überhaupt zu einem höheren Sein emporzuheben vermag: „vergleichbar jenen sonnensüchtigen Kletterpflanzen auf Java, welche mit ihren Armen einen Eichbaum so lange und oft umklammern, bis sie

endlich, hoch über ihm, auf ihn gestützt, in freiem Lichte ihre Kronen entfalten und ihr Glück zur Schau tragen können."

## § 4. Würdigung.

Nietzsches erkenntnistheoretische Ansichten sind nicht ausgeglichen. Er neigt zum fortgeschrittensten Positivismus, der die Erkenntnis auf den Bewußtseinsinhalt einschränkt, in den Kategorien nur subjektive Zurechtlegungen, menschliche Zutaten sieht, dabei vertritt er aber in seiner Lehre von der ewigen Wiederkunft eine ganz realistische Auffassung; denn die Welt ist hiernach unabhängig vom Erkennenden vorhanden, und alles Geschehen in ihr gilt zugleich als ein kausal notwendiges.

Viel bedeutsamer ist Nietzsche für das Gebiet der Werte, besonders der sittlichen Werte.

Anzuerkennen ist zunächst, daß Nietzsche der Forschung nach der Entstehung und Entwicklung der Moral neue Leitgedanken gegeben, und daß er mit Nachdruck die Frage nach dem biologischen Wert der Moral selbst aufgeworfen hat. Noch wertvoller ist, was er zur Gestaltung eines modernen sittlichen Bewußtseins und Menschenideals schöpferisch leistete.

So einseitig und unbillig die Beurteilung des Christentums bei Nietzsche oft ist: daß er sich im scharfen Gegensatz zur christlichen Welt- und Lebensauffassung wußte, darin lag kein Mißverständnis; der daseinsfreudige, rein diesseitige Sinn des Altertums ist in ihm wieder zur vollen Herrschaft gekommen; damit aber auch der aristokratische Zug, den das antike (wie nicht minder das neuhumanistische) Menschenideal trug. Das schärft ihm den Blick für die „Distanz" unter den Menschen, für das Geniale und damit für das Instinktive, das Ererbte. Diese Schätzung des Genialen, des Unbewußten, nicht minder der künstlerische Grundzug seines Wesens und sein Eintreten für das Recht des Individuums verbindet ihn mit der Romantik (deren Verehrung für Goethe er auch teilt).

Nietzsches Übermenschenideal freilich steht keineswegs in so durchgehendem Gegensatz zu dem christlichen (wie es sich wenigstens unter den Deutschen herausgestaltet hat), insofern auch in diesem kräftige Lebens- und Diesseitsbejahung enthalten ist. Übrigens mischt sich bei Nietzsche die ästhetische Bewunderung der kraftvollen Barbaren und des grausamen, skrupellosen Gewaltmenschen immer noch hinein in die Schätzung des feinfühligen und vornehmen Kulturmenschen, der heroisch das Furchtbare des Lebens überwindet und den Mut und die Stärke besitzt, sich und sein Leben nach den Bedürfnissen und Instinkten der eigenen, edlen Natur zu gestalten. (Daß Nietzsche nur an solche denkt, zeigt seine Bemerkung, ein Erzieher, der heute predige: Seid wahr! seid natürlich! gebt euch wie ihr seid!, — solch ein „tugendhafter und treuherziger Esel" müsse bald nach Mitteln suchen, die „Natur auszutreiben" — was freilich unmöglich sei.)

Es beruht also auf einer sehr oberflächlichen und mißgünstigen Auffassung Nietzsches, wenn unsere Feinde im Weltkrieg ihn als den philosophischen Vertreter eines barbarischen Militarismus gebrandmarkt haben. Wie sehr er von säbelrasselndem Chauvinismus entfernt war

und westeuropäische Kulturgemeinschaft schätzte, zeigt schon die Tatsache, daß er seinen Idealmenschen gern als den „guten Europäer" bezeichnete. Wenn er kriegerische Sinnesart würdigt, so sieht er darin doch nicht „bloßes blindes Draufgängertum", gar rein irdische Machtgier und Herrschsucht. Er schätzt vielmehr vor allem im Kriege die Selbstherrschaft über die eigenen Triebe und Gelüste, die Kraft zu verzichten, zu leiden, zu opfern, den ritterlichen Geist, der den Feind achtet und unzugänglich ist für Gehässigkeit, Neid und Rachsucht. Daß solche kriegerische Sinnesart nicht bloß im eigentlichen Kriege nötig ist, sondern auch im Ringen mit der Natur und mit sich selbst und in den geistigen Kämpfen mit den Nebenmenschen, das besagt schon Goethes Wort: „Mensch sein heißt Kämpfer sein". Auch ist einleuchtend, daß dieser kriegerisch-ritterliche Sinn sehr wohl in den Dienst der *schenkenden* Liebe treten kann, die ja einen herrschenden Zug in Nietzsches Ideal bildet und diesem mit dem christlichen tiefe Übereinstimmung verleiht.

Erst nachdem Nietzsche dem Irrsinn verfallen war, haben seine Schriften sich Bahn gebrochen, ja er ist in den 90er Jahren rasch zum Modephilosoph geworden. Er hat dabei auf innerliche Unreife nicht immer günstig gewirkt. Nietzsche selbst bemerkt einmal in einem Briefe (1888: „Ich schreibe ganz und gar nicht für die gärende und unreife Altersklasse." Seine Schriften verdienen aber nicht bloß einen Augenblickserfolg. Auch ruht ihr Wert nicht nur in der meisterhaften sprachlichen Form. Aus ihnen spricht vielmehr eine geistvolle, tiefsinnige, feinfühlige und vornehme Persönlichkeit, die uns Führer sein kann im Streben nach innerer Freiheit und Selbständigkeit, nach geistiger Stärke im Lebenskampf und nach edlem Menschentum. Solches Streben ist übrigens durchaus nicht unvereinbar mit dem Eintreten für eine mehr demokratische Gestaltung des Staates und für wirtschaftliche und soziale Reformen. Durch all das soll ja gerade ein Zustand beseitigt werden, in dem die Rangordnung der Menschen in hohem Maße durch äußere Zufälligkeiten von Geburt und Besitz bestimmt wird. Und so wird es überhaupt gelten, gerade gegenüber einer so suggestiv wirkenden Persönlichkeit wie Nietzsche des Zarathustra-Wortes eingedenk zu sein: „Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt."

Tatsächlich ist Nietzsches Persönlichkeit und Werk zu starker Wirkung in unserem deutschen Geistesleben gelangt. Und wenn auch die „Fachphilosophen" ihm noch zum Teil ohne tieferes Verständnis gegenüberstehen, so zeigt doch die Literatur der Gegenwart gar vielfältig den Einfluß Nietzsches oder Berührungen mit ihm.

# Schriftenverzeichnis


Fr. Überweg, „Grundriß der Geschichte der Philosophie" IV. Teil. 11. A. hg. v. K. Oesterreich 1916. (Verzeichnet am vollständigsten die philosophischen und philosophiegeschichtlichen Schriften.)

K. Fischer, „Geschichte der neueren Philosophie". Jubiläumsausgabe in 10 Bdn., 1898 ff.

W. Windelband, „Geschichte der neueren Philosophie", 2 Bde., 5. A., 1911.

— „Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts", 1909.

R. Falckenberg, „Geschichte der neueren Philosophie", 7. A., 1913.

R. Eucken, „Die Lebensanschauungen der großen Denker", 13/14. A., 1919.

E. von Aster, „Große Denker", 2 Bde., 1911.

Th. Ziegler, „Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts", 1889. Volksausgabe 1911.

K. Oesterreich, „Die deutsche Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert". 1910.

An Schriften über einzelne Philosophen und philosophische Richtungen seien genannt:

E. Fuchs, „Vom Werden dreier Denker" (Fichte, Schelling, Schleiermacher), 1904.

Fr. Medicus, „Fichte", 1905. „Fichtes Leben", 1914.

E. Lask, „Fichtes Idealismus und die Geschichte", 1902. 7. A. 1914.

A. Messer, „Fichte", 1920.

Fr. Rosenzweig, „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus" (Schellings Schrift aus dem Jahre 1796). Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wissensch. Philos.-histor. Klasse. 1917.

K. Groos, „Die reine Vernunftwissenschaft. Systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie", 1889.

E. von Hartmann, „Schellings philosophisches System", 1897.

D. H. Kerler, „Die Fichte-Schellingsche Wissenschaftslehre (Erläuterung und Kritik)", 1917.

W. Dilthey, „Leben Schleiermachers", Bd. I, 1870.

„Schleiermacher, der Philosoph des Glaubens" (6 Aufsätze von Tröltsch, Titius, Natorp, Hensel, Eck, Rade), 1910.

R. Haym, „Hegel und seine Zeit", 1857.

K. Rosenkranz, „Hegel als Nationalphilosoph, Apologie Hegels gegen Haym", 1858.

W. Dilthey, „Die Jugendgeschichte Hegels" (Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1905).

G. Lasson, „Hegel", 1906. „Was heißt Hegelianismus?", 1916.
W. Windelband, „Die Erneuerung des Hegelianismus", 1910.
Th. Elsenhans, „Fries und Kant", 2 Bde., 1906.
K. Otto, „Kantisch-Friessche Religionsphilosophie", 1909.
W. Kinkel, „Joh. Fr. Herbart", 1903.
O. Flügel, „Herbarts Lehren und Leben", 1907.
O. Gramzow, „Benekes Leben und Philosophie", 1899.
J. Volkelt, „A. Schopenhauer", 1900, 3. A. 1907.
A. Kowalewski, „Schopenhauer und seine Weltanschauung", 1908.
F. Jodl, „L. Feuerbach", 1904.
Ad. Kohut, „L. Feuerbach, sein Leben und seine Werke", 1909.
H. Gruber, „S. J. A. Comte", 1889.
Levy-Brühl, „La philosohphie de Comte", deutsch von Molenar, 1902.
R. Eucken, „Zur Würdigung Comtes und des Positivismus" in „Philos. Aufs., Zeller gewidmet", 1887.
H. Conrad-Martins, „Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Positivismus", 1912.
O. Gaupp, „Herbert Spencer", 3. A., 1906.
K. Laßwitz, „G. Th. Fechner", 3. A., 1910.
M. Wentscher, „H. Lotze", 1. Bd. „Leben und Werke", 1913.
C. Stumpf, „Zum Gedächtnis Lotzes", Zeitschrift „Kant-Studien", Bd. XXII (1918).
A. Drews, „E. v. Hartmanns System im Grundriß", 2. A., 1905.
O. Braun, „E. v. Hartmann", 1909.
Th. Ziegler, „Das Weltbild Hartmanns", 1910.
E. Förster-Nietzsche, „Das Leben Fr. Nietzsches", 2 Bde., 1895 bis 1904. „Der junge Nietzsche", 1912, „Der einsame Nietzsche", 1914. „Wagner und Nietzsche zur Zeit ihrer Freundschaft", 1915.
A. Riehl, „Fr. Nietzsche", 3. A., 1907.
H. Vaihinger, „Nietzsche als Philosoph", 3. A., 1905. Feldausgabe 1916.
R. Richter, „Fr. Nietzsche", 2. A., 1909.
E. Horneffer, „Vorträge über Nietzsche", 15/7. Tausf., 1920.
R. M. Meyer, „Nietzsche", 1912.

# Namenverzeichnis


Ahrens 39.
v. Altenstein 80.
Avenarius 130.

v. Baader 40.
Badener Schule 75 A. 132. 139.
Bahnsen 99.
Bauch 131 A.
Baur 79.
Beneke 92.
Bentham 124f.
Biedermann 78.
Bonald 30.
Börne 76.
Büchner 114.
Buckle 123.
Buddhisten 99.
Burdach 35.

Carlyle 123.
Carus 34.
Cassirer 131 A.
Cohen 26. 131 A. 132 A.
Comte 116—132.
Cousin 116.
Cuvier 33.

Darwin 126 A.
Daumer 115.
Deussen 99.
Dühring 130.

Echtermeyer 76.
Engels 77.
Erdmann 75.
Erlanger Schule 48.
Eucken 36. 145.

Fechner 133—136.
v. Feuerbach, Anselm 30.
Feuerbach, Ludw. 100—111.
Fichte 7—28.
Fischer 75.
v. Frank 48.
Fries 80—82.

Galvani 34.
Goldschmidt 131.
Gutzkow 76. 108.

Haeckel 116.
v. Haller, A. 33.
v. Haller, K. L. 63.
Hamerling 100.
v. Hartmann 139—145.
Hegel 49—80.
Heine 76. 108.
Hengstenberg 78. 113.
Herbart 83—92.
Herrmann 132 A.
Hessen 132 A.
Hofmann 48.
v. Humboldt 74.

Idealisten (kritische) 132.
Jordan 99.

Kaftan 132 A.
Keller 109.
Kielmeyer 33.
Krause 39. 135.
Külpe 131 A. 132.

Laas 130.
Lagarde 113 A.
Lamprecht 123 A.
Lange 115, 130.
Lassalle 76.
Laube 108.
Lazarus 91.
Liebmann 131 f.
Lipps 132 A.
Liszt 63.
Lorm 100.
Lotze 137—139.
Loisy 133.

Marburger Schule 26. 75 A. 132.
Mach 130
Mainländer 99.
de Maistre 30.

Marcus 131.
Marx 76.
Mesmer 34.
Mill, James 124.
Mill, J. St. 122, 126.
Moleschott 114.
Mundt 108.
Münsterberg 26.

Natorp 132 A.
Nelson 82.
Neufriesianer 82.
Neukantianer 130—132.
Nietzsche 145—154.
Novalis 26. 29. 33.

Oken 34.
Ostwald 116.
Owen 77 A.

Paulsen 131. 136 A.
Pragmatisten 130.

Realisten (kritische) 128. 132.
Rickert 74. 139.
Riehl 131 A.
Ritschl 132.
Romantiker 7. 25—28. 29.
Ruge 76.

v. Savigny 30.
Schelling 31—44.
Schiller, Fr. 26, 38.
Schlegel, Caroline 31 A.
v. Schlegel, Fr. 7. 26.
Schleiermacher 7. 29. 45—48.
Schopenhauer 93—100.
Schubert 35.
Schulze 80.
Siebeck 132 A.
Solger 39.
Spencer 126—130.
Spielhagen 99.
Spinoza 25. 38.
Stahl 112 f.
Stammler 125 A.
Staudinger 132 A.
Steffens 34.
Steinthal 91.
Stirner 77 f.
Strauß 37. 78.

Tieck 7. 35.
Treitschke 113 A.
Trendelenburg 72 A.
Tübinger Schule 78.

Vaihinger 130. 131 A. 146 A.
Vischer 109.
Vogt 114.
Volkelt 132.

Wagner 99 f.
Wille 136 A.
Wienbarg 108.
Windelband 26. 74. 139.
Wundt 145.

Zeller 75.

# Verzeichnis von Stellen, an denen philosophische Fachausdrücke erklärt werden


absolut 37.
absoluter Geist 59. 61.
Agnostizismus 127.
Altruismus 119.
Antithesis 13.
Apperzeption 86. 91.
a priori 9.
Attribut 141.
Autonomie 24.

deduzieren 13. 91.
Determinismus 15.
dialektische Methode 55.
Dogmatismus 9. 130.

Erfahrung 9. 42.
Erscheinung 84. 94 f.
Eudämonismus 124.
Evolution 126. 129.

Finalität 141.

Geist 66 ff.
Gelten 138.
Generalisieren 123.

Herrenmoral 150.
Hypostasierung 103.

Ich (reines empirisches) 15. 19.
Idealismus 9. 53. 131 A.
Idee 52, 59.
Identitätssystem 37.
Indifferenz 38. 50.
intellektuelle Anschauung 10. 17 f.
Intensität 140.
Ironie (romantische) 26. 38.
irrational 42. 97.

Kategorie 13. 140.

Lebenskraft 137.

Materialismus 114.
  (historischer) 77 A.
Metaphysik
  apriorische 5.
  ästhetische 36.
  empirische (induktive) 90. 123. 128 A. 133 f.
Milieu 77 A. 124 A.
Monismus 25 A. 33.
  (konkreter) 135 A.

Mythus 79.

Naturalismus 102. 141.
Neovitalismus 142.

Panentheismus 39.
Pessimismus 98.
Phänomen 51.
Polarität 34. 55 f.
positive Philosophie 44.
Positivismus 116. 130.
Potenz 38.
Pragmatismus 130.
Psychologismus 92.

Qualität 140 A.
Quietismus 144.
Quietiv 97.

rational 42.
Reale 84.
Realismus 82. 128 A. 145.
Ressentiment 150.

Schein 94.
Schleier der Maja 94.
Selection 142.
Setzen 11.
Sklavenmoral 150.
Sozialethik 20 A. 89.
Soziologie 118.
Spiritualismus 116.
Stadien, Gesetz der drei St. 117 f.
Synthese 140.

teleologisch 82. 141.
Theodicee 65.
Theonomie 24.
Thesis 13.
transzendent 145.

Uebermensch 148. 152.
Unbewußtes 140.
Utilitarismus 124.

Vernunft 15. 28. 53. 59. 65.
voluntaristisch 26.

Wille zum Leben 95.
      zur Macht 149.
W. L. 10.

VERLAG VON QUELLE & MEYER IN LEIPZIG

Oberschulrat Prof. Dr. A. Messer

# Fichte

## Eine Einführung in seine Schriften.

163 Seiten. Geheftet M. 4.40. Gebunden M. 6.40.

Schwerlich kann ein deutscher Philosoph der Vergangenheit unserem Volke in seiner gegenwärtigen Lage mehr geben als gerade Fichte. Aber seine Schriften sind durchweg schwer zu verstehen. Verfasser hat es sich deshalb zur Aufgabe gemacht, hier die Gedankengänge Fichtes in möglichst verständlicher Fassung der Gegenwart nahe zu bringen. Allenthalben sind für Fichtes Lehren Belegstellen aus seinen Werken mitgeteilt und dadurch erreicht, daß Fichte selbst oft zu Worte kommt.

# Ethik

## Eine philosophische Erörterung der sittlichen Grundfragen.

136 Seiten. Geheftet M. 3.20. Gebunden M. 4.20.

Die Darstellung beschränkt sich auf die wesentlichen Probleme der Ethik, behandelt diese aber eingehend und in gemeinverständlicher Weise. Vor allem strebt sie Lebensnähe an. Sie hält sich darum in engster Fühlung mit dem konkreten sittlichen Bewußtsein unseres Volkes und unserer Zeit. Sie ist auch nicht bloß Individualethik, sondern zugleich Sozialethik, und sie berücksichtigt besonders die Beziehungen des Sittlichen zu anderen Kulturgebieten wie Recht, Wirtschaft, Religion, Erziehung. Viel verdankt das Buch Kant. Aber es wahrt auch ihm gegenüber seine Selbständigkeit. Nicht der Begriff des Gesetzes wird als Grundbegriff gefaßt, wie es bei Kant der Fall ist, sondern der Begriff des Wertes.

# Sittenlehre

121 Seiten. Gebunden M. 5.40.

Das Buch ist für Menschen, junge wie alte, bestimmt, die das Bedürfnis hegen, über die sittlichen Fragen zur Klarheit zu kommen, um aus eigener Einsicht heraus ihr Handeln zu bestimmen, ihr Leben zu formen. Es enthält nicht Moralpredigt, sondern Besinnung über Moral. Die Verwilderung und der Verfall, den wir heute mit banger Sorge um die Zukunft Deutschlands erleben, drängen jedem Denkenden die Erkenntnis auf, daß das Ergehen eines Volkes und das Schicksal seiner Kultur im Innersten bedingt ist durch seine sittliche Haltung. So hilft das Buch gerade heute diesem Gebot der Stunde. Lehrer, die Moralunterricht erteilen, werden es mit größtem Erfolge benutzen.

# Naturwissenschaftliche Bibliothek

Herausgegeben von **Konrad Höller** und **Georg Ulmer**

Jeder Band von 140-200 Seiten mit zahlreichen Abbild. Geb. M. 6.—

An die Jugend wenden sie sich und an den Mann aus dem Volke, um mit ihrer streng allgemeinverständlichen und also im besten Sinne populären Darstellung Kenntnis der Natur und Anregung zu eingehender Beschäftigung mit ihren Erscheinungen in die weitesten Kreise zu tragen. Schule und Haus haben in gleicher Weise alle Ursache, dieser neuen Naturwissenschaftlichen Bibliothek die ernsteste Beachtung zu schenken. Jedes dieser Bändchen ist ein Muster einer vornehmen und allen Ansprüchen genügenden Ausstattung.

Aus der Natur.

Aus Deutschlands Urgeschichte Von G. Schwantes 2. Aufl. ∞

Der deutsche Wald Von Professor Dr. M. Buesgen 2. Aufl. ∞

Die Heide Von W. Wagner ∞

Im Hochgebirge Von Prof E. Keller

Tiere d. Vorzeit Rektor E. Haase

Kultur und Tierwelt Von Professor Dr. K. Guenther ∞

Die Tiere des Waldes Von Forstmeister K. Sellheim ∞

Unsere Singvögel Von Professor Dr. A. Voigt ∞

Das Süßwasseraquarium Von E. Heller ∞

Reptilien- und Amphibienpflege Von Dr. P. Krefft ∞

Bienen u. Wespen Von Ed. Scholz

Bilder aus dem Ameisenleben Von H. Viehmeyer ∞

Die Schmarotzer der Menschen und Tiere Von Dr. v. Linstow ∞

Die mikroskopische Kleinwelt unserer Gewässer Von E. Reukauf

Unsere Wasserinsekten Von Dr. Ulmer

Aus Seen und Bächen Von Dr. G. Ulmer ∞

Aus der Vorgeschichte der Pflanzenwelt Von Dr. W. Gothan ∞

Wie ernährt sich die Pflanze? Von O. Krieger ∞

Niedere Pflanzen Von Professor Dr. R. Timm ∞

Die Pflanze im Landschaftsbilde Von Gartenarchitekt H. Maas ∞

Häusliche Blumenpflege Von P. F. F. Schulz ∞

Gartenlust und -leben Von Gartendirektor F. Zahn ∞

Der deutsche Obstbau Von F. Meyer

Vulkane und Erdbeben Von Professor Dr. Brauns ∞

Chemisches Experimentierbuch Von O. Hahn ∞

Die Photographie Von W. Zimmermann

Beleuchtung und Heizung Von J. F. Herding ∞

Die gesunde Wohnung u. ihre sachgemäße Benutzung Von Dr. M. Fürst

Kraftmaschinen Von Ingenieur Ch. Schütze ∞

Signale in Krieg und Frieden Von Dr. Fr. Ulmer

Seelotsen-, Leucht- und Rettungswesen Von Dr. F. Dannmeyer

Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig

**Karl Gjellerup**

**Der goldene Zweig** Roman. 339 Seiten. 9. bis 13. Tausend. Geheftet M. 5.—. Gebunden M. 12.— : :

**Die Gottesfreundin** Roman. 397 Seiten. 6. bis 9. Tausend. Geheftet M. 5.—. Gebunden M. 12.— : : : :

**Seit ich zuerst sie sah** Roman. 430 Seiten. 9. bis 12. Tausend. Geheftet M. 12.—. Gebunden M. 20.— : :

**Das heiligste Tier** Ein elysisches Fabelbuch. 384 S. mit Buchschmuck. Geheftet M. 5.—. Gebunden M. 12.—

**Die Hügelmühle** Roman. 3. Auflage. 453 Seiten. Geheftet M. 8.—. Gebunden M. 16.— : : : : ; : : : :

**Die Weltwanderer** Romandichtung. 9.—13. T. 597 Seiten. Geheftet M. 18.— Gebunden M. 28.— : :

**Reif für das Leben** Roman in 5 Büchern. 2. Auflage. 447 Seiten. Geheftet M. 12.— Gebunden M. 20.—

**An der Grenze** Roman. 280 Seit. Geheftet M. 5.—. Gebunden M. 12.— : : : : : : : : : : : : : :

**Die Hirtin und der Hinkende** Ein arkadisches Idyll. 2. Auflage. 139 S. Geh. M. 4.—. Geb. M. 8.—

**Madonna della laguna** Eine venetianische Künstlergeschichte. Geheftet M. 8.—. Geb. M. 14.— : : : :

„Gjellerup ist nicht einer der üblichen Unterhaltungsschriftsteller, die durch Glätte und berechneten Effekt sich schnell den Beifall der Menge gewinnen. Er meidet die billigen Pfade einer Kunst, die nur den Wünschen nach Sinnesreiz oder hohlen Allgemeinplätzen dient. Seine Werke stellen Anforderungen auch an den Leser. Gjellerup stellt die großen Menschheitsprobleme zur Erörterung. Er will, daß sein Leser sich auch innere Werte gewinnt. Seine Bücher überdauern die Mode und werden ihren Wert über den Tageserfolg weit hinaus behalten. Man nimmt sie immer wieder gern zur Hand, um aus einzelnen Partien Anregung und Versöhnung mit dem Dasein zu schöpfen. Sie können uns Lebensbegleiter werden."

Die Post.

Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig

**Wilhelm Scharrelmann**

**Jesus der Jüngling** Roman. 281 Seiten. Geheftet M. 11.—. Gebunden M. 18.— :: :: :: :: ::

**Täler der Jugend** Roman. 213 Seiten. Geheftet M. 8.—. Gebunden M. 10.— :: :: :: :: :: :: ::

**Selige Armut** Roman. 253 Seiten. Geheftet M. 6.—. Gebunden M. 10.— :: :: :: :: :: :: :: :: ::

**Pidd! Hundertmark** Geschichte einer Kindheit. 4. Auflage. 183 Seiten. Geheftet M. 8.—. Gebunden M. 14.— ::

**Schweigende Liebe** Ein Liebesalmanach mit 12 farb. Monatsbildern. 210 S. Geheftet M. 11.—. Geb. M. 18.— ::

**Die Fahrt ins Leben** Bilder und Geschichten. 2. Aufl. 264 Seiten. Geheftet M. 9.—. Gebunden M. 15.— :: ::

**Geschichten aus der Pickbalge** Erste Folge. 8. Auflage. 192 Seiten. Gebunden M. 5.— :: :: :: ::

**Rund um Sankt Annen** Neue Pickbalge-Geschichten. 269 Seiten. Geheftet M. 5.—. Gebunden M. 10.—

**Die Hochzeit in der Pickbalge** 144 Seiten. Geheftet M. 5.— :: :: :: :: :: :: :: :: ::

„Bei Scharrelmanns Werken hat man den Eindruck eines Baumes, der sich ruhig wachsend immer reicher entfaltet, vielgestaltet, und doch von einer inneren Naturmacht einheitlich zusammengehalten. Im Schatten dieses Baumes, dessen Zweige in den Himmel verlangen, ist gut weilen für alle, die auf der Wallfahrt sind, sich selber zu finden."

Weser-Zeitung.

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY

A 000 040 285 9