UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01860459 5

PHILOSOPHISCHE HANDBIBLIOTHEK

B
82
.P45
1920
v.1
SMC

BAND I

JOS. ANT. ENDRES

EITUNG IN DIE PHILOSOPHIE

the presence of this book

in

the J.M. Kelly Library
has been made possible
through the generosity

of

Stephen B. Roman
From the Library of Daniel Binchy

Philosophische Handbibliothek

PHILOSOPHISCHE HANDBIBLIOTHEK

Herausgegeben von

Clemens Bæumker, Ludwig Baur, Max Ettlinger

unter Mitarbeit von

Matthias Baumgartner, Adolf Dyroff, Godehard Jos. Ebers, Jos. Ant. Endres, Martin Grabmann, Johannes Lindworsky, Hans Meyer, Franz Sawicki, Arthur Schneider, Jos. Schwertschlager, Michael Wittmann.

Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung
Kempten München Coblenz
1920

EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE

von

Jos. Ant. Endres

Band I

der Philosophischen Handbibliothek

Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung
Kempten München Coblenz
1920

Nachdruck verboten.
Alle Rechte vorbehalten.

Gedruckt bei der Jos. Kösel'-
schen Buchhandlg., Kempten.

Vorwort.

Als Zweck dieser Schrift ist eine erste Einführung in das philosophische Studium gedacht. Sie will auch jenen dienen, die zu einer eingehenderen Beschäftigung mit den sämtlichen philosophischen Disziplinen nicht kommen, aber doch eine Übersicht über das philosophische Gesamtgebiet erstreben.

Zu diesem Behufe wurden die wesentlichsten Probleme der einzelnen philosophischen Disziplinen mehr angedeutet als ausgeführt. Das Gleiche geschah bezüglich der Richtungsunterschiede in der Philosophie im allgemeinen und in ihren Teilgebieten.

Allenthalben, namentlich bei den geschichtlichen Darlegungen, fand auch das mittelalterliche Geistesleben als lebendiges Glied der philosophischen Entwicklung in sachgemäßer Weise die ihm gebührende Berücksichtigung.

Eine ausreichende Orientierung über die Philosophie als Weltanschauungslehre gebot, auch das Verhältnis von Philosophie und Religion zu erörtern. Der hierauf sich erstreckende Schlußabschnitt wird allen jenen erwünscht sein, denen Religion und Christentum eine ernste und heilige Sache sind.

Trotz der vielen und trefflichen Lehrbücher der Philosophie, die den theistischen Standpunkt bekunden, ist die Einleitungsliteratur auffällig arm an Werken dieser Richtung. In dieser Beziehung mag der vorliegende Versuch vielleicht einem bestehenden Bedürfnis entgegenkommen.

Regensburg, am 14. Mai 1920.

Der Verfasser.

INHALT.

		Seite
Vorwort		V
I. Abschnitt:	Aufgabe der Einleitung in die Philosophie	1
II. „	Begriff der Philosophie	8
III. „	Einteilung der Philosophie	18
IV. „	Die Richtungen in der Philosophie	32
V. „	Die philosophischen Disziplinen und ihre Hauptprobleme	
	1. Metaphysik	37
	A. Geschichte der Metaphysik	37
	B. Einteilung der Metaphysik	43
	C. Ontologie	45
	D. Die Metaphysik als Wissenschaft vom Wirklichen in seiner Gesamtheit und Einheit (Die Weltansichten)	48
	E. Die Metaphysik als natürliche Theologie oder Theodizee	58
	2. Kosmologie und Naturphilosophie	61
	3. Die anthropologischen Disziplinen der Philosophie	68
	A. Psychologie	68
	B. Logik und Noetik	80
	C. Ethik	93
	D. Ästhetik	109
	E. Gesellschaftslehre und Politik	122
	F. Rechtsphilosophie	135
	G. Religionsphilosophie	145
	H. Philosophie der Geschichte	157
VI. Abschnitt:	Philosophie und Religion	170
	1. Philosophie und Religion in ihrem geschichtlichen Verhältnis	170
	2. Wissen und Glauben	177
	3. Freiheit und Auktorität	180
	4. Philosophie und Theologie	184
Namenregister		189
Sachregister		193

I. Abschnitt.

Die Aufgabe der Einleitung in die Philosophie.

1. Die Philosophie entspringt dem in der geistigen Veranlagung des Menschen begründeten Bemühen, in der wissenschaftlichen Erkenntnis der Dinge und ihres Zusammenhanges bis zu den letzten Gründen fortzuschreiten. Diese große und schwierige Aufgabe hat bis zur Stunde keine einheitliche Lösung gefunden. Unter dem Einfluß des Wechsels der hiebei gemachten Voraussetzungen, angewendeten Methoden und erzielten Endergebnisse zeigt das geschichtliche Bild der Philosophie eine stets geänderte Gestalt. Das Gebiet der Philosophie selbst, weit entfernt, sich auf die Grenzen einer einzigen, leicht übersehbaren Wissenschaft einzuengen, entfaltete sich im Laufe vieler Jahrhunderte zu einem reich gegliederten System von Einzeldisziplinen, von denen jede durch die Beschränkung auf einen ihr eigentümlichen Gegenstand eine Art Sonderdasein zu führen scheint. Diese weite Ausdehnung des Gebietes und die Mannigfaltigkeit der von alters her geltenden und fortwährend neu in den Wettbewerb eintretenden Richtungen und Systeme tragen das Ihrige dazu bei, die in der Sache selbst gelegenen Schwierigkeiten des philosophischen Studiums zu erhöhen. Es kommt hinzu, daß die philosophische Sprache durch Abstraktheit und den unvermeidlichen Apparat technischer Bezeichnungen von der gewöhnlichen Redeweise sich nicht unerheblich unterscheidet.

2. Diesen Schwierigkeiten muß die Einleitung in die Philosophie nach Möglichkeit zu begegnen suchen. Ihre Aufgabe ist es, in allgemein verständlicher und methodischer Weise in das Studium der Philosophie einzuführen. Sie wird hiebei sachgemäß ihr Augenmerk vor allem auf das Ganze der Philosophie zu richten haben, auf ihre in allen geschichtlichen Formen zutage tretende Absicht und das alle ihre

Teile verbindende Wesen. Von ihr ist zu verlangen, daß sie wie von hoher Warte aus eine Orientierung schafft über das weite Feld philosophischer Disziplinen. Die von der Logik hiefür dargebotenen Mittel sind die Begriffsbestimmung und die Einteilung. Jene macht in allgemeinster Weise mit der Eigenart der Philosophie bekannt. Sie gewährt einen Einblick in ihren Kernpunkt, in ihr Wesen. Diese eröffnet eine Übersicht über ihren Umfang und ihr Gesamtgebiet, indem sie unter einem einheitlichen Gesichtspunkt und in geordneter Weise das philosophische Gebiet gliedert. Sie steigt also bereits zu den einzelnen Teilen des Gesamtumfangs herab. Eine konzentrische Erweiterung der Orientierung in der Richtung des Umfangs bedeutet alsdann das Eingehen auf einen jeden dieser Teile selbst, also auf die einzelnen philosophischen Disziplinen mit ihren Hauptproblemen. Im Zusammenhang mit diesen Problemen ist die beste Gelegenheit gegeben, erstmals und in einem der propädeutischen Absicht der Einleitung entsprechenden Maße mit den wesentlichsten Richtungen in der Philosophie bekanntzumachen. Da aber der Boden der Philosophie, wie die Erfahrung lehrt, mehr als der irgendeiner anderen Wissenschaft zahlreiche und tiefgehende Richtungsunterschiede begünstigt, so wird es sich empfehlen, diesem Abschnitt eine Erörterung über die philosophischen Richtungen im allgemeinen und ihre Ursachen vorauszuschicken, um so die Regungen der Skepsis und eines aufkeimenden Mißtrauens in die Philosophie in der Wurzel zu ersticken.

3. Indem die Philosophie den letzten Gründen der Dinge nachgeht, berührt sie sich mit der größten und einflußreichsten Erscheinung der Menschheit, der Religion, insbesondere in der Form des Christentums. Die christliche Religion will in grundlegenden Fragen der Wirklichkeit und des Lebens als Quelle und Hort der Wahrheit betrachtet sein. Sie erstreckt ihren Einfluß auf den in ihrer Atmosphäre Heranwachsenden in der Regel, ehe eines der philosophischen Systeme zufällig sein Denken für sich in Anspruch nimmt. Es hängt dann ganz von der Art jenes Systems ab, ob

Philosophie und Religion bei ihrer ersten Begegnung in einem individuellen Geistesleben sich harmonisch zusammenfügen oder gegensätzlich gegenübertreten. Wenn letzteres, dann drängt sich ganz von selbst die Frage auf, ob vernünftiges Denken und Christentum etwa überhaupt Gegensätze darstellen, derart, daß die Entscheidung für das eine notwendig den Verzicht auf das andere zur Folge hätte. Aber auch wenn schon ein Blick auf das Geistesleben der ganzen christlichen Vergangenheit eine derartige Alternative ausschließt, so liegt es doch im Interesse von Christentum und Philosophie zumal, sich über ihr Verhältnis und über die Bedingungen der Vereinbarkeit von Wissen und Glauben klar zu werden. Eine darauf bezügliche Untersuchung soll deshalb in dieser Einleitung nicht umgangen werden. Es wird sich aber empfehlen, sie in den weiteren Rahmen des Verhältnisses von Religion und Philosophie überhaupt einzufügen. Mit den angedeuteten Problemen dürfte der Umfang der Erörterungen umschrieben sein, mit denen sich eine Einleitung in die Philosophie zu befassen hat.

4. Im schulmäßigen Betriebe stellte sich eine Einleitung in die Philosophie von alters her als Notwendigkeit heraus. Eines der frühesten Beispiele dieses Literaturzweiges ist die nur bruchstückweise erhaltene Lehrschrift über die platonischen Anschauungen (*Λόγος διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων*) des Platonikers Albinus um die Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. Auf Jahrhunderte hinaus wurde dann für die Gestalt der Einleitungsliteratur maßgebend die Einführung in die Philosophie (*Εἰσαγωγὴ τῆς φιλοσοφίας*) des Ammonius Hermiae, eines Schülers von Proklus im fünften Jahrhundert. Sie schränkt sich wesentlich auf die Begriffsbestimmung und Einteilung der Philosophie ein. Durch Olympiodorus wurde dieser Literaturzweig an die Byzantiner und durch Johannes Philoponus an die Syrer und Araber vermittelt. Die bedeutendsten Einleitungsschriften unter den letzteren schufen Al-Farabi († 950) in dem „Buch der Aufzählung der Wissenschaften“ (in der lateinischen Übersetzung: De scien-

tiis) und Avicenna († 1037) in den „Einteilungen der Weisheit und der Wissenschaften" (Tractatus Avicennae de divisionibus scientiarum). Der Begriff der Philosophie fehlt in den beiden Schriften. Dagegen werden die bei der Einteilung sich ergebenden philosophischen Disziplinen ihrem Inhalte nach ausführlicher dargestellt.

5. Im lateinischen Mittelalter kann von einer eigentlichen Einleitungsliteratur vor dem zwölften Jahrhundert kaum die Rede sein.[1]) Nunmehr darf derselben zugezählt werden die „Eruditio didascalica" (Didascalicon) des Hugo von St. Viktor in ihren ersten drei Büchern, wo der Begriff und die Einteilung der Philosophie und die Aufgaben ihrer einzelnen Zweige behandelt werden. Lediglich einen Auszug daraus bietet Richard von St. Viktor zu Anfang seines „Liber excerptionum".

Arabisches Lehrgut, vornehmlich der Einleitungsschrift Al-Farabi's entnommen, übermittelt dem christlichen Abendlande Dominicus Gundissalinus in der eingehenden Schrift „De divisione philosophiae". Den gleichen Titel trägt eine nur mehr fragmentarisch erhaltene Einleitungsschrift des Michael Scotus aus dem Anfang des dreizehnten Jahrhunderts. Ein Werk der Hochscholastik und die bedeutendste Einleitungsschrift des Mittelalters ist „De ortu et divisione philosophiae" des Dominikaners Robert Kilwardby († 1279), deren Verfasser neben einer reichen arabischen und christlichen Literatur bereits die Werke des Aristoteles selbst zu Rate ziehen konnte. Mit Selbständigkeit und kritischem Geiste arbeitet er die Untersuchungen der Einleitungsschriften, so die Einteilung der Philosophie, die Impulse zum Ursprung der Wissenschaften, das Verhältnis der einzelnen Wissenschaften zueinander neuerdings durch. Noch mehrere andere Scholastiker, wie Ägidius Romanus, Arnulfus Provincialis schreiben Einleitungen, zuletzt am Vorabende der Renaissance H. Savonarola († 1498) in seinem „Opus perutile de divisione,

[1]) Über noch ungedruckte Einleitungsliteratur dieser Periode s. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg 1911, II 28 ff.

ordine ac utilitate omnium scientarum". Als neuen Gesichtspunkt fügt er der bisher üblichen Betrachtung der einzelnen Wissenschaften hinzu eine Anordnung derselben nach ihrem inneren Werte.

6. Für die Schule besaß die Philosophie eine durch die Überlieferung gefestigte, in ihrem Wesen und ihren Grundzügen unantastbare Gestalt. Dies änderte sich seit dem Beginn der neueren Zeit. Sie hörte auf, ein Vorrecht der Schule zu sein. Der Humanismus nahm eine kritische und vielfach ablehnende Haltung gegen die scholastische Philosophie an. Das neuzeitliche Denken trat mit einschneidenden Reformvorschlägen hervor. Die an Stelle der alten Einleitungsliteratur aufkommenden Schriften geben jener Kritik und diesen Reformvorschlägen deutlichen Ausdruck. Einer solchen Kritik dient das Werk von L. Vives, „De disciplinis" (1531), dessen ganzer erster Teil den Ursachen des Zerfalls der Wissenschaften (De causis corruptarum artium) gewidmet ist. Diese Kritik fehlt auch nicht in dem großen Erneuerungsversuch (Instauratio magna) der Philosophie von Francis Bacon, sofern er dem positiven Abschnitt (pars construens) seiner neuen Logik („Novum Organum", 1620) einen kritischen (pars destruens) vorausschickt. Der Kritik der bisherigen Philosophie, noch mehr aber der positiven Neugestaltung derselben ist der umfassende Wissenschaftsplan gewidmet, welchen der erste Hauptteil der Instauratio magna enthält, der den Titel führt „De dignitate et augmentis scientiarum".

7. Als auch die neuere Philosophie den Zugang zur Schule gefunden hatte und sich das Bedürfnis einer schulmäßigen Behandlung ihrer einzelnen Richtungen geltend machte, taucht alsbald die Einleitungsliteratur wieder auf, zunächst in Verbindung mit der Logik, welcher von alters her an sich eine propädeutische Bedeutung zuerkannt wurde, dann in selbständigen Schriften. Der Logik schickt sie voraus Chr. Wolff in: „Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen

Gebrauch in Erkenntnis der Wahrheit", 1712 und „Philosophia rationalis sive Logica methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere", 1728. In dem umfassenden discursus praeliminaris des zweitgenannten Werkes behandelt Wolff Begriff und Teile der Philosophie, Methode und Stil derselben und als Verfechter der Aufklärung die Freiheit des philosophischen Denkens (De libertate philosophandi). Von frühen selbständigen Schriften dieser Periode seien genannt J. G. Walch, „Einleitung in die Philosophie", 1727 und Frob. Forster, „Brevis discursus de philosophia in genere", 1748. Von jetzt ab reicht eine ununterbrochene Kette von Einleitungsschriften bis zur Gegenwart. Es seien beispielsweise daraus hervorgehoben, und zwar von den Repräsentanten des deutschen Idealismus Fichte, „Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie", 1794, Hegel, „Philosophische Propädeutik" und „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß", 1817. Schon vorher hatte Herbart ein „Lehrbuch der Einleitung in die Philosophie" 1813 verfaßt. Und so ließen sich von den Vertretern der verschiedenen Richtungen des neunzehnten Jahrhunderts Einleitungswerke nennen. Ein Zeichen für den zunehmenden Aufschwung des philosophischen Studiums seit dem Ausgang des neunzehnten Jahrhunderts sind die zahlreichen Einleitungswerke von F. Paulsen (1892), J. Volkelt (1892), O. Külpe (1895), W. Jerusalem (1899), W. Wundt (1901), A. Riehl (1902), H. Cornelius (1903), R. Eisler (1905), P. Menzer (1913), W. Windelband (1914) u. a.

8. Auch abgesehen von den philosophischen Richtungen, zeigt die Einleitungsliteratur bemerkenswerte Unterschiede, die den Umfang des Stoffgebietes, das ins Auge gefaßte Ziel und die befolgte Methode betreffen. Inhaltlich beschränkt sich die ältere Zeit regelmäßig darauf, propädeutisch die Vorfragen der Philosophie (Begriff und Aufgabe, Einteilung und Methode u. dgl.) zu behandeln. Schon die

ältere Literatur kennt sodann die Einleitung als Enzyklopädie der philosophischen Disziplinen, sofern über die schlichte Einteilung des Gesamtumfanges der Philosophie hinaus die hiebei gewonnenen Einzelwissenschaften nach bestimmten Hauptgesichtspunkten (κεφάλαια) im Umriß vorgeführt werden. Dieses rein propädeutische wie auch das enzyklopädische Verfahren verfolgt lediglich den Zweck, durch eine übersichtliche Orientierung an die Schwelle der Philosophie heranzuführen. Weiter reichen jene Schriften der jüngsten Zeit und der Gegenwart, die unter dem Titel der Einleitung in die Philosophie den Abriß eines in sich abgeschlossenen Systems darstellen. Methodisch unterscheiden sich die Einleitungsschriften dadurch, daß sie ohne Rücksichtnahme auf den Entwicklungsgang der Philosophie ein einzelnes System derselben zum Ausgangs- und Zielpunkte der Darstellung nehmen, während andere den historischen Werdegang der Philosophie im Auge behalten, historisch-genetisch zu Werke gehen und so die Entwicklung der Gesamtphilosophie in ihren Grundzügen wie die geschichtlich begründeten Hauptrichtungen der Gegenwart in den Plan der Orientierung einbeziehen. Auch darin macht sich ein Unterschied in der Methode geltend, daß einzelne Verfasser, um ein angeblich dogmatisches Verfahren zu vermeiden und eine Anleitung zum Philosophieren überhaupt zu bieten, sich eine gewisse Zurückhaltung in der Kundgabe des eigenen Standpunktes auferlegen zu müssen glauben.

9. Allein eine derartige Objektivität erscheint weder inhaltlich durchführbar, noch ist sie didaktisch zu rechtfertigen, soll die Einleitung anders ein aus einer einheitlichen und folgerichtig durchgeführten Überzeugung erwachsenes Ganzes darstellen. Es bedarf sodann keiner näheren Begründung, daß die historisch-genetische Methode, die sich seit dem neunzehnten Jahrhundert immer allgemeiner einbürgerte, vor der rein systematischen den Vorzug verdient. Was die Art und den Umfang des zu behandelnden Stoffes betrifft, so läßt sich nur sagen, welche inhaltlichen Gesichtspunkte durch den Zweck der Einführung in das philoso-

phische Studium und der übersichtlichen Orientierung über das Gesamtgebiet der Philosophie direkt und unmittelbar gefordert sind. Diesem Zwecke würde es weniger entsprechen, wenn der Behandlung der einzelnen Teile der Philosophie und ihrer zugehörigen Probleme allzuweit vorgegriffen und durch eine solche Häufung des Stoffes wie durch seine Detaillierung die Übersichtlichkeit beeinträchtigt würde.

Literatur.

Außer den oben angeführten Schriften zur Einleitung in die Philosophie seien noch folgende hervorgehoben:

L. Schütz, Einleitung in die Philosophie, 1879.

P. Haffner, Grundlinien der Philosophie als Aufgabe, Geschichte und Lehre zur Einleitung in die philosophischen Studien, 1881.

H. Funke. Philosophie und Weltanschauung. Skizzen zur Einführung in das Studium der Philosophie und zur philosophischen Orientierung für weitere gebildete Kreise, 1914; ²1919.

Eine Geschichte zur Einleitungsliteratur von ihren Anfängen bis zum Beginn des Humanismus findet sich bei

L. Baur, Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae, 1903 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band IV, Heft 2—3).

II. Abschnitt.

Begriff der Philosophie.

1. Dem Zeugnis des Clemens von Alexandria zufolge ist als Erfinder des Wortes *φιλόσοφος* wahrscheinlich weder Pythagoras noch Sokrates zu betrachten, sondern Heraklit von Ephesus. Dieser sagt: „Gar vieler Dinge kundig müssen weisheitsliebende Männer sein“ *(λρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἴστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι)*. Er gibt damit dem Worte jene allgemeine Bedeutung, die ihm im ganzen Altertum anhaftet und die beispielsweise noch Cicero bestätigt, wenn er meint: omnis rerum optimarum cognitio atque in iis exercitatio philosophia nominata est. Doch schon Sokrates verbindet mit dem Worte eine bestimmtere Bedeutung, indem er einen Philosophen einen nach der Weisheit Strebenden nennt und sich von den vermeintlichen

Besitzern der Weisheit, den Sophisten, unterschieden wissen will. Ein besonderes Gebiet menschlichen Wissens beginnen aber Plato und Aristoteles für die philosophische Erkenntnis in Anspruch zu nehmen, sofern jener den Philosophen das Vermögen zuschreibt, das Unwandelbare und Ewige zu erfassen, und dieser von einer „ersten Philosophie" redet, die sich auf das Seiende als solches und die letzten Gründe alles Wirklichen bezieht.

2. Nach der Ansicht des Sokrates sind in der Weisheit Erkenntnis und Tugend in untrennbarer Einheit miteinander verbunden. Plato und Aristoteles hingegen ist der Unterschied zwischen reiner Erkenntnis und sittlicher Betätigung nicht entgangen. Und Aristoteles sieht, ohne die tatsächliche Beziehung zwischen Erkenntnis und Leben zu verkennen, das eigentliche Ziel der Philosophie in der Theorie. Ein praktisches Ziel aber weisen der Philosophie nun die großen Systeme der Stoiker und Epikureer zu. Wenn jene die Philosophie als „die Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge" bezeichnen, so halten sie zwar an ihrer theoretischen Seite als einer ihr unentbehrlichen Voraussetzung fest, ihren Endzweck erblicken sie jedoch in der Tüchtigkeit oder der Tugend. Philosophie ist demgemäß Tugendübung (ἄσκησις ἀρετῆς, studium virtutis). Bei den Epikureern verliert die theoretische Erkenntnis jeden selbständigen Wert, und die Philosophie soll nur mehr sein das Mittel zu einem glücklichen Leben. Der Eklektizismus am Ausgang des antiken Geisteslebens gab das Verständnis für die in den alten Systemen obwaltenden Richtungsunterschiede preis. Und so stellt der schon genannte Ammonius Hermiae hauptsächlich in gelehrtem Interesse sechs aus dem Altertum überkommene Definitionen der Philosophie gleichberechtigt nebeneinander und sieht ihren Unterschied nur in einem verschiedenen logischen Einteilungsprinzip begründet.

3. Das Mittelalter begnügte sich mit den im Altertum formulierten Begriffen der Philosophie. Ungefähr in der gleichen Gestalt und Zahl wie bei Ammonius sind die Definitionen der Philosophie in die propädeutischen Werke der

Frühscholastiker, so eines Hugo von St. Viktor, Dominikus Gundissalinus u. a. wieder aufgenommen. Erst in der Neuzeit führte das Bedürfnis, die Philosophie gegen die Offenbarungslehre abzugrenzen, dazu, das bisher stillschweigend vorausgesetzte Unterscheidungsmerkmal von Philosophie und Theologie in die Begriffsbestimmung aufzunehmen. Demgemäß ist die Philosophie nach N. Taurellus († 1606) die Kenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge, welche durch die uns angeborene Erkenntniskraft (ex innata nobis intelligendi vi acquisita) erworben wird, und nach dem Thomisten A. Goudin († 1695) die natürliche Weisheit, welche hervorgeht aus den durch das natürliche Licht erkannten Gründen (Sapientia naturalis est, quae procedit ex principiis naturali lumine notis, et haec proprie philosophia dicitur).

4. Diese Auffassung war auch Descartes geläufig, wie seine Schrift „Inquisitio veritatis per lumen naturale" bekundet. Daneben führt er aber ein neues, mit seiner Neubegründung der Philosophie zusammenhängendes Merkmal in die Begriffsbestimmung der Philosophie ein. Philosophie ist ihm „die vollkommene Erkenntnis aller der Dinge, welche der Mensch wissen kann, die auch dem Leben dient" (perfecta omnium earum rerum, quas homo potest novisse, scientia, quae et vitae inserviat). Als letzte Konsequenz dieser auch von Leibniz rezipierten Vorstellungsweise einer vollkommenen Erkenntnis erscheint der in der Richtung des Rationalismus sich ausgestaltende Apriorismus der nachkantischen Philosophie. Kant selbst formuliert den Begriff der Philosophie im Sinne dieses Apriorismus, wenn er sie „Vernunfterkenntnis aus bloßen Begriffen" nennt. Als „Bearbeitung der Begriffe" faßt sie später Herbart, während die deutschen Idealisten sie bald als Erkenntnis des Absoluten, absolute Erkenntnis, Erkenntnis des Absoluten seiner selbst denken.

5. In der auf den Zusammenbruch des deutschen Idealismus folgenden Periode zeigt die Entwicklung der Philosophie das Bild gänzlicher Inkohärenz und Zerfahrenheit, aus

welcher erst die durch den erwachenden geschichtlichen Sinn bedingte Selbstbesinnung auf philosophischem Boden und die an der gegebenen Wirklichkeit anknüpfenden Bemühungen, sofern sie sich über den ausschließlich empiristischen Standpunkt zu erheben veranlaßt sahen, einen Ausweg öffneten. Der in der Hegelschen Linken sich breitmachende Naturalismus und Materialismus sah in dem vorausgehenden Idealismus nichts als „das dürre Gerippe philosophischen Phrasentums, gewundene, hochtrabende Sätze ohne Inhalt, triviale Ideen hinter einem gesuchten und schwülstigen Stil, auf die Spitze getriebene Sophistik, kurz lauter geistiges Blendwerk" und war seinerseits bemüht, „an die Stelle des hoffnungslosen Suchens nach dem Absoluten die Erforschung des Wesens des Einzelnen und seiner Zusammenhänge zu setzen" (vgl. L. Büchner, Kraft und Stoff, Leipzig 1894, 295 f., erste Auflage 1855). Die gänzliche Verachtung der Metaphysik bei den Materialisten und den nunmehr zur Vorherrschaft kommenden Positivisten mußte aber notwendig zu einer Dekomponierung der Philosophie als solcher führen. Für A. Comte und seine Schule, welche die Philosophie in der Soziologie gipfeln lassen, ist Philosophie nur mehr die „einheitliche, systematische Betrachtung des menschlichen Daseins", für H. Spencer eine „vollständige Vereinheitlichung des Wissens" im Sinne einer Zusammenfassung der empirischen Erkenntnisse, für St. Mill erschöpft sich die Philosophie in Logik und Ethik, für Th. Lipps schränkt sie sich, auf dem von ihm ursprünglich eingenommenen Standpunkt wenigstens, ein auf Psychologie als die Wissenschaft von der inneren Erfahrung u. s. f.

6. Aber das metaphysische Bedürfnis ließ sich auf die Dauer nicht unterdrücken. Und so trat die Philosophie in ihrem alten Umfang wieder in ihre unverjährbaren Rechte ein. Im Sinne der Tradition sah man in ihr wieder die alle Einzelwissenschaften überragende und fundamentierende Wissenschaft von den letzten Ursachen und Gründen der Dinge. Auch außerhalb der Schule stehende Philosophen erkannten sie wieder als die Prinzipien- oder Grundwissen-

schaft an (F. Überweg, R. Eucken, P. Natorp). Selbst vom empiristischen Standpunkt aus erscheint eine derartige selbständige Disziplin, mögen ihre letzten Voraussetzungen immerhin nur als solche hypothetischer Art gewertet werden, als unentbehrlich. Man kann sagen, urteilt W. Wundt (Einleitung in die Philosophie 1901), „daß, soweit auch die Begriffsbestimmungen über die Aufgabe der Philosophie auseinandergehen, über den Zweck derselben kaum jemals ein Zweifel geherrscht hat. Dieser Zweck besteht überall in der Gewinnung einer allgemeinen Welt- und Lebensauffassung, welche die Forderungen unserer Vernunft und die Bedürfnisse unseres Gemütes befriedigen soll". Trotzdem wollen die Schwierigkeiten, die sich für eine schulgerechte Begriffsbestimmung aus dem geschichtlich schwankenden Umfang des philosophischen Horizonts und der Mannigfaltigkeit der philosophischen Materien herleiten, nicht verstummen, und es wird die Forderung erhoben, auf eine förmliche Definition zu verzichten oder sich mit einer bloßen Nominaldefinition der Philosophie zu begnügen.

7. Schon diese flüchtige Übersicht über die Wandlungen, denen die Auffassung über das Wesen der Philosophie immer wieder unterlag, läßt es unmöglich erscheinen, die autoritativen Bekundungen der Repräsentanten dieser Wissenschaft zum Ausgangspunkte einer einheitlich formulierten Begriffsbestimmung zu nehmen. Die allgemeine Entwicklung des Geisteslebens, besonders vordringliche Aufgaben einzelner Zeitperioden, nicht minder die von Zufälligkeiten abhängige Stellungnahme der einzelnen Philosophen ließen das Wesentliche und Charakteristische der Philosophie in so wechselndem Lichte schauen, daß sich kein einheitliches Bild derselben ergab. Aber auch der weite, bis in die Gegenwart fortvererbte Sprachgebrauch, nach dem die Mehrzahl der bestehenden Natur- und Geisteswissenschaften als philosophische gelten, erschwert die Feststellung des Begriffs der Philosophie. Es kommt hinzu, daß auch das engere Gebiet wissenschaftlicher Betätigung, dem der Name der Philosophie mit Vorzug vorbehalten wurde, im Laufe der Jahr-

hunderte dem Wechsel unterlag. Neue Disziplinen haben sich dem alten Bestand der Philosophie angeschlossen und solche, die von alters her als eigentlich philosophische galten, von ihrem engeren Verbande losgelöst.

8. Aber trotz den divergierenden Angaben der berufenen Wortführer der Philosophie und trotz den durch die lebendige Entwicklung der Philosophie selbst bedingten Verschiebungen ihrer jeweiligen Grenzen ist ein Anlaß zu einem skeptischen Verzicht auf die Feststellung ihrer Eigenart nicht vorhanden. Denn was zunächst die Grenzverschiebungen anlangt, so betreffen sie nur an der Peripherie gelegene Gebiete, nicht aber ihren Kern und wesentlichen Bestand. Wenn sich von der Physik, wie sie weit über die Grenzen der neueren Zeit herauf verstanden wurde, die Naturwissenschaften der Gegenwart loslösten, so blieb als unbestreitbar philosophischer Bestandteil doch das engere Gebiet der Naturphilosophie übrig. Und wenn neuerdings die Psychologie als selbständige exakte und experimentelle Disziplin dem Verbande der Naturwissenschaften angenähert wird, so kann doch nur eine unberechtigte, ausschließlich empiristische Denkweise behaupten, daß der Philosophie hinsichtlich des Seelischen dadurch alle Probleme entzogen werden. Wenn sodann anderseits durch die neuzeitliche Erhebung der Geschichte zur Wissenschaft und durch eine fortschreitende Verinnerlichung der geschichtlichen Betrachtungs- und Forschungsweise und durch eine stets zunehmende Verallgemeinerung und Vertiefung der durch die Geschichte angeregten Reflexionen das neue Glied der Geschichtsphilosophie entstand, so schließt sich dasselbe dem Organismus der Philosophie nicht als fremdartige Zugabe an, sondern es verbindet sich mit demselben als integraler und wesensgleicher Bestandteil. Was dann aber die abweichenden Angaben über das Wesen der Philosophie betrifft, so können weder sie in der Verschiedenheit ihrer Formulierung, noch auch können die ihnen entsprechenden Philosophiesysteme in der Mannigfaltigkeit ihrer Gestaltung über eine Grundtendenz des menschlichen Geistes täuschen,

die die eigentümliche Aufgabe der Philosophie enthüllt und dadurch ihr Wesen in klarer Weise bestimmen läßt.

9. Es ist der angeborene Erkenntnistrieb des Menschen in den letzten Zielen seiner Tragweite. Sind durch diesen Trieb auch nicht alle Völker und noch viel weniger alle Individuen für die intellektuelle Kulturmission in gleicher Weise befähigt und berufen, so weckt er doch allenthalben wenigstens das Interesse an den nächstliegenden Gegenständen und Vorgängen der sinnenfälligen Welt. Wo für ein entwickelteres Geistesleben die notwendige Reife und Freiheit vorhanden ist, führt er regelmäßig zu wissenschaftlicher Betätigung, zum systematischen Ausbau einzelner Wissensgebiete. Aber seine Tragweite reicht weiter. Die einzelnen Fachwissenschaften, wie beispielsweise die erklärenden und beschreibenden Naturwissenschaften, erstrecken sich nur auf einen Teil des Wirklichen oder der für unsere Erkenntnis überhaupt möglichen Objekte. Der eigentümliche Gegenstand dieser Wissenschaften bedeutet jedesmal die Abgrenzung eines bestimmten Teiles aus der Gesamtheit des Erkennbaren und die absichtliche Beschränkung auf diesen Teil. Auch insofern findet in den Einzelwissenschaften eine Einschränkung statt, als sie bei dem aller wissenschaftlichen Erkenntnis eigentümlichen Zurückgehen auf die erklärenden Ursachen und Gründe ihre Aufgabe erfüllt sehen, wenn sie die nächsten Prinzipien ihrer Gegenstände aufweisen. In doppelter Beziehung erscheint daher von den Einzelwissenschaften aus ein Fortschritt möglich, in der Erweiterung des Erkenntnisgebietes und in seiner Begründung und Vertiefung. Noch mehr. Als neuer Gegenstand des Interesses stellt sich dem auf sich selbst und seine eigentümliche Betätigungsweise reflektierenden Geiste dar die Erkenntnis als solche. Ja die Untersuchung der menschlichen Erkenntnis, ihrer gesetzmäßigen Formen, ihrer Gewißheit und Tragweite wird zu einer nicht zu umgehenden Aufgabe, sobald skeptische Erwägungen auftauchen und die Grundlagen der wissenschaftlichen Erkenntnis zu erschüttern drohen. Und so kommt das natürliche Erkenntnisstreben

nicht zur Ruhe, bis es zu den letzten Voraussetzungen des Denkens und Seins, zu einem Verständnis des tiefsten Zusammenhanges der Dinge, ihrer Gesamtheit und Einheit vorgedrungen ist.

10. Hier nun hat die Philosophie ihre Stelle. In ihr gelangt das menschliche Wissen unter einem doppelten Gesichtspunkte zu einem gewissen Abschluß, nämlich nach seiner möglichen Begründung und nach dem Umfang seines Gegenstandes. Damit ist der Artunterschied (differentia specifica), wodurch sich die Philosophie von jeder anderen Wissenschaft abhebt, gegeben: er liegt in der Tiefe der Begründung und in dem weitesten Umfang ihres Gegenstandes. Unter jenem Gesichtspunkte ist die Philosophie Wissenschaft von den letzten Gründen oder Grundwissenschaft schlechthin. Unter diesem ist sie Wissenschaft von der Gesamtheit und dem Ganzen des Wirklichen oder von allem Sein. Als Wissenschaft von der Gesamtheit des Wirklichen erstreckt sich die Philosophie nicht nur diesem Begriffe nach, sondern auch in ihrer tatsächlichen geschichtlichen Gestalt auf die Welt einschließlich des Menschen und seiner eigentümlichen Lebensbetätigungen und auf den letzten Grund der Welt, auf Gott. Obwohl bereits einer der genannten Gesichtspunkte zur Wesensbestimmung der Philosophie ausreicht, so besteht logisch kein Hindernis, sie miteinander zu vereinigen, so daß der vollere Begriff der Philosophie lautet, sie ist Wissenschaft von den letzten Gründen und der Gesamtheit des Wirklichen. Die Philosophie vermittelt die auf dem Boden der natürlichen Erkenntnisbemühungen erwachsende Welt- und Lebensanschauung. Sie wird insofern seit Chr. Wolff Weltweisheit genannt und unterscheidet sich als solche von einer Betrachtungsweise, die vom Glauben und von der Offenbarung ausgeht und ihren systematischen Ausdruck in der positiven Theologie findet. Daß dieser Unterschied nicht im Sinne der Ausschließung aufzufassen sei, daß vielmehr Wissen und Glauben verein-

bare Standpunkte der Betrachtung seien und eine einheitliche Weltauffassung ermöglichen, soll späteren Ausführungen vorbehalten werden.

11. Aber ist durch die soeben formulierte Definition der Philosophie das von ihr angestrebte Ziel der genauen Abgrenzung dieser Disziplin von allen verwandten Geistesgebieten tatsächlich erreicht oder läßt sie noch Grenzen offen und Verwechslungen zu? Daß eine schulgerechte Begriffsbestimmung ihre Schwierigkeiten habe, wird mit dem Hinweis motiviert, daß sie sich so oft ändern müßte, als im Geisteshorizonte des Menschen eine wesentliche Erweiterung eintreten würde. Aus ungefähr dem gleichen Grunde, wegen des ständigen Schwankens der philosophischen Disziplinen, und weil die in der Philosophie verwendete Methode sich nicht schlechthin von dem sonst geübten wissenschaftlichen Verfahren unterscheide, aber auch weil die Gegenstände, mit denen sich die Philosophie beschäftige, keineswegs durchaus spezifisch verschieden seien von denen der Einzelwissenschaften, bliebe nach einigen Philosophen nichts übrig, als auf eine einheitliche Definition überhaupt zu verzichten. Allein in Wirklichkeit sind diese Einwände nicht stichhaltig und ist die von uns unternommene Grenzmarkierung völlig ausreichend. Denn wie auch immer der menschliche Gesichtskreis sich vergrößern und der philosophische Organismus selbst sich weiten oder verengern mag, so bleibt die Aufgabe bestehen, auf die tiefsten Gründe der Dinge einzugehen, und es bleibt das Objekt dasselbe, nämlich die Gesamtheit der Dinge. In dem letzteren Umstande ist das Zugeständnis enthalten, daß sich die Philosophie notwendig mit den übrigen Wissenschaften dem Objekte nach berührt. Allein von einer Identität des Objektes der Philosophie und der speziellen Wissenschaften kann deshalb keine Rede sein, weil diese die Gegenstände distributiv oder in ihrer spezifischen Beschaffenheit, die Philosophie dieselben aber kollektiv oder in ihrer Gesamtheit und Einheit ins Auge faßt.

12. Es bleibt hier noch ein Wort zu sagen über die Folgerungen, die sich für die Philosophie daraus ergeben, daß

sie Wissenschaft im strengen Sinne sein will. In einer noch nicht allzu fernen Vergangenheit bestand das Vorurteil, „jeder Philosoph müsse auf eigene Hand beginnen, jeder sein ureigenes Prinzip haben, jeder einen nach einer besonderen Formel geschliffenen Spiegel, um die Welt darin aufzufangen." Dadurch litt die Philosophie an falscher Originalität, die selbst nach Paradoxem haschte. Indem sie in jedem nach individueller Eigenart strebte, büßte sie an Bestand und Großheit und Gemeinschaft ein. Von diesem Standpunkte aus erklärt es sich, „daß man die Philosophie, von den Stimmungen der Zeiten und Völker getragen, nur als ein vorübergehendes Kulturelement ansieht, als ein Echo von den veränderten Empfindungen des Tages, und sie aus der Geschichte der Wissenschaften in die Kulturgeschichte oder gleich der Poesie in die Nationalliteratur verweist. Die Philosophie, die berufen ist, in einer allgemeinen menschlichen Anschauung und einer notwendigen Aufgabe der Wissenschaften die Völker und Zeiten zu vereinigen, wie einst Plato und Aristoteles taten, durch Abendland und Morgenland hindurchgehend, muß aus dieser demütigenden Stellung, in die sie gedrängt wird, wieder heraus."

13. Diese Ausführungen A. Trendelenburgs[1]) bewahren ihre Geltung auch in der Gegenwart. Ihr Wesen als Wissenschaft bringt es mit sich, daß die Philosophie teilnimmt an den Eigenschaften der Wahrheit. Das Ziel aller wissenschaftlichen Bemühungen ist nämlich die richtige Erkenntnis oder die Wahrheit. Die Wahrheit besteht aber in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit der erkannten Sache. Als Merkmale verbinden sich mit der Wahrheit in selbstverständlicher Weise ihre Notwendigkeit, Unveränderlichkeit, Allgemeingiltigkeit und Einheit. Es steht nämlich nicht in dem willkürlichen Ermessen des einzelnen, seine wissenschaftliche Überzeugung zu gestalten, wie er will. Jeder ist bei der Urteilsbildung an den maßgebenden Inhalt des Sachverhaltes gebunden. Die Erkenntnis ist darum nicht ein Produkt der Freiheit, sondern der Notwendigkeit. Die

[1]) A. Trendelenburg, Logische Untersuchungen, Leipzig 1870, ³I, VIII f.

gesetzmäßig nach Maßgabe des Erkenntnisgegenstandes gebildete Erkenntnis bleibt daher vom Wechsel der Zeiten ebenso unberührt wie von den Verschiedenheiten individueller und nationaler Veranlagungen und kultureller Erfolge und Bestrebungen. Als Ideal der Philosophie muß darum der tatsächlichen Entwicklung zum Trotze stets bestehen bleiben die Unveränderlichkeit ihrer legitimen Ergebnisse, ihre Allgemeingültigkeit und Einheit.

III. Abschnitt.

Einteilung der Philosophie.

1. Eine Einteilung der Philosophie, welche den logischen Erfordernissen genügen soll, hat das philosophische Gesamtgebiet unter Berücksichtigung eines einheitlichen Einteilungsgrundes derart in die einzelnen philosophischen Disziplinen zu scheiden, daß sie den Umfang des Gebietes ausfüllen und sich selbst gegeneinander ausschließen. Von zwei Seiten stellen sich dieser Aufgabe Schwierigkeiten in den Weg. Geschichtliche Erwägungen lassen es zweifelhaft erscheinen, ob die Philosophie bereits zu einem endgültigen systematischen Ausbau gelangt ist. Wohl hat sie bereits im Altertum in kurzer Zeit eine Ausgestaltung erfahren, welche späteren Jahrhunderten als ein fertiges Ganzes und ein unantastbarer Gesamtbestand ihres Gebietes erschien. Aber die Bedürfnisse und Interessen der Neuzeit führten dazu, die Gebiete einzelner der bestehenden philosophischen Disziplinen zu erweitern und gewisse Probleme, die bisher nur ein untergeordnetes und nebensächliches Interesse gefunden hatten, zu neuen, in sich abgeschlossenen Wissenschaften auszubauen. So hat erst das neuzeitliche Philosophieren mit seiner Betonung erkenntnistheoretischer Fragen der alten Denklehre oder Logik die Erkenntnislehre oder Noetik angeschlossen. Vereinzelt bereits in der Humanistenzeit, aber namentlich in der Aufklärungsperiode ging man daran, aus den bisher gelegentlich angestellten ästhetischen Unter-

suchungen ein einheitliches System der Ästhetik zu konstruieren. Und zuletzt haben Religionsphilosophie und Philosophie der Geschichte ein nicht mehr zu bestreitendes Heimatrecht in der Philosophie erworben. Es ist nicht abzusehen, ob nicht auch noch andere Gebiete, wie das der Sprache und der allgemeinen Kultur, zum Ausgangspunkte eigener philosophischer Disziplinen werden. Dieser zufällige Entwicklungsstand der Gesamtphilosophie, aber auch die nicht einer streng logischen Gesetzmäßigkeit entsprechende geschichtliche Gestalt einzelner philosophischer Wissenschaften sind geeignet, die Einteilung des philosophischen Gebietes zu erschweren. Doch wird im Auge zu behalten sein, daß es nicht die Aufgabe dieser Einteilung sein kann, ein von den tatsächlichen Verhältnissen absehendes aprioriisches Schema zu schaffen, sondern die bestehenden Disziplinen soweit möglich in eine sachgemäße Ordnung und Übersicht zu bringen.

2. Das Altertum und auch das Mittelalter kannten hauptsächlich zwei Einteilungstypen. Der ältere, welcher von Cicero auf Plato zurückgeführt wird, aber wahrscheinlich von Xenokrates stammt, zerlegt die Philosophie nach dem Gesichtspunkte des Objektes in Logik, Physik und Ethik. Er fand Annahme bei den Stoikern und Epikureern, bei den Kirchenvätern wie Origenes und Augustinus und den angesehensten Repräsentanten der Vorscholastik wie Cassiodor, Isidor von Sevilla, Alkuin, Joh. Skottus (Eriugena) und darüber hinaus bei Gilbertus Porretanus, Johannes Saresberiensis u. a. Ja mit kaum nennenswerten Modifikationen lebt er fort bis in der Gegenwart, so bei Fr. Paulsen, der in der Philosophie eine logische und sachliche Einheit oder Logik mit Erkenntnislehre und Metaphysik und eine Wertlehre, d. i. Moral, auseinanderhält. Diese Einteilungsform entspricht einer primitiven Entwicklungsphase der Philosophie. Schon Joh. Skottus fühlte das Bedürfnis, den vorhandenen Einteilungsgliedern ein neues, die Theologie, hinzuzufügen. Die Enge des Einteilungsschemas war

es wohl auch, welche später zu einer Verbindung des platonischen und aristotelischen Einteilungstyps geführt hat. Dem gegenwärtigen Bestande philosophischer Disziplinen wird die platonische Einteilung nicht mehr gerecht, mag man auch immerhin den durch sie betroffenen Disziplinen eine besondere Bedeutung zuerkennen und sie etwa als Hauptdisziplinen von den übrigen als mehr nebensächlichen Teilen scheiden.

3. Der zweite, dem Altertum bekannte Einteilungstypus ist bei Aristoteles zwar noch nicht vollständig ausgeführt, aber doch grundgelegt. Er unterscheidet eine theoretische, praktische und poietische Philosophie, nämlich eine Philosophie, die reines Wissen, eine solche, die das Handeln und eine dritte, welche die Hervorbringung äußerer Werke zum Zwecke hat. Unter der theoretischen Philosophie führt er mit Rücksicht auf den Grad der Abstraktheit die Physik, Mathematik und Theologie auf. Die praktische Philosophie wurde dann durch Eudemus in Ethik, Ökonomik und Politik eingeteilt. Die poietische Philosophie wäre die Lehre von der Kunst. Von ihr hat Aristoteles nur die Theorie der Dichtkunst ausgeführt. Bei Aristoteles selbst indes liegt noch der Ansatz zu einer Klassifikation der Philosophie nach dem Rangverhältnis der einzelnen Gebiete vor. Denn er bezeichnet die Theologie auch als „erste Philosophie" und die Physik mit Umgehung der Mathematik als „zweite Philosophie".

Das aristotelische Schema legten auch die griechischen Kommentatoren des Aristoteles wie Alexander von Aphrodisias zugrunde. Es vererbte sich auf die syrischen und arabischen Peripatetiker und kam auf diesem Wege durch die Vermittlung des Dominikus Gundissalinus an die lateinischen Scholastiker, bei denen es übrigens bereits vorher durch Boethius Eingang gefunden hatte. Es wird im zwölften Jahrhundert angetroffen bei Hugo und Richard von St. Viktor, im dreizehnten Jahrhundert bei Vincenz von Beauvais, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Robert Kil-

w a r d b y und bei der Mehrzahl der späteren Scholastiker, nicht ohne daß es im einzelnen beachtenswerte Änderungen aufweisen würde. Schon die griechischen Kommentatoren hatten auch die Logik in das Gebiet der eigentlichen Philosophie einbezogen. Das gleiche geschieht von Thomas von Aquin, der zunächst eine philosophia realis und rationalis (= logica) unterscheidet, um erst jetzt unter die Realphilosophie die theoretischen und praktischen Fächer des aristotelischen Schemas einzustellen.

4. Trotz der vielfachen Kritik, welche die Humanisten an der vorausgehenden Scholastik zu üben sich veranlaßt sahen, sind sie im wesentlichen doch bei den alten Einteilungen des Wissensgebietes stehen geblieben. Erst B a c o v o n V e r u l a m entwarf in dem ersten Teil seiner Instauratio magna, welcher den Titel führt De dignitate et augmentis scientiarum, einen der neuzeitlichen Entwicklung der Wissenschaften mehr entsprechenden Wissenschaftsplan. Von dem allgemeinen Begriff der Wissenschaft ausgehend und unter Zugrundelegung eines neuen, psychologischen Einteilungsprinzips hält er die Erkenntnisgebiete des Gedächtnisses, der Phantasie und des Verstandes auseinander. Dem Gedächtnis teilt er die Geschichte als historia civilis und naturalis, der Einbildungskraft die Poesie und dem Verstand die Philosophie als die eigentliche Wissenschaft zu. Dieser allgemeine Einteilungsgrund ist ohne Zweifel nicht glücklich gewählt. Aber er gewährt Baco den Vorteil, Gebiete von der eigentlichen Philosophie abzusondern, die nicht philosophischer Art sind. Die Philosophie selbst teilt er nach ihren zugehörigen Objekten in die Lehre von Gott, der Natur und dem Menschen. In diesem Organismus findet keine rechte Stelle eine den sämtlichen philosophischen Disziplinen übergeordnete scientia universalis, der er auch den aristotelischen Namen der „ersten Philosophie" und der Weisheit (sophia, sapientia) schlechthin gibt und welcher er die Aufgabe überträgt, die allgemeinsten Begriffe und Sätze zu behandeln. Die Naturphilosophie als spekulative Wissenschaft betrachtet entweder die wirkenden oder die Zweck-

Ursachen und zerfällt demgemäß in Physik und Metaphysik. In der Anwendung als operative Disziplin wird sie zur Mechanik und Magie. Die philosophische Anthropologie hat Raum für die sämtlichen bisher noch nicht berührten philosophischen Wissenschaften. Denn der Mensch kann als Einzelwesen oder als Gesellschaftsglied ins Auge gefaßt (philosophia humanitatis — philosophia civilis), er kann seinem Leibe und seiner Seele nach in Betracht gezogen werden. Der letzte Gesichtspunkt führt auf das Seelenleben im allgemeinen (Psychologie), auf die Erkenntnis der Wahrheit (Logik) und das auf das Gute gerichtete Wollen (Ethik). Die Baconsche Einteilung der Philosophie brachte d'Alembert zur Geltung in dem mit Diderot herausgegebenen Dictionnaire encyclopédique.

5. Da Leibniz nicht zu einem systematischen Ausbau seiner philosophischen Doktrinen gekommen ist, fehlt bei ihm eine strenge Gliederung der Philosophie. Dagegen ließ sich eine solche angelegen sein der einflußreiche Systematiker der Aufklärungsperiode Chr. Wolff. In der seiner Logica vorausgeschickten Einleitung in die Philosophie geht er bei seiner methodisch nicht sehr glücklich ausgeführten Einteilung von den dem Bewußtsein angeblich naheliegenden Objekten Gott, die menschlichen Seelen und die Körper aus und unterscheidet demgemäß natürliche Theologie, Psychologie und Physik. Die Unterscheidung eines Erkenntnis- und Begehrungsvermögens in der Seele läßt ihn dann die Logik und die praktische Philosophie auseinanderhalten, in deren letzterer er wieder einen allgemeinen Teil (Philosophia practica universalis, Ius naturae) und die speziellen Teile der Ethik, Ökonomik und Politik eingeschlossen findet. Er spricht dann davon, daß auch eine bisher nicht vorhandene Philosophie der Künste („Kunst" im modernen Sinn) und der freien Künste möglich wäre, ohne indes diese beiden Zweige mit seinem Stammbaum der Philosophie irgendwie in Verbindung zu bringen. Nunmehr erst redet er auch von der der Theologie, Psychologie und Physik übergeordneten Wissenschaft vom Seienden im allgemeinen, die er Onto-

logie und erste Philosophie nennt. Neben sie stellt er die Pneumatologie (pneumatica), welche die natürliche Theologie und die Psychologie umfaßt, und außerdem eine die Physik überragende, erst von ihm vorgeschlagene Cosmologia generalis oder transcendentalis, die mit Ontologie und Pneumatologie zusammen den Inhalt der Metaphysik ausmacht. — Eine andere Anordnung der philosophischen Disziplinen müßte erfolgen, falls die Methode des Beweisverfahrens (meth. demonstrativa) oder die des Lernens (meth. studendi) zum Gesichtspunkte genommen würde. Aber wichtiger als diese Gesichtspunkte wird für die nächste Folgezeit ein anderes von der Methode hergenommenes Einteilungsprinzip. Wolff unterscheidet nämlich empirische oder experimentelle Disziplinen in der Philosophie und rationale und glaubt von den letzteren, daß sie ihren Inhalt „a priori" aus einem Begriff abzuleiten imstande seien. Dieser Apriorismus leitet über zu Kant.

6. K a n t hat sich über die ihm vorschwebende Einteilung der Philosophie bündig in der Vorrede seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" geäußert. Darnach ist alle Philosophie entweder formal oder material, d. h. entweder „beschäftigt sie sich bloß mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objekte" und heißt dann Logik; oder sie bezieht sich auf bestimmte Gegenstände und deren Gesetze. Er denkt an die Natur und die Naturgesetze und an die Sitten und die „Gesetze der Freiheit" und gewinnt so als Teile der materialen Philosophie die Physik und die Ethik. Aber im Sinne des Apriorismus hält auch er mit Wolff empirische und rationale (reine) Disziplinen innerhalb der materialen Philosophie auseinander und kommt so zu einer empirischen und rationalen Physik, welch letztere er auch Metaphysik der Natur nennt, und zu einer empirischen und rationalen Ethik, welch letztere er auch praktische Anthropologie und Metaphysik der Sitten nennt. Kurz führt er als die beiden Hauptteile der Philosophie einfach die theoretische und praktische Philosophie

auf. Doch zu dieser philosophischen „Doktrin" oder zu einem „System" der Philosophie ist Kant gar nicht gekommen, vielmehr bei der Grundlegung der reinen Philosophie stehen geblieben. Diese Grundlegung vollzieht er in seinen bekannten drei Kritiken, die nun die faktischen Hauptteile seiner eigentümlichen philosophischen Spekulation ausmachen. Schelling kennt nur zwei Grundwissenschaften philosophischer Art, Naturphilosophie und Transzendental- oder Geistesphilosophie, für deren letztere in ihrer weiteren Einteilung die drei Kritiken Kants maßgebend sind. Hegel stellt diesen beiden Grundwissenschaften die Logik voran, die seiner panlogistischen Tendenz gemäß mit der Metaphysik zusammenfallen soll. Es ist die Wissenschaft der Idee an und für sich, während die Naturphilosophie die Idee in ihrem Anderssein und die Geistesphilosophie die Idee, „die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt", zur Darstellung bringt (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften § 18). Als Lehre vom subjektiven Geist schließt die Geistesphilosophie die Psychologie in sich, als Lehre vom objektiven Geiste die Rechtsphilosophie, Ethik, Politik, Ästhetik und Religionsphilosophie.

7. Der durch Aug. Comte begründete Positivismus mußte notwendig zu einer Einschränkung des bisher als geltend angesehenen Gebietes der Philosophie führen. In Comtes Klassifikation oder „Hierarchie der Wissenschaften" sind alle theologischen und metaphysischen Untersuchungen ausgeschlossen, aber auch die Logik und eine eigentliche Psychologie finden darin keine Stelle. Die Grundlage der positiven Philosophie bildet die Mathematik. Alle übrigen Disziplinen stehen unter dem Gattungsbegriff der Physik und werden von Comte nach dem Gesichtspunkte der abnehmenden Abstraktheit und zunehmenden Kompliziertheit aufgereiht. Es gibt nämlich eine „anorganische und organische Physik", von denen die erstere die „Physik des Himmels" = Astronomie, die Physik im engeren Sinne und die Chemie umfaßt. Die organische Physik schließt die Biologie und Soziologie in sich, von denen die letztere zu-

gleich eine Art Geschichtsphilosophie enthält, ein Umstand, der zu einer irreleitenden Vermengung dieser Gebiete bis in die Gegenwart herein geführt hat. Die Einteilung Comtes wird auch von den jüngsten Anhängern des Positivismus, so von W. Ostwald (Grundriß der Naturphilosophie § 17), mit kaum nennenswerten Modifikationen beibehalten. Dagegen greift einer der Hauptrepräsentanten des Empirismus der Gegenwart, W. Wundt, zu einem Einteilungsschema zurück, das bei aller Verschiedenheit der sonstigen philosophischen Richtung mit der Klassifikation Hegels verwandt erscheint.

8. Geschichtlich sind von den aufgeführten Einteilungen von größter Bedeutung geworden die sogenannte platonische, die aristotelische und jene von Baco von Verulam und Chr. Wolff. Aber es kann nicht gesagt werden, daß eine derselben dem jetzigen Stand der Philosophie noch völlig entspricht. Die platonische, welche hauptsächlich drei Disziplinen kennt, genügt einer primitiven Entwicklungsphase der Philosophie, welche das Gebiet noch wenig differenziert erscheinen läßt. Sie hängt außerdem, indem sie die Dialektik an die Spitze stellt, aufs engste zusammen mit der platonischen Ideenlehre. Eine Abweichung in der Auffassung der Ideen wird unwillkürlich auch zu einer Modifikation der Einteilung des philosophischen Gebietes führen. Das lange maßgebende und jetzt vielfach noch beibehaltene aristotelische Schema faßt als Einteilungsgrund der philosophischen Wissenschaften ihren Zweck ins Auge und unterscheidet so theoretische, praktische und poietische Disziplinen. Allein gehen die philosophischen Wissenschaften tatsächlich durch ihren Zweck auseinander, also dadurch, daß die einen bloß der Erkenntnis, andere dem Handeln und wieder andere der Hervorbringung äußerer Werke dienen? Niemand wird behaupten, daß die Ästhetik in der Anleitung zum künstlerischen Schaffen ihren Zweck erblicke. Überhaupt gilt: „Jede Erkenntnis gehört als solche offenbar der spekulativen und nicht der moralischen oder praktischen Ordnung an; praktisch ist an einer Erkenntnis nichts als ihre Bedeutung

für die aus ihr sich ergebenden Tätigkeiten."[1]) Die Wissenschaften unterscheiden sich demnach nicht nach dem Zwecke. Alle haben vielmehr den gemeinsamen Zweck, die Erkenntnis der Dinge. Die Schwierigkeiten und das Unzulängliche der aristotelischen Einteilung kommt in der schwankenden Haltung zum Ausdruck, welche die Peripatetiker ihr gegenüber zu allen Zeiten eingenommen haben. Ein gemeinsamer Mangel der meisten älteren Einteilungen besteht darin, daß sie das Gebiet der Philosophie nicht strenge scheiden von den übrigen Disziplinen. Noch bei Wolff liegt eine solche Scheidung nicht vor. Aber eine Einteilung der Philosophie darf doch nur in sich befassen, was zum Gebiete der Philosophie gehört. Ein Fehler liegt auch in der logisch anfechtbaren Weise der Teilung des Objekts der Philosophie. So werden Gott, Natur, Mensch (Baco von Verulam), ebenso Gott, Seele, Körper (Wolff) koordiniert gedacht. Aber eine zutreffende Teilung wird doch zunächst das absolute Sein Gottes und das bedingte der Welt auseinander zu halten haben (= Gott und Welt).

9. Den einheitlichen Bestand einer Wissenschaft begründet ihr eigentümlicher Inhalt, den sie in systematischer Geschlossenheit behandelt. Der Unterschied der einzelnen Wissenschaften richtet sich demnach nach dem Unterschied der Gegenstände beziehungsweise ihrer Betrachtungsweise. Soviele voneinander verschiedene Gegenstände in der Philosophie vorhanden sind, ebensoviele philosophische Disziplinen. „Secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur" (S. Thomas Aq., Summa c. gent. II 4). Da sich die Philosophie auf die Gesamtheit des Wirklichen bezieht, wird es sich darum handeln, diese Wirklichkeit einzuteilen. Hiebei drängt sich nun die Wahrnehmung auf, daß, wenn man auch eine Wesensbestimmung der Philosophie geben kann, ohne eine bestimmte Weltauffassung zu verraten, eine Einteilung der Philosophie ohne die Kundgabe eines bestimmten philosophischen Stand-

[1]) Ch. Sentroul, Kant und Aristoteles, ins Deutsche übertragen von L. Heinrichs, Kempten und München 1911, 16.

punktes bereits nicht mehr möglich ist. Denn anders wird eine idealistische und anders eine materialistische, anders eine monistische und anders eine dualistische Weltansicht von der Gesamtheit des Wirklichen zu denken gebieten. Die idealistische im Sinne der dualistischen oder theistischen Weltansicht gelangt bei der Welterklärung zur Annahme einer von der Welt verschiedenen Weltursache, eines persönlichen Welturhebers, Gottes. Das transzendente Sein Gottes und die verursachte Welt bedeuten die größten Unterschiede in der vorhandenen Wirklichkeit. Auf sie beziehen sich die philosophischen Disziplinen der natürlichen Theologie und der Kosmologie. Jene hat die Existenz Gottes und sein erweisbares Wesen und Leben zum Gegenstand, diese Wesen, Ursprung, Entwicklung, Bestand und Dauer, Wert etc. der Welt. Innerhalb der vorhandenen Welt erweisen sich als die weitesten Unterschiede, die für die Einteilung der Philosophie Bedeutung gewinnen, die Natur und der durch ein einfaches und geistiges Wesensprinzip ausgezeichnete Mensch. Wesen und Wirken der Materie, das Leben in der Körperwelt, sein Ursprung, die Verschiedenheit der Lebensprinzipien machen den Hauptinhalt der Naturphilosophie aus.

10. Den Menschen hat die überwiegende Mehrzahl der philosophischen Sonderwissenschaften zum Gegenstande. Eine sachgemäße Einteilung dieser anthropologischen Zweige der Philosophie geschieht wohl am befriedigendsten durch die Unterscheidung eines Zuständlichen am Menschen in Anlagen, Betätigungen, Verhältnissen — und einer sich vollziehenden Entwicklung, die die Kultur und Geschichte bedingt. Zuständlich und bleibend ist die menschliche Natur mit ihren Grundkräften, sind die natürlichen und unabänderlichen Verhältnisse, die den Menschen mit seinesgleichen und mit Gott in Beziehung setzen. Wird der Mensch unter dem Gesichtspunkt seiner spezifischen Natur, ihrer mannigfaltigen Lebensäußerungen und dem ihnen zugrunde liegenden Lebensprinzip ins Auge gefaßt, so bildet er den Gegenstand der Psychologie. Auf die spezifischen Seiten seines

Denkens, sittlichen Lebens und künstlerischen Schaffens beziehen sich die Logik (im weiteren Sinn, also mit Methodenlehre und Noetik), die Ethik und Ästhetik. Wenn die Eingliederung der Ästhetik unter die anthropologischen Disziplinen von vornherein eine gewisse Stellungnahme für die Kunstästhetik und gegen eine Ästhetik der Natur bekundet, so soll die Motivierung dieses Standpunktes in einem späteren Zusammenhang erfolgen.

11. Die soziale Natur des Menschen oder die menschliche Gesellschaft behandelt die zuerst von Th. Hobbes so genannte Sozialphilosophie oder die Soziologie, wie sie seit A. Comte häufig heißt. Diese moderne philosophische Gesellschaftslehre ist von der Absicht geleitet, die sämtlichen mit der sozialen Natur und dem Gesellschaftsleben des Menschen irgendwie zusammenhängenden Gebiete in einer umfassenden Wissenschaft zu vereinigen. Als zu ihrem Bereiche gehörig betrachtet sie daher nicht nur die Politik und die Rechtsphilosophie, die bereits früher als ihre Bestandteile angesehen wurden. Auch die erst der jüngsten Zeit entstammenden Disziplinen der Geschichtsphilosophie und der Völkerpsychologie will sie umspannen, jene, weil sie die Entwicklung der Menschheit und der einzelnen Völker zum Ausgangspunkte nehme, diese, weil sie die mit dem sozialen Geistesleben aufs engste verbundenen Phänomene der Sprache, der Mythologie, der Religion, der Sitte und dgl. als ihre Domäne ausersehen habe.

12. Es wird indes schwer, wenn nicht unmöglich sein, eine einheitliche Betrachtungsweise, die vielleicht im Lichte einer evolutionistischen Grundauffassung gewahrt erscheint, tatsächlich noch festzuhalten angesichts einer derartigen Mannigfaltigkeit der Gegenstände. Ohne eine solche Betrachtungsweise ihres Objektes kann aber eine Wissenschaft als in sich geschlossenes System nicht bestehen. Richtiger oder vielmehr allein berechtigt wird es sein, was die Völkerpsychologie betrifft, ihre mannigfaltigen Gegenstände den entsprechenden Sonderdisziplinen, soweit solche

bestehen, zu belassen oder zuzuweisen und auch die Philosophie der Geschichte als philosophische Prinzipienwissenschaft mit eigentümlichem Gehalte zu betrachten. Nur unter diesen Voraussetzungen stehen die Religionsphilosophie und die soeben genannte Geschichtsphilosophie als den übrigen anthropologischen Zweigen der Philosophie koordinierte Disziplinen da. In der Tat ist das religiöse Gebiet von einer Bedeutung, die beispielsweise der des ästhetischen und ethischen Gebietes an die Seite gestellt werden darf. Die unabänderlichen Verhältnisse des Menschen zu seinesgleichen und zu Gott finden demnach in der philosophischen Gesellschaftslehre und in der Religionsphilosophie ihre Berücksichtigung. Die in der Kultur und in der Geschichte sich vollziehende Entwicklung bildet die Grundlage für die Kultur- und Geschichtsphilosophie. Während diese bereits ein anerkanntes Bürgerrecht im Organismus der Philosophie genießt, ist jene daran, es zu erwerben.

13. Es mag auffällig erscheinen, daß in der obigen Einteilung der Philosophie, welche als Einteilungsgrund ausschließlich den Gegenstand ins Auge faßte, der Metaphysik nicht Erwähnung geschah. Der Grund ist darin zu suchen, daß der im Laufe der Geschichte zu zahlreichen Mißverständnissen veranlassende Name der Metaphysik (vgl. S. 38) tatsächlich nicht die direkte Bezeichnung eines philosophischen Gegenstandes darstellt, sondern ursprünglich lediglich einen bibliographischen Vermerk bedeutete. Es kommt hinzu, daß die Metaphysik in ihrer geschichtlichen, vielfach in der Gegenwart noch festgehaltenen Gestalt keinen einheitlichen Inhalt aufweist. Denn in ihrem allgemeinen Teil als Ontologie hat sie es lediglich mit der Feststellung der allgemeinsten, in allen Wissenschaften verwendeten Begriffe zu tun, eine Aufgabe, die nicht unpassend der Logik im weiteren Sinne, genauerhin der Erkenntnistheorie, zugeteilt werden könnte, sofern sie vom Ursprung der Erkenntnis handelt. Hier könnte, wie es tatsächlich teilweise schon geschieht, der Ursprung und Inhalt der allgemeinsten Begriffe und höchsten Seinsgesetze, die sich zugleich als Denkgesetze formulieren

lassen, angeschlossen werden. Als spezielle Metaphysik umfaßt sie unter dem nachwirkenden Einfluß des Wolffschen Systematisierungsversuchs die Lehre von Gott, von dem Weltganzen und dem Wesen der Seele, also von Gegenständen, die ohnehin meist unter selbständige philosophische Disziplinen aufgeteilt werden.

14. In der hier bevorzugten Einteilung der Philosophie kommt nicht zum Ausdruck, daß einzelne unter den philosophischen Disziplinen für den ganzen Umfang des philosophischen Gebietes von grundlegender und maßgebender Bedeutung sind, während andere sich von ihnen bedingt und abhängig erweisen. Die Zweckmäßigkeit, bei der Einteilung auch dieses Verhältnis zu berücksichtigen, soll nicht in Abrede gestellt werden. An die Stelle des sachlichen Einteilungsgesichtspunktes tritt dann ein methodischer. Doch kann nicht behauptet werden, daß die so gewonnene Einteilung sich durch größere Übersichtlichkeit auszeichnet. Auch ergibt sich die Notwendigkeit, bei der Gruppierung der sich herausstellenden Einteilungsglieder alsbald wieder zum sachlichen Gesichtspunkte zurückzugreifen. Auf diese Weise wird zwischen fundamentalen, wesentlichen, allgemeinen etc. und bedingten, integralen, speziellen etc. philosophischen Disziplinen unterschieden. Den Peripatetikern schwebt ein derartiger Gesichtspunkt vor, soferne die Logik von den übrigen philosophischen Wissenschaften getrennt und als propädeutisches Fach für die Gesamtphilosophie betrachtet wird und sofern innerhalb der letzteren die Metaphysik als „erste" Philosophie angesprochen wird. Nach ihrer Erweiterung durch die Erkenntnistheorie geht es nicht mehr an, die Logik von der Philosophie loslösen zu wollen. Gerade diese beiden Disziplinen, Logik und Metaphysik, sind es nun, die regelmäßig unter den grundlegenden Wissenschaften aufgeführt erscheinen, als solche, die den Gesamtbestand der Philosophie maßgebend beeinflussen, während alle übrigen sich von ihnen irgendwie abhängig erweisen und speziellere Aufgaben zu erfüllen haben. In der Tat gewinnt die Logik als

Denklehre eine fundamentale Bedeutung dadurch, daß sie Ursprung und Wesen, Wege und letzte Bestandteile aller Erkenntnis aufdeckt. Indem sie das wissenschaftliche Verfahren als solches rechtfertigt, geht sie auch der Metaphysik voran. Diese letztere bewährt sich als Basis der übrigen philosophischen Disziplinen, weil durch die mit ihr gegebene Weltansicht die Auffassung der Natur und des Menschen in entscheidender Weise bestimmt ist.

15. Mit dem Hinweis darauf, daß das Wesen der Philosophie trotz gewisser Modifikationen in Einzelheiten ihrer Aufgabe und trotz gewisser Grenzverschiebungen einer Änderung nicht unterliege, wagten wir es unbedenklich, dieses ihr Wesen zu bestimmen. Dagegen kann es fraglich erscheinen, ob die versuchte Einteilung der Philosophie logisch unanfechtbar ist. Ihr Umfang unterliegt nämlich tatsächlich Schwankungen. Eine Einteilung soll aber den Umfang eines Begriffes ausfüllen und sie soll, einmal richtig gebildet, eine dauernde wissenschaftliche Brauchbarkeit besitzen. Bei dieser Sachlage wird die Absicht nicht bestehen können, eine ein für allemal gültige Einteilung durchzuführen. Trotzdem geht es aber nicht an, dem Versuch einer Einteilung des philosophischen Gebietes, weil es ähnlich wie die Systematisierung einzelner wissenschaftlicher Sondergebiete mit einer zufälligen Entwicklungsstufe zu rechnen hat, den wissenschaftlichen Wert abzusprechen. Denn dem Bedürfnisse nach Übersicht dient auch eine logisch einwandfreie Gliederung des zeitgeschichtlich gegebenen Ganzen der Philosophie. Sodann kann der versuchten Einteilung, ähnlich wie der der klaren Erkenntnis vorausgreifenden Hypothese, eine methodische Bedeutung nicht abgesprochen werden. So drängt sich uns bei der Übersicht über die anthropologischen Disziplinen der Philosophie unwillkürlich die Frage auf, weshalb bisher wie der allgemeinen Lebensbetätigung des Menschen in der Psychologie, seinem Denken in der Logik, seinem sittlichen und sozialen Verhalten in Ethik und Rechtsphilosophie usf., nicht auch dem großen Phänomen der Sprache in einer Sprachphilosophie, jenem der Kultur

in einer Kulturphilosophie Rechnung getragen wird. Die wahrgenommenen Lücken weisen auf zu erfüllende Aufgaben. Die tatsächliche Erweiterung und Bereicherung der Philosophie, welche zuletzt durch die Ästhetik, Geschichtsphilosophie, Religionsphilosophie eintraten, lehren aber, daß neue Zweige am alten Stamme der Philosophie weder nach den Regeln der Logik noch nach einem vorbedachten Plane sich ansetzen. Sie sind das Ergebnis der allgemeinen Geistesentwicklung und einzelner in ihr unwillkürlich zu einer gewissen Vorherrschaft gelangenden Interessen.

Literatur.

I. Mariétan, Problème de la classification des sciences, St. Maurice et Paris 1901.

W. Wundt, Einteilung der Philosophie, Leipzig 1902.

L. Baur, Dominikus Gundissalinus De divisione philosophiae, Münster 1903 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters IV 2—3) enthält eine Geschichte der Einteilung im Altertum und Mittelalter. Eine Ergänzung dazu bietet:

M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg 1911, II. 28 ff.: „Ungedruckte Wissenschaftseinteilungen und Wissenschaftslehren".

K. Stumpf, Zur Einteilung der Wissenschaften. Berlin 1907.

IV. Abschnitt.

Die Richtungen in der Philosophie.

1. Wenn von einer wissenschaftlichen Richtung die Rede ist, so denken wir nicht an untergeordnete Lehrpunkte eines Systems oder an Anschauungen von sekundärer Bedeutung, die, aus dem Zusammenhange losgelöst, den Charakter des Ganzen nicht ändern. Wir verstehen darunter auch nicht Methoden der Forschung und Darstellung, die auf die Gesamtauffassung ohne Einfluß sind. Eine wissenschaftliche Richtung betrifft Probleme von prinzipieller und umfassender Bedeutung, die Kernpunkte eines Systems. Sie kommt zur Geltung in der maßgebenden Stellungnahme gegenüber einem wissenschaftlichen Ganzen und in der ganzen Art

der Auffassung, die für die Voraussetzungen und Ergebnisse eines Systems den Ausschlag gibt. Eine philosophische Richtung ist daher die eine philosophische Einzeldisziplin oder ein philosophisches System in seiner Gesamtheit beherrschende Denkungsart. Es ist der ein philosophisches Lehrgebäude in seinen letzten Voraussetzungen und in seinen wesentlichen Bestandteilen kennzeichnende Grundzug. Eine kurze Formel, die auf allgemeines Verständnis rechnen kann, reicht hin, eine derartige Richtung in ihrer Eigenart zu bezeichnen. Bald dienen diesem Zweck die Namen bahnbrechender Philosophen oder der von ihnen begründeten Schulen, bald verwenden wir Schlagwörter, welche die Theorien als solche ins Auge fassen. So reden wir von platonischer und aristotelischer Richtung im Altertum, von der peripatetischen Richtung im Altertum und in der christlichen Ära, von neuzeitlichem Rationalismus und Empirismus usw.

2. Der Bestand divergierender Richtungenf ist keine Besonderheit des philosophischen Gebietes. Sie finden sich auch in der Mehrzahl der übrigen Wissenschaften. Aber befremdlich und verwirrend muß, namentlich am Anfang des philosophischen Studiums, die weitgehende Verschiedenheit wirken, welche in der Philosophie mehr als anderwärts Platz greift. Bereits die Philosophie der Griechen entfaltete sich in einer Mannigfaltigkeit verschiedener Schulen. Die mittelalterliche Philosophie gelangte unter dem dominierenden Einflusse des religiösen Glaubens mehr als die einer anderen Zeitperiode zu einer einheitlichen und organischen Entwicklung. Man kann mit Recht von einem einheitlichen Gemeingut der Scholastik in der Philosophie reden. Aber die Übereinstimmung in den letzten Voraussetzungen schloß auch hier ein Auseinandergehen in weniger belangreichen Fragen der Wissenschaft und Spekulation keineswegs aus. Die seit der Spätscholastik und noch mehr seit dem jüngeren Humanismus beginnende Lockerung des Verhältnisses von

Wissen und Glauben und die individualistische Tendenz der Neuzeit begünstigten abweichende Auffassungen in den Grundvoraussetzungen der Wissenschaft und des Lebens, und in der Gegenwart herrscht eine fast unübersehbare Zahl philosophischer Richtungen und sich widersprechender Weltanschauungen. Dieses unharmonische Gesamtbild der Philosophie steht in direktem Gegensatze zu den wesentlichen Merkmalen der Wahrheit, ihrer Einheit, Allgemeingültigkeit, Unveränderlichkeit, an welchen die Philosophie als Wissenschaft teilhaben sollte. Wenn daher von den philosophischen Bemühungen der Schein eines bloßen lusus ingenii abgewehrt und der Gefahr des Skeptizismus von vornherein begegnet werden soll, so ist eine Aufklärung über das Chaos der philosophischen Schulen in der Geschichte der Philosophie und in den philosophischen Bestrebungen der Gegenwart eine unerläßliche Notwendigkeit.

3. Die Gründe für die Richtungsunterschiede in der Philosophie sind mannigfacher Art. Auf die Anfänge der griechischen Philosophie wie auf den Charakter neuzeitlicher Systeme in Frankreich, England und Deutschland sind die eigentümlichen nationalen Veranlagungen nicht ohne Einfluß geblieben. Die allgemeine Kulturlage wie namentlich der mit allen Lebensverhältnissen enge verwachsene religiöse Faktor wirken modifizierend auf das philosophische Denken. Der ideale Schwung der christlichen Glaubenslehre beflügelte auch die natürliche Denkweise der geistigen Heroen der christlichen Zeit. Die Kulturperiode der Renaissance und der Aufklärung mußte in erster Linie in philosophischen und Weltanschauungsfragen Ausdruck finden. Auch individuelle Veranlagungen, Neigungen, Interessen, Lebenserfahrungen, Schicksale, Stimmungen und Verstimmungen, Charakter, sittliche Lebensführung und dgl., wie auch der Zufall üben auf die Richtungsunterschiede des philosophischen Denkens ihren Einfluß aus. Niemand kann in seinem philosophischen Denken ganz von neuem beginnen, sich bestehenden zeitgeschichtlichen Geistesströmungen ganz entziehen. Durch diese letzteren ist der Umfang der Richtungsmöglichkeiten

wenigstens dem Ausgangspunkte nach in der Regel und im allgemeinen umschrieben. Der tatsächlich eingeschlagene Weg hängt oft von den Zufälligkeiten des Lebens wie Studiengelegenheiten, Lektüre, persönlichen Beziehungen und dgl. ab. Nicht zuletzt begünstigt aber die Natur der philosophischen Wissenschaft selbst ein leichteres Auseinandergehen der Überzeugungen. Sie zeichnet sich mehr als andere Disziplinen durch Abstraktheit aus, und weniger als anderwärts bietet sich die empirische Wirklichkeit, wenn sie ihr auch zum Ausgangspunkte dient, zu einer nachträglichen Kontrolle der von dieser Wirklichkeit in Voraussetzungen und Folgerungen weitabführenden Theorien dar.

4. Kann aber die Philosophie trotz der durch die Geschichte und Erfahrung bestätigten Disharmonie der Richtungen und Systeme das ihr vorgesteckte Ziel der Wahrheit erreichen, oder haben wir uns mit den Verfechtern des Individualismus mit subjektiven Meinungen zufrieden zu geben oder mit dem radikalen Skeptizismus überhaupt auf alle Erkenntnis zu verzichten? Eine erschöpfende Beantwortung dieser Frage kommt der Erkenntnistheorie zu. Hier möge das Folgende genügen. Der erkenntnistheoretische Individualismus findet seine Widerlegung durch die Tatsache der gleichbleibenden Natur der Dinge und der gleichen geistigen Organisation des Menschen. Wo die letztere nicht anerkannt wird, müßte folgerichtig nicht nur auf alle philosophische und detailwissenschaftliche Erkenntnis, sondern auch auf alles gesetzlich geregelte Gesellschaftsleben Verzicht geleistet werden. Was aber den Skeptizismus betrifft, so erweisen innere Widersprüche seine Unmöglichkeit. Es gibt nämlich gewisse Grundwahrheiten, die nicht bestritten, ja ohne Widersprüche nicht bezweifelt werden können. Und es besteht ein Kriterium der Wahrheit, das untrügliche Erkenntnisse ermöglicht, in der objektiven Evidenz oder der einleuchtenden Natur der Dinge selbst. Die voneinander abweichenden Richtungen und Systeme der Philosophie können deshalb

nicht als gleichwertige Stützpunkte eines prinzipiellen Zweifels angesehen werden. Sie stellen sich im Lichte der Kritik vielmehr als, wenn auch verschieden zu bewertende, Erweise für den Bestand einer objektiven Wahrheit dar. Ein System wird der letzteren um so näher stehen und deshalb um so wertvoller sein, je weniger es in den Voraussetzungen und Folgerungen der subjektiven Willkür Raum gewährt, je mehr es den wirklichen Sachverhalten Rechnung trägt.

5. Weit entfernt, die Grundlagen der Erkenntnis zu erschüttern, dienen die philosophischen Richtungen in ihrer Mannigfaltigkeit zu einem Förderungsmittel der Wahrheit. Wie in den übrigen Wissenschaften so handelt es sich auch in der Philosophie nicht darum, nur ein festes, ein für allemal abgeschlossenes geistiges Erbgut lehrhaft und in dem geraden und wohlgeordneten Stufengang der Schule von Geschlecht zu Geschlecht zu ermitteln, sondern auch das überkommene Erbe durch neue und selbständige Geistesarbeit zu festigen und zu bereichern. Vielfach führt aber der Weg zur Wahrheit bei den menschlichen Erkenntnisbemühungen nur durch Irrtümer hindurch. Aber gleichwie der einzelne aus den eigenen erkannten Irrtümern inhaltlich und methodisch Nutzen zu ziehen vermag, so können auch die Verirrungen im Entwicklungsgange der Philosophie zu ihrem Vorteile verwendet werden. Denn darin beruht zu einem guten Teil der Nutzen der Geschichte der Philosophie, daß sie nicht nur die geistigen Bemühungen der Vergangenheit aufweist und deren tatsächlichen Resultate übermittelt, sondern durch das Aufdecken alter Irrwege und die Warnung vor ihnen zur Lehrmeisterin des fortschreitenden Lebens wird. Die zahlreichen Richtungsunterschiede der Philosophie in Vergangenheit und Gegenwart geben Gelegenheit, die Probleme unter den mannigfachsten Gesichtspunkten zu betrachten, sie zu klären und ihre Lösung zu fördern, wie auch die gewonnenen Erkenntnisse gegen neu auftauchende Bedenken und Einsprüche sicher zu stellen.

6. Schließlich ist nicht zu verkennen, daß auch die Irrwege des menschlichen Denkens nicht ohne allen Ertrag an richtiger Erkenntnis verlaufen und daß die Geschichte trotz aller Zersplitterung und allen Schwankens der jeweiligen Richtungen das allmähliche Anwachsen und den sicheren Bestand einer Summe unbestreitbarer Wahrheiten kennen lehrt. Es gibt ähnlich wie in Literatur und Kunst so auch in der Philosophie Leistungen, denen das Merkmal der Klassizität anhaftet, die an die Folgezeit ein wertvolles Erbe richtiger Einsichten vermitteln und durch die angewandte Methode vorbildlich bleiben. Sie sind es, welche in Zeiten geistiger Zerfahrenheit Halt und Orientierung gewähren und sich zu Trägern einer organischen Wahrheitsentfaltung eignen. Dieses Merkmal kommt ganz besonders der peripatetischen Philosophie zu, welche von ihrem Urheber her sich der sicheren Grundlage einer gesunden erkenntnistheoretischen Richtung zu erfreuen hat. Sie bezeichnet den Höhepunkt des antiken Denkens. Geläutert und bereichert durch die Gedankenarbeit der vorausgehenden christlichen Ära, erringt sie die Vorherrschaft in der Blütezeit der Scholastik. Durch das Zurückgreifen auf ihre Traditionen wird mitten in dem Hin- und Herwogen zwischen Idealismus und Positivismus im neunzehnten Jahrhundert ein mit der glänzendsten Geistesperiode der Vergangenheit verbindender Zusammenhang wieder hergestellt. In den peripatetischen Überlieferungen ist der Kristallisationskern einer die entlegensten Zeitalter einigenden Kontinuität, einer philosophia perennis, zu erkennen.

V. Abschnitt.

Die philosophischen Disziplinen und ihre Hauptprobleme.

1. Die Metaphysik.

A. Geschichte der Metaphysik nach Name und Inhalt.

1. Metaphysische Untersuchungen wurden in der griechischen Philosophie längst vor Aristoteles angestellt. Als

die ersten Metaphysiker pflegen wir die Eleaten zu bezeichnen. Zu den Metaphysikern zählt der Entdecker des Geistes, Anaxagoras, zu ihnen gehört vornehmlich durch seine Ideenlehre Plato. Aber Aristoteles war der erste, welcher den Gegenstand der Metaphysik bestimmt angab und dadurch ihr Gebiet innerhalb der Gesamtphilosophie abgrenzte. Als ihren Gegenstand nannte er die ersten Ursachen und Gründe, ferner das Seiende als solches. Und der Wissenschaft gab er den Namen „erste Philosophie" *(πρώτη φιλοσοφία)*, „Theologik" *(θεολογική sc. ἐπιστήμη)* und „Philosophie" und „Weisheit" schlechthin. Der Name „erste Philosophie" ist zwar bis in die Neuzeit herein nicht in Vergessenheit gekommen. Er wurde aber doch zurückgedrängt durch eine andere Bezeichnung, zu welcher ein Ordner der aristotelischen Schriften um die Mitte des ersten Jahrhunderts vor Christus, Andronikus von Rhodus, den Anlaß gab. Er setzte auf die nach den physischen Schriften des Aristoteles zusammengestellten und auf die „erste Philosophie" bezüglichen Untersuchungen des Aristoteles die Überschrift *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* ein bibliothekarischer Vermerk, dem alsbald ein völlig fremder Sinn beigelegt, ja der zur bevorzugten Bezeichnung der fraglichen Wissenschaft benützt wurde. Schon der Neuplatoniker Herennius im dritten Jahrhundert n. Chr. bezog *μετὰ τὰ φυσικά* auf die jenseits der Natur und auch des Logos gelegenen neuplatonischen Prinzipien.

2. Nachdem dann der Name Metaphysik (metaphysica als Plural, aber auch als Singular) in Aufnahme gekommen und für eine von Aristoteles selbst stammende Bezeichnung angesehen war, bemühten sich die Peripatetiker, ihm einen den aristotelischen Anschauungen entsprechenden Sinn zu geben. Sie deuteten ihn vom erkenntnistheoretischen und methodologischen Standpunkte aus. So verstand Avicenna und im Anschluß an ihn Dominicus Gundissalinus unter Metaphysik die Wissenschaft von dem, was zwar für unsere Erkenntnis ein Späteres, nach der Erkenntnis der Natur Folgendes ist, der Seinsordnung nach aber als ein

Früheres besteht (Dicitur metaphysica i. e. post physicam, quia ipsa est de eo, quod est post naturam. Haec posteritas non est quantum in se, sed quantum ad nos. Ea enim de quibus inquiritur in illa, per essentiam et per scientiam sunt ante naturam). Deshalb meint Thomas von Aquin, die Metaphysik solle unter den Teilen der Philosophie zuletzt behandelt werden (Summa c. g. I 4). In dem Namen Metaphysik sieht er einen speziellen Hinweis auf die eigenartigen Objekte dieser Wissenschaft, das Sein und was unmittelbar mit ihm zusammenhängt, Objekte, die sich auf dem Wege der Analyse, beim Fortschritt vom minder Allgemeinen zum Allgemeinen schließlich herausstellen. Er nennt diese Objekte transphysica (In Metaph., Prooem.). Damit kennzeichnet er die Metaphysik als Wissenschaft, welche das Wirkliche unter den allgemeinsten Gesichtspunkten ins Auge faßt. Erste Philosophie heißt sie nach ihm, weil sie die ersten Ursachen der Dinge erforscht, und Theologie, weil sie Gott und die getrennten, materiefreien Substanzen zum Gegenstande hat.

3. Es mag hier gleich bemerkt werden, daß die Metaphysik als natürliche Theologie in der Zeit der Hochscholastik durch die ungemein fruchtbare Spekulation der Väterzeit und die sich daran anschließende sichtende, reflektierende und systematisierende Arbeit des vorausliegenden Mittelalters eine gewaltige stoffliche Bereicherung und inhaltliche Klärung erfahren hatte gegenüber den wenigen fragmentarischen Andeutungen, welche Aristoteles in seiner Metaphysik über die Gottheit zu bieten vermochte. Doch kam es im dreizehnten Jahrhundert noch nicht dazu, dieses reichangewachsene metaphysische Material in einem einheitlichen und selbständigen Systeme zusammenzufassen. Durch die eigentümliche Arbeitsweise der Zeit wurde es gleichsam in zwei verschiedenen Rinnsalen fortgeleitet, sofern die Männer der Hochscholastik einmal die Metaphysik im engen Anschluß an die kurz erst wieder bekannt gewordene aristotelische Metaphysik in der Form von Kommentaren behandelten, dann aber den neuen theologischen

Stoff den großen theologischen Enzyklopädien der Zeit, den Sentenzensammlungen und Summen, eingliederten. Die Summe des auf verschiedenen Wegen durch die vorausgehende christliche Spekulation erarbeiteten metaphysischen Materials zog in der Nachblüte der Scholastik Franz Suarez (1548—1617). In dem monumentalen Werke seiner 54 Disputationes metaphysicae universam doctrinam XII librorum Aristotelis comprehendentes (1597) baut er ein einheitliches und selbständiges System der Metaphysik aus.

4. Schon in der Spätscholastik war eine Wendung im Verhältnisse zur Metaphysik eingetreten. Für den mit dem Empirismus verwandten Nominalismus eines Durandus von St. Pourçain und Wilhelm von Occam verlor die Erkenntnis der transzendenten Objekte ihre Sicherheit. Für die Mystik mit ihrem Bestreben einer unmittelbaren Verbindung mit der Gottheit besaß das gesetzmäßige diskursive Denken nicht mehr die alte Bedeutung. In den Bahnen des mittelalterlichen Nominalismus wandelnd suchte Baco von Verulam, der Hauptbegründer des neuzeitlichen Empirismus, in seiner Instauratio magna scientiarum die Philosophie zu reformieren. Seine Einteilung der Philosophie nach den Objekten Gott, Natur, Mensch veranlaßt ihn zu einer Teilung der alten Metaphysik. Philosophia prima ist ihm die Behandlung von allgemeinsten Erkenntnissen, die in allen Wissenschaften Verwendung finden. Sie steht über den philosophischen Detailgebieten. „Natürliche Theologie" ist die Lehre von Gott. Allein Gott und die geistige Seele betrachtet er mehr als ein Objekt der positiven Theologie denn der philosophischen Forschung. Metaphysik nennt er endlich ein spezielles Gebiet der spekulativen Naturphilosophie, sich beziehend auf das Formal- und Zweckursächliche, das in der älteren Philosophie in mangelhafter Weise zur Untersuchung gekommen sei.

5. In einer seiner philosophischen Hauptschriften, den Meditationes de prima philosophia, bezieht sich Descartes, wie er schon im Titel bekundet, auf die Meta-

physik. In verschiedenen auf metaphysischem Gebiete belangreichen Punkten bekennt sich hier Descartes zu Anschauungen, die von der herkömmlichen Metaphysik abweichen. Aber wichtiger wurde für die ferneren Geschicke der Metaphysik, daß er in erkenntnistheoretischem Interesse an seine metaphysischen Untersuchungen herantretend für das Hauptobjekt der Metaphysik, Gott, eine nicht zuletzt von Erfahrung ausgehende Erkenntnis, sondern einen angeborenen Begriff annehmen zu müssen glaubte und daß er überhaupt die Gewißheit der philosophischen Erkenntnis auf das Selbstbewußtsein gründete. Dadurch gab er den ersten Anstoß zur Einführung des Rationalismus in das metaphysische Gebiet. Seine systematische Formulierung fand dieser Rationalismus durch Chr. Wolff.

Die alte peripatetische Philosophie hatte sich zu dem Grundsatze bekannt, daß alle menschliche Erkenntnis in irgendeiner Weise ihren Ausgangspunkt von der Erfahrung nehme, daß es somit keine von der Erfahrung völlig unabhängige Erkenntnis gebe. Das Erfahrungsmäßige wurde als das der Ordnung des Seins nach Spätere angesehen, so die Wirkung im Verhältnis zur Ursache, die Erscheinung im Verhältnis zum Wesen, für unsere Erkenntnis aber als das Frühere. Durch Chr. Wolff kommt eine neue Terminologie auf. Er unterscheidet eine Erkenntnis a priori und a posteriori. Letztere ist empirisch, die erstere unabhängig von der Erfahrung, rational. Demgemäß unterscheidet Wolff auch empirische und rationale Disziplinen in der Philosophie. Aufgabe der letzteren ist es — und hieher gehört in erster Linie die Metaphysik — aus apriorischen Prinzipien ihren ganzen Inhalt in deduktiver Weise abzuleiten.

6. Diese der Vorzeit völlig fremde Auffassung von der Aufgabe der Metaphysik machte sich Kant zu eigen. Schon im Begriff der Metaphysik liege es, so meint er, daß sie nicht empirisch sein könne. Metaphysische Erkenntnis könne niemals aus der Erfahrung genommen sein, „denn es solle ja nicht physische, sondern eben metaphysische, d. h.

jenseits der Erfahrung liegende Erkenntnis sein". Demnach kann bei ihr weder die äußere Erfahrung als die Quelle der Physik noch die innere als die Quelle der empirischen Psychologie zugrunde liegen. „Sie ist Erkenntnis a priori, Erkenntnis aus reinem Verstand und reiner Vernunft." So gewinnt der Begriff Metaphysik bei Kant neben seiner bisherigen, aus der Beziehung auf das Objekt hergeleiteten, eine neue noetische Bedeutung. Metaphysik ist apriorische Erkenntnis, „reine Philosophie". Sie würde das eigentliche System der Philosophie ausmachen, das nun bei Kant allerdings nicht zur Ausführung kam. Und es erklärt sich so, wie der Begriff der Metaphysik bei Kant nunmehr Anwendungen erfährt, die der Vorzeit völlig fremd waren (Metaphysik der Natur, Metaphysik der Sitten). Was nun aber die Objekte der Metaphysik nämlich Gott, Welt, Seele betrifft, auf welche die apriorischen Vernunftideen weisen, so können sie, da sie nicht Gegenstände möglicher Erfahrung sind, auf theoretischem Wege nicht erkannt werden. Wohl aber müssen sie als Postulate der praktischen Vernunft vorausgesetzt werden. Sie sind demnach nicht Gegenstände des Erkennens, sondern des „Denkens", nicht so fast Gegenstände der Wissenschaft als des Glaubens.

7. Der an Kant anknüpfende deutsche Idealismus ließ sich indes durch dessen Kritizismus nicht beirren. Mit Verzicht auf alle Erfahrung suchten ein Fichte, Schelling und Hegel nicht nur die metaphysischen Erkenntnisse, sondern den gesamten philosophischen Erkenntnisinhalt rein apriorisch zu demonstrieren. Gerade die deutschen Idealisten waren es, welche ihre ganzen Systeme im Sinne der „rationalen" Disziplinen Wolffs und einer von Kant dem gesamten Dogmatismus unterschobenen apriorischen Metaphysik konstruierten. Sie trugen durch die Künstlichkeit, Willkür und Erfolglosigkeit ihres Unternehmens die Schuld daran, daß die Metaphysik in der Folge in weiten Kreisen „als eine wahre Ausgeburt raffinierter Grübelei, als etwas Geistzermarterndes, Hirnverdrehendes" (Volkelt) angesehen und verachtet wurde.

8. Diese Stimmung ebnete dem Empirismus und Positivismus die Wege und ließ es noch spät im neunzehnten Jahrhundert namentlich in Kreisen der Naturforscher als ausgemachte Wahrheit erscheinen, „daß es mit den philosophischen Systemen und insonderheit mit der Metaphysik ein für allemal vorbei sei". Während aber die positivistische Philosophie dem Agnostizismus das Wort redete, begaben sich zahlreiche Naturforscher (E. Häckel, W. Ostwald, E. Mach u. a.) selbst auf das philosophische Gebiet in dem Bemühen, von ihrem Standpunkte aus die Welt als Ganzes zu erklären, und lieferten den Beweis, daß die Wissenschaft auf eine einheitliche und abschließende Auffassung und Deutung der Wirklichkeit nicht endgültig zu verzichten vermag. „Darum," so meint Wundt, „wenn die Metaphysik als philosophische Wissenschaft verschwände, als Metaphysik der positiven Wissenschaften würde sie fortleben."

9. Unterdessen hatte die innerphilosophische Entwicklung selbst dazu geführt, nach dem Niedergang des deutschen Idealismus als einer aprioristischen Welterklärung andere Grundlagen der Philosophie aufzusuchen und zu diesem Zwecke teilweise an älteren Richtungen (Kant, Leibniz, Descartes) anzuknüpfen. Am bedeutungsvollsten wurde für die Metaphysik das Zurückgehen auf die Schule und die peripatetische Philosophie. Historische und historisch-kritische Studien in den romanischen Ländern (J. Balmes, Zigliara, Liberatore), in Deutschland (K. Werner, A. Stöckl, J. Kleutgen, A. Trendelenburg, F. Brentano, G. v. Hertling, Cl. Baeumker, M. Glossner, O. Willmann u. a.), in Belgien (Löwener Schule), stellten Entwicklung und Inhalt der alten metaphysischen Probleme an den Tag und regten zu einer erneuten zeitgemäßen Behandlung derselben, die stets zum wesentlichen Bestande aller Philosophie gehören werden, an.

B. Einteilung der Metaphysik.

10. Die aristotelische Metaphysik verrät in der uns vor-

liegenden Gestalt keine systematische Gliederung, wenn auch gewisse Gesichtspunkte als für die Behandlung maßgebend deutlich hervortreten, so die Kritik früherer Systeme, die Untersuchung des Verhältnisses vom Einzelnen und Allgemeinen, der Stoff- und Formursache, der Bewegung und des ersten Bewegers. Die hier befolgte Anordnung des Stoffes wurde zufolge der hauptsächlich kommentatorischen Behandlung der Metaphysik in den Schulen des Mittelalters fast ausnahmslos beibehalten. Erst Franz Suarez geht in seinen Disputationes metaphysicae von der kommentatorischen Behandlung zum Ausbau eines logisch gegliederten Systems der Metaphysik über. Hier bestimmt er zuerst das Wesen der Metaphysik; die weiteren Themate sind der Begriff des Seienden, die Transzendentalien, die Ursachen des Seienden, die erste Ursache, das unendliche und endliche Sein, Dasein und Wesen des ersten ungeschaffenen Seins, die Kategorien des Geschöpflichen. Bald darauf nimmt Francis Bacon eine Scheidung des Stoffes vor, die für die Folgezeit von Bedeutung wurde. Bei ihm selbst läuft freilich die Metaphysik Gefahr, ihren einheitlichen Charakter zu verlieren. Gleich den mittelalterlichen Scholastikern sieht er in den hergebrachten Namen der Disziplin Hinweise auf ihr eigentümliche Gegenstände. Was er „Erste Philosophie" (philosophia prima) nennt, ist jene Disziplin, für welche der Kartesianer Joh. Clauberg († 1665) in der Folge den Namen „Ontosophie" erfindet.

11. Von tiefergehendem Einfluß wurde später die Einteilung Chr. Wolffs. Als ersten und allgemeinen Teil der Metaphysik nennt er die Ontologie oder erste Philosophie und fügt ihr als spezielle metaphysische Disziplinen an die Kosmologie, die rationale Psychologie und die natürliche Theologie. Diese Einteilung fand in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts in weiten Kreisen Aufnahme, auch in jenen, die im übrigen noch nach der Weise der alten Schule lehrten. Sie wurde neuerdings zur Geltung gebracht bei dem Zurückgreifen auf die älteren Schultraditionen nach dem Zusammenbruch des Idealismus in Deutschland. In ihr

gelangen die beiden schon bei dem Begründer der Metaphysik konstatierbaren Gesichtspunkte dieser Disziplin als einer Wissenschaft von den allgemeinsten Bestimmungen des Wirklichen und von der Gesamtheit des Wirklichen zu einer systematischen Scheidung.

12. In dieser Scheidung liegt ein Hinweis auf zwei nicht völlig gleichartige Aufgaben der Metaphysik in ihrer geschichtlich überlieferten Form. Eine Trennung ist insofern versucht worden, als die Behandlung der allgemeinsten Begriffe dem Gebiete der Logik zugeteilt wurde. Den eigentlichen Abschluß findet ein jedes philosophische System, das durch seine erkenntnistheoretischen Prinzipien metaphysische Erwägungen überhaupt zuläßt, in der Metaphysik als Wissenschaft von dem Weltganzen und seinen letzten Voraussetzungen, also in der Gestaltung einer Weltansicht. Hier nun scheint die Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie der Metaphysik eine neue erweiterte Aufgabe zu stellen. Das christliche Mittelalter besaß eine einheitliche Weltansicht. Auch die Begründer der neuzeitlichen Philosophie waren sich eines Unterschiedes in Weltanschauungsfragen noch kaum bewußt. Aber der sich steigernde religiöse Rationalismus wie auch die in ihren letzten Konsequenzen immer weiter voneinander abführenden rein philosophischen Standpunkte brachten den Unterschied der Weltansichten stets lebhafter zum Bewußtsein. Es kam hinzu die historisch-kritische Denkrichtung des vorigen Jahrhunderts, Umstände, welche gebieten, in der Metaphysik nicht einfachhin eine Weltanschauung zu formulieren, sondern auch gegenüber den mannigfaltigen bestehenden Weltansichten kritisch Stellung zu nehmen. Dadurch gewinnt die Metaphysik als Wissenschaft vom Weltganzen zugleich den Charakter einer Weltanschauungslehre.

C. Ontologie.

13. Indem Ontologie oder Lehre vom Seienden als solchem und Metaphysik als Weltansicht voneinander unterschieden werden, könnte es scheinen, als ob die allgemeine Seinslehre unabhängig und unbeeinflußt von jeder

Weltansicht behandelt werden könnte. Tatsächlich bekundet indes, von allem anderen abgesehen, bereits die Auswahl des in Betracht gezogenen Begriffsmaterials von jeher auch eine bestimmte Stellungnahme in Weltanschauungsfragen. Auf eine solche weist beispielsweise die Behandlung der sogenannten Transzendentalien, die in der traditionellen Ontologie ihre Stelle haben. Nicht minder ist implicite und keimhaft in der festgehaltenen Bedeutung des Substanzbegriffs, in den aufgeführten Arten des Werdens wie auch seiner Ursachen und dgl. eine bestimmte Weltauffassung beschlossen. Indes ist es nicht die Aufgabe der Ontologie, den weittragenden Konsequenzen der von ihr festgestellten Begriffe nachzugehen, sondern diese letzteren zum Aufbau einer Weltanschauung einfach bereitzustellen.

14. Da die Ontologie die allgemeinsten auf die Wirklichkeit bezüglichen Begriffe und die mit ihrem Inhalte unmittelbar gegebenen Wahrheiten zum Gegenstande hat, so richtet sich ihr Augenmerk zuerst auf den des Seins, dann den des Werdens. Beide lassen ihrer Natur nach eine Zurückführung auf noch allgemeinere Begriffe und darum eine eigentliche Definition nicht zu. Der Begriff Sein im Sinne von Wesen bezeichnet die an sich verschiedenen und individuell bestimmten Dinge nur mehr mit dem allen gemeinsamen und unbestimmtesten Merkmal des Etwas. Er ist Ausdruck des Gegenstandsbewußtseins. Der Begriff Sein im Sinne von Dasein oder Existenz negiert das Nichtsein und das bloße Gedachtsein. Die von alters her bestehende Neigung, auch den bloßen Gedankendingen (entia rationis) eine der objektiven und vollendeten Wirklichkeit gleichkommende Bewertung angedeihen zu lassen, gebietet den Geltungsbereich des Seins als eines Wirklichen (ens reale) genauer zu umschreiben. Die realistische Denkweise Platos und seiner Schule veranlaßt zu der Frage, ob das Allgemeine als solches bereits Realität besitze. Aristoteles, der diesen extremen Realismus bekämpft, glaubt selbst doch dem Möglichen, als der unerläßlichen Voraussetzung dessen, was wirklich werden soll, eine Art Wirklichkeit zuschreiben

zu sollen. Sogar vom eigentlichen Nichtsein wollte, wie die dialektische Methode Hegels lehrt, eine Gleichstellung mit dem Sein behauptet werden. Indes wichtiger als die Abwehr dieser versuchten Identifizierung ist gegenüber dem Begriff des Nichtseins der Hinweis auf die mehrfache Bedeutung, welche der Begriff des Nichtseins als Negation des Daseins und einer bestimmten Art oder Eigenschaft des Wirklichen besitzt.

15. Vom Sein (= Wesen, Etwas) erkannte Aristoteles, daß es in verschiedenem Sinne ausgesagt werde (τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς). Den Aussageweisen (κατηγορίαι) dachte er die Arten des wirklichen Seins entsprechend. Als die Hauptarten des Seins bestimmte er οὐσία und συμβεβηκός, Substanz und Akzidens. Alles, was wirklich ist, ist demnach entweder von substanzieller, selbständiger oder von akzidenteller, eigenschaftlicher, inhärenter Art. Von dieser Auffassung der Kategorien, insbesondere jener der Substanz, weichen die neuzeitlichen Richtungen des Rationalismus, Idealismus und Empirismus ab, indem sie die Berechtigung des Substanzbegriffes leugneten (Empirismus), seine Geltung einschränkten (substantielles = absolutes Sein) oder wenigstens seine auf die objektive Welt gehende Verwendung verwehrten (Rationalismus, Idealismus). In der Stellungnahme zu diesen neuzeitlichen Tendenzen erwachsen der Metaphysik als Ontologie neue Aufgaben. Weitere Arten des wirklichen Seins, welche die Ontologie in ihrer herkömmlichen Gestalt zu behandeln pflegt, beziehen sich auf die Unterschiede des bedingten und absoluten, des zufälligen und notwendigen, des endlichen und unendlichen Seins.

16. Indes bereits vor allen Unterschieden des Wirklichen, also auch vor den Kategorien reiht die traditionelle Ontologie eine Anzahl von Begriffen ein, die sie als allgemeinste Bestimmungen des Wirklichen (passiones entis) bezeichnet und insofern mit dem Begriffe des Seins selbst auf gleiche Stufe stellen möchte, wenn sie auch anerkennt, daß diese Begriffe nicht durch einfache Auffassung des Wirklichen gewonnen werden, sondern dem beziehungsetzenden

Denken entspringen. Es sind die Begriffe des Einen, Wahren und Guten, welchen zuweilen auch der des Schönen angeschlossen wird. Als metaphysischen Begriff hatte Aristoteles nur den des Einen gelten lassen, während er vom Wahren und Guten meint, daß sie nicht in den Dingen, sondern nur im Verstande sich finden. Die Dinge selbst können aber tatsächlich als wahr und gut bezeichnet werden wegen ihrer möglichen Beziehung zum Verstande und Willen, sofern sie erkennbar und erstrebenswert sind. Sie sind zuletzt deshalb wahr und gut, weil sie nach der theistischen Weltauffassung von der ersten intelligenten Ursache erkannt und gewollt sind.

17. Der Begriff des Werdens wird, da er eine eigentliche Definition nicht zuläßt, meist veranschaulicht durch die mindeste, aber trotzdem augenfälligste Art des Werdens, die örtliche Bewegung (κίνησις). Werden ist demnach der Übergang von einem Ausgangspunkt zu einem Endpunkt. Den mannigfaltigen Änderungen an dem Bestehenden, einschließlich der Umwandlung, des Vergehens und Entstehens materieller Substanzen, kommt nur die Bedeutung eines relativen Werdens zu. Als absolutes Werden muß jenes bezeichnet werden, dem ein völlig Neues sein Dasein verdankt, so zwar, daß es wie das rein Geistige aus einem Stoffe nicht gestaltbar ist oder in seinem Ursprung eines präexistierenden Stoffes entbehrte. Jedes Werden und Geschehen kann sich nur vollziehen auf Grund eines vorhandenen Seins, einer Ursache. Die Ontologie hat den Charakter der Ätiologie, wo sie den Begriff und die sämtlichen Arten des Ursächlichen entwickelt, ohne welche die Gesamtheit des Seins und seiner mannigfachen Veränderungen und Erscheinungsweisen nicht erklärt werden kann.

D. Die Metaphysik als Wissenschaft vom Wirklichen in seiner Gesamtheit und Einheit. (Die Weltansichten.)

18. Die prinzipiellste und umfassendste und ihrer Natur nach abschließende Aufgabe, welche sich die Philosophie von jeher gestellt sah, bezieht sich nicht mehr auf ein einzelnes

Gebiet und eine besondere Erscheinung des Wirklichen, sondern auf dessen Gesamtheit, soweit sie unser Denken zu erreichen vermag, und auf ihre Einheit. Was ist die Welt? Welches ist der Grund ihres Bestandes? Hat sie Sinn und Bedeutung und worin gipfelt ihre Bestimmung? Diese Fragen drängen sich jedem reflektierenden Geiste auf. Die nächstliegenden Ziele des Lebens mögen das Schaffen und Sinnen des Einzelnen noch so sehr in Anspruch nehmen, jene Fragen tauchen an einem ferneren Horizonte stets aufs neue in ihrer überwältigenden Größe auf. Und nicht nur ein theoretisches Interesse erzwingt ihre Beachtung und Prüfung, sondern in gleichem Maße auch ein Bedürfnis des Gemütes.

19. Die aus der Beschäftigung mit jenen Fragen entspringenden Ergebnisse und Überzeugungen pflegen wir Weltansicht, Weltanschauung zu nennen. Die Bezeichnung war vielleicht ursprünglich von der Absicht eingegeben, das Schwankende, Vielgestaltige und rein Individuelle bestimmt hervorzuheben, das sich mit derartigen Lösungsversuchen allzu leicht verbindet, und das nicht nur den zufälligen Bemühungen einzelner, sondern auch ernstem Nachsinnen philosophischer Schulen und Richtungen gegenüber den festgegründeten Dogmen des Christentums anhaftet. Indes darf die Tatsache nicht verkannt werden, daß der Anspruch der Philosophie auf Wahrheitserkenntnis sich folgerichtig auch auf ihre letzten und abschließenden Ergebnisse erstreckt und daß demnach Weltansicht nichts anderes sein will als eine endgültige und einheitliche Deutung oder Erklärung der Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit. Durch diese Erklärung sollen Ursprung und Bestand, Vielgestaltigkeit und Einheit, Harmonie und Gegensätze der Welt verständlich werden. In ihr sollen die letzten Fragen, deren Beantwortung von den philosophischen Einzelgebieten aus nicht möglich ist, ihre endgiltige Lösung finden.

20. Aus der verschiedenen Betrachtungs- und Erklärungsweise des Wirklichen in seiner Gesamtheit entspringt die Verschiedenheit der Weltansichten. Jene Betrachtungsweisen können sich beziehen auf die Natur des Wirklichen, auf die

in der Weltgestaltung und im Weltgeschehen ausschlaggebenden Ursachen, auf das Verhältnis der Welt und ihres letzten Grundes, auf die Art dieses Grundes selbst. Darnach unterscheiden sich, um wenigstens einige der signifikantesten Weltansichten namhaft zu machen, der Materialismus und Spiritualismus, die mechanische und teleologische Welterklärung, die Immanenz- und Transzendenzlehre, der Monismus und Dualismus, der Theismus, Pantheismus und Atheismus. Diese Richtungen schließen sich aber nicht sämtlich gegenseitig aus, sondern bilden teilweise nur verschiedene Denominationen einer und derselben Grundansicht. So verbindet sich mit der materialistischen Voraussetzung, daß alles Wirkliche stofflicher Art sei, folgerichtig die Beschränkung auf eine Art des Ursächlichen, nämlich auf die wirkenden Ursachen, mit Ausschluß des Zweckursächlichen. Der Materialismus ist demnach mechanische Welterklärung. Er macht als durchgeführte Einheitslehre in erster Linie Anspruch auf den Vorzug der monistischen Welterklärung. Da er mit dem Gedanken an ein von der Materie verschiedenes geistiges Sein selbstverständlich auch den anderen an ein von der Welt verschiedenes göttliches Sein ablehnt, ist er ausgesprochener Atheismus. Demnach lassen sich die angeführten Weltansichten auf umfassendere Kategorien zurückführen. Und da sich die verschiedenen Weltansichten in ihrer tiefsten Wurzel nach der Bestimmung des letzten Weltgrundes zur Welt, nach dessen Immanenz oder Transzendenz, voneinander trennen, so empfehlen sich als solche Kategorien die monistische und dualistische Weltansicht.

21. Die bemerkenswertesten Arten monistischer Weltansicht sind der Materialismus, der Spiritualismus und der Pantheismus. — Der materialistische Monismus tritt zuerst auf bei Leukipp und Demokrit, nach welchen als die Grundvoraussetzungen des Wirklichen die Atome und der leere Raum bestehen. Alle Erscheinungen der Außenwelt und des seelischen Lebens sollen sich lediglich aus Bewegungsvorgängen der Atome erklären. Diesen atomi-

stischen oder mechanistischen Monismus machte sich später auch Epikur zu eigen. Erst spät fand der Materialismus in der christlichen Ära eine Erneuerung, nämlich im achtzehnten Jahrhundert durch die französischen Enzyklopädisten de Lamettrie, Helvetius, v. Holbach u. a. und im neunzehnten Jahrhundert durch L. Feuerbach und eine Reihe philosophierender Naturforscher wie K. Vogt, L. Büchner, F. Moleschott. Diese setzen an Stelle des atomistischen den dynamischen Materialismus, indem sie die Materie ursprünglich mit Kräften ausgestattet sein lassen. Aus den körperlichen Elementen, die sie mit ihren Kräften und ihrer Bewegung als ewig, und den Naturgesetzen, die sie als absolut notwendig denken, erklären sie mit Hilfe des Entwicklungsgedankens die kosmischen Systeme einschließlich unseres Sonnensystems und der Erde. Auf ihr entstand von selbst und ohne das Dazutun einer höheren Macht aus anorganischen Voraussetzungen die Urform des lebenden Organismus als der Ausgangspunkt aller bestehenden Arten von Lebewesen im Pflanzen- und Tierreich. Aus der ihm am nächsten verwandten Spezies des Tierreichs entstammt auch der Mensch in der Eigenart seines Wesens und seelischen Lebens. E. Häckel, der Vorkämpfer der materialistischen Entwicklungslehre für das Gebiet des Organischen, sucht die Kluft zwischen der leblosen und lebenden Welt zu überbrücken durch den hylozoistischen Monismus, gemäß welchem der Materie als solcher Leben und seelische Vorgänge, wie Empfindung und Streben, Lust- und Unlustgefühle zukommen sollen.

22. Nach dem materialistischen Monismus ist also die Materie das ursprüngliche und allumfassende Sein. Wie sie alles ist, so leistet sie auch alles und läßt alles aus sich hervorgehen. Was wird und geschieht, kann nicht werden und geschehen als die Verwirklichung von Ideen und Absichten, sondern lediglich durch Spiel und Gunst des Zufalls. Es gibt keine Teleologie, weil ursprünglich keinen die Materie überragenden, beherrschenden und ordnenden Geist. Allein unerklärlich bleibt bei diesen Grundvoraussetzungen der

Mensch, dessen Denken und Wollen ein einfaches und daher immaterielles seelisches Prinzip verraten. Das bestehende Sittengesetz und ihm entsprechend die durch das Bewußtsein garantierte Freiheit des Menschen bilden entscheidende Instanzen gegen die vom materialistischen Standpunkte aus allein folgerichtige, auch den Menschen beherrschende Notwendigkeit. Im Widerspruche mit der Erfahrung und den Gesetzen der Logik sucht sodann die hylozoistische Denkweise die wesentlichen Unterschiede des Lebenden und Lebloseu, des Organischen und Anorganischen auszulöschen. Daß die Urform des Lebens durch Urzeugung entstanden sein soll, ist eine Behauptung, keine Erklärung. Undenkbar ist ferner, daß die durch keine einigende Macht zusammengehaltenen stofflichen Urelemente sich von selbst in jener Richtung der Bewegung hineingefunden haben sollen, daß daraus die konstante kosmische Ordnung wurde. Die in ihrer Wirksamkeit aufeinander angewiesenen Urelemente können sich ihre Natur nicht selbst gegeben haben; die durch empirisiche Forschung festgestellten Naturgesetze, welche im Unterschiede von den allgemeinsten Seinsgesetzen sich als kontingent erweisen, können nicht ewig sein. Der ganze in zeitlicher Abfolge sich entwickelnde Weltprozeß fordert einen Anfang und damit ein transzendentes Sein als Ursache.

23. Der Spiritualismus ist ein Erzeugnis der Neuzeit. In der Form der Monadenlehre des L e i b n i z, der auch das Körperliche aus einfachen, seelischen Elementen bestehen läßt, wie auch in der Form des auf dem noetischen Gebiete entstandenen akosmistischen Idealismus B e r k e l e y s, der nur Geister und deren innere Vorgänge als wirklich denkt, verbindet er sich mit der dualistischen Weltauffassung der traditionellen Philosophie. Erst im neunzehnten Jahrhundert nimmt der Spiritualismus die Gestalt des Monismus in dem Sinne an, daß er von einem einheitlichen Lebensprinzip die Gesamtheit des Wirklichen durchdrungen sein läßt. Dabei erkennt er dem Willen den Primat zu gegenüber dem Intellekte. Diesen spiritualistischen Monismus vertritt A. S c h o p e n h a u e r in seinem Hauptwerk „Die Welt als Wille und

Vorstellung". Er betrachtet sein Weltprinzip, einen blinden Urwillen, als die Synthese der Naturkräfte, des tierischen Strebens und des bewußten menschlichen Wollens. E. von Hartmann setzt an Stelle des blinden Urwillens das Unbewußte, in welchem er mit dem vernunftlosen Willen die logische Vorstellung verbunden sein läßt. Als panpsychistischen oder synechologischen Spiritualismus bezeichnet man die Ansicht des Begründers der Psychophysik, G. Th. Fechner, welcher unsere Erde, die einzelnen kosmischen Systeme und das Weltganze nach der Analogie eines beseelten Organismus denkt. Das Lebensprinzip des umfassenden Organismus schließt jedesmal die Lebensprinzipien der Teilorganismen in sich. Auch F. Paulsen, H. Höffding, W. Wundt sind zu den Spiritualisten zu zählen. Nach dem letzteren ist analog unserem eigenen Sein die letzte Einheit der Naturwissenschaft, das Atom, und die Welteinheit oder der Gesamtorganismus zu denken. Ihr Wesen besteht in Willensakten.

24. Die dem Spiritualismus eigentümliche qualitative Vereinheitlichung alles Seins muß notwendig zu einer Verkennung der Eigenart des Geistigen selbst führen. In der Tat bedeutet es eine Preisgabe des Geistigen, wenn das ihm eigentümliche Wollen, als das Anstreben eines geistig Erkannten, auch den Naturdingen zugeschrieben wird. Dem Willen die Stelle des Ersten und Absoluten anzuweisen, widerspricht den denkbaren Kategorien des Wirklichen. Endlich scheitert die Voraussetzung eines einzigen psychischen Prinzips der Wirklichkeit, an dem auch die Lebensprinzipien aller Einzelorganismen schließlich haften würden, an der Substantialität und Individualität der Weltdinge und, was den Menschen betrifft, an der Tatsache des Selbstbewußtseins und dem Gefühl der Verantwortlichkeit.

25. Eine monistische Weltauffassung ist auch der Pantheismus. Er hält im Gegensatze zum Materialismus an dem Begriffe der Gottheit fest, bleibt aber insofern Monismus, als er in dem Bemühen, dem einzigartigen und unendlichen göttlichen Sein gerecht zu werden, der Welt ihre

Selbständigkeit benimmt oder sie als Erzeugnis der Gottheit in eine solche Beziehung zu ihr bringt, daß von einer eigentlichen Transzendenz Gottes ebenso wenig die Rede sein kann als von einer substantiell von ihm verschiedenen Schöpfung. In seiner statischen Form betrachtet der Pantheismus die Gottheit als das eine Sein oder als die eine Substanz alles Wirklichen. So stellen die Eleaten dem durch die Gottheit repräsentierten wahrhaften, einzigen und unveränderlichen Sein die Vielheit und den Wechsel der Einzeldinge als bloßen Schein gegenüber. Für B. Spinoza gibt es nur ein einziges selbständiges Sein, die Gottheit. Dieser einen Substanz haften an als Attribute die die Körperwelt umfassende Ausdehnung und das die geistigen Wesen umschließende Denken. Die körperlichen und geistigen Einzelwesen dürfen nur als Modi des einen göttlichen Wesens aufgefaßt werden. — In der Form einer Entwicklungslehre stellt der Pantheismus die Gottheit in den Fluß des Werdens hinein. Als Ausgangspunkt des Werdeprozesses faßt er dann entweder die von Ewigkeit her vollendete Fülle des göttlichen Seins ins Auge, das als überströmende Quelle aller Geister und Seelen und schließlich der Körperwelt zu betrachten ist, oder er denkt als Erstes und Ursprüngliches einen Unvollkommenheitszustand, aus dem sich in aufsteigender Linie die Körper- und Geisteswelt und schließlich die Gottheit herausstellt. Jenes ist die emanatistische, dieses die evolutionistische Form des Pantheismus. Dem Emanatismus sind beizuzählen verschiedene orientalische Religionssysteme wie der Brahmanismus und Parsismus und von philosophischen Richtungen jene des Neuplatonismus. So sehr auch der letztere den obersten Grund alles Seins mit Plotin und Porphyrius als das Eine (ἕν), mit Jamblichus als ein durchaus Unaussprechliches oder mit Proklus als Einheit (ἑνάς) über die Materie und die ganze veränderliche Welt emporrückt und von ihr entfernt, so besteht schließlich doch ein ununterbrochener Zusammenhang zwischen dem ersten Prinzip und seinen letzten Ausflüssen. — Dem Evolutionismus gehören an die idealistischen Systeme von Schelling und Hegel. Nach

jenem ist das Erste und Absolute die Identität oder Indifferenz aus Natur und Geist. Diese beiden gehen aus dem Absoluten als gegensätzliche Pole hervor, um sich stufenweise zu der ihnen möglichen Vollendung zu entwickeln. Nach Hegel besteht als Erstes und Ansichseiendes der bloße Gedanke, der durch Selbstentfaltung aus sich zur Natur als dem Außersichseienden und schließlich zum Geist als dem Beisichseienden emporführt.

26. Gegen die statische Form des pantheistischen Monismus erheben sich als entscheidende Einwände die von einer Vielheit des Seienden zeugende Individualität und Substantialität der Dinge, die anbetrachts des Selbstbewußtseins nicht in Abrede gestellt werden kann, ohne dem törichtesten Solipsismus Folge zu geben. Völlige Willkür bedeutet es sodann, wenn Spinoza den Begriff der Substanz, zu dessen Bildung die erfahrbare Welt veranlaßt, auf den nicht erfahrbaren Weltgrund einschränkt. Die Entwicklungslehre endlich in ihrer zweifachen Gestalt als Emanatismus und Evolutionismus kann nicht von einem wahrhaft Ersten, Absoluten, Unbedingten reden, wenn sie es selbst vom Entwicklungsprozesse umfaßt sein läßt. Denn alle zu zeitlichen Resultaten führende Entwicklung weist auf einen Anfang und damit auf eine außer ihr stehende Ursache.

27. Das Unrichtige und Unzureichende der monistischen Welterklärung, ihre Widersprüche und unannehmbaren Konsequenzen vermeidet die theistisch-dualistische Weltansicht. Sie ist Theismus, sofern sie den Gedanken an die Persönlichkeit Gottes allein in einwandfreier Weise zur Anerkennung kommen läßt. Sie ist Transzendenzlehre und Dualismus, sofern sie Gott jenseits der Welt und durchaus unabhängig von ihr bestehend denkt, so daß zwischen der Weltursache und der Welt, zwischen dem unbedingten Sein Gottes und dem abhängigen der Welt ein wesentlicher und substantieller Unterschied besteht. Sie ist Idealismus und teleologische Weltansicht, sofern die Welt nicht dem Zufall und mechanisch wirkenden Ursachen, sondern einer denkenden

und wollenden ersten Ursache ihren Ursprung verdankt. Demnach stellen die Weltdinge die Verwirklichung göttlicher Ideen dar, und offenbart sich in der Welt im großen und einzelnen Ordnung, Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit. Sie ist als kausaler Monismus die allein wahre Einheitslehre, denn während der Materialismus, der den Namen des Monismus für sich am vordringlichsten in Anspruch nimmt, in den letzten Bestandteilen des Körperlichen ein zwar gleichartiges, aber in sich vielfältiges Sein (Pluralismus) als die Grundvoraussetzung der Welt betrachtet, führt der Theismus die Welt in Wahrheit auf eine einzige, und zwar einfache Ursache, weil auf ein geistiges und persönliches Wesen zurück.

28. Die Vorstufen der theistischen Weltansicht liegen in der griechischen Philosophie. Und zwar wird sie erstmals formuliert durch Anaxagoras, den Entdecker des Geistes (νοῦς). Im Geiste als dem „feinsten und reinsten aller Dinge" stellt er der Materie als dem Zusammengesetzten ein einfaches, denkendes und ordnendes Prinzip entgegen, von dem die Weltbewegung ausgeht. Sokrates, der die Lehre des Anaxagoras kennt, läßt den weltordnenden Geist ähnlich wie die Seele dem Menschen der Welt innewohnen. Dieser Geist ist zwar an sich unsichtbar, aber in seinen Wirkungen zu erkennen. Von seiner Weisheit und Güte stammt alle Zweckmäßigkeit in der Welt. Er ist es, der am Anfang auch die Menschen schuf. Die Weltansicht Platos hängt aufs engste mit seiner Ideenlehre zusammen. In den Ideen tritt der veränderlichen sinnenfälligen Welt ein ewiges geistiges Sein gegenüber. Unter diesen Ideen ist die höchste und allgemeinste, die des Guten, identisch mit der Gottheit und dem Urgrund der Welt. Doch teilt sie die Ursächlichkeit hinsichtlich der irdischen Dinge mit den übrigen Ideen, die neben ihr stehen. Die Frage nach der Persönlichkeit der Gottheit hat Plato nicht gestellt. Der Auffassung eines persönlichen Gottes nähert sich an Aristoteles, ohne sie indes ganz zu erreichen und ohne der Tranzendenz Gottes durchaus gerecht zu werden. Nach ihm sind die Ideen nicht

über den Dingen, sondern in denselben als die ihr Wesen bestimmende Form. Die höchste, von aller Materie freie Form ist die Gottheit. Sie ist reines, auf sich selbst gerichtetes Denken (*νόησις νοήσεως*), also Intelligenz (*νοῦς*), aber letzteres so ausschließlich, daß für den Willen keine Stelle bleibt. Hinsichtlich der Welt erscheint Gott zwar als erstes, selbst unbewegtes Prinzip der Bewegung (*πρῶτον κινοῦν ἀκινητόν*), aber nicht als eigentliche schöpferische Ursache.

29. So wurde die theistisch-dualistische Weltansicht in der antiken Philosophie zwar angebahnt, aber noch nicht in ihrer reinen und strengen Form durchgeführt. Indes gelangt sie im Christentum tatsächlich doch nur unter dem nachwirkenden Einfluß der attischen Philosophie zu ihrer eigentümlichen Vollendung. Beweis dafür ist der Entwicklungsgang der christlichen Philosophie im ersten Jahrtausend ihres Bestandes. Bereits in der Väterperiode, die noch in lebendiger Fühlung mit den mannigfaltigen Richtungen des antiken Geisteslebens stand, kam die platonische Philosophie zu einer gewissen Vorherrschaft, die sich auch auf die Jahrhunderte der Frühscholastik vererbte. Ein Umschwung zugunsten der peripatetischen Lehre mit ihrem reichen positiven Inhalte und ihrer strengen Systematik vollzog sich an der Wende des zwölften Jahrhunderts und in der nun folgenden Blütezeit der Scholastik. Aber wenn auch die Systeme von Plato und Aristoteles in sehr erheblichem Maße zum Ausbau der dem Christentum eigentümlichen theistischen Weltauffassung beitrugen, so konnte ihr wertvoller Inhalt doch nur unter einschneidenden Umbildungen und durch die erfolgreiche selbständige Geistesarbeit der hervorragendsten christlichen Denker dem Organismus der theistischen Weltauffassung angegliedert werden. Ein wesentlicher Anteil an jener Umgestaltung und am inneren Ausbau des Theismus selbst kommt dem christlichen Plato, Augustinus, und Boethius, den Sententiariern des zwölften Jahrhunderts und den großen Systematikern des dreizehnten Jahrhunderts zu. Unter den letzteren seien genannt Wilhelm von Auvergne, Alexander

von Hales, Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas von Aquin.

30. In Thomas von Aquin, dem christlichen Aristoteles, gedieh die christliche, theistisch-dualistische Weltbetrachtung im Mittelalter zu ihrer höchsten Reife und ihrem vollendetsten systematischen Abschluß. Sie schließt den Zentralpunkt der platonischen Philosophie, die Ideenlehre, in der notwendigen Umformung durch den christlichen Schöpfungstheismus in sich. Sie zeigt die aristotelische Lehre von Gott als dem vollkommenen glückseligen Geiste und als ersten unbewegten Beweger der Welt in jener Weiterbildung, wonach er als eigentlich schöpferische Ursache und als transzendentes, persönliches und freies Wesen über der Welt steht, und diese letztere, substanziell von ihm verschieden, als die zeitliche Realisierung seiner Gedanken durch einen allmächtigen Willensakt erscheint. Im einzelnen erfuhr diese Weltanschauung Korrekturen und Ergänzungen, die namentlich durch die fortschreitende Naturerkenntnis der Neuzeit, wie beispielsweise durch das kopernikanische Weltsystem, bedingt sind. Ihre allgemeinen Voraussetzungen erweisen sich jedoch als Gedanken von bleibendem Werte, wie der wesentliche Unterschied zwischen Materie und Geist, die Priorität des Geistes vor der Materie, der persönliche Gott als Urgrund und Endziel der Welt und des Menschen, das göttliche und darum ewige Gesetz (lex aeterna Dei) als die Quelle aller Ordnung und Gesetzmäßigkeit im Bestand der Welt und im Leben und Wirken der einzelnen Klassen von Wesen einschließlich des Menschen und der menschlichen Gesellschaft usf.

E. Die Metaphysik als natürliche Theologie oder Theodizee.

31. Die kritische Würdigung der verschiedenen Weltansichten ergibt die Alleinberechtigung der theistisch-dualistischen Weltansicht. Einer genaueren Begründung und Darlegung derselben, soweit sie den letzten Weltgrund, Gott, betrifft, kommt die Metaphysik als natürliche Theologie oder

Theodizee gleich. Sie bildet den Schlußstein des ganzen philosophischen Lehrgebäudes. Mit Rücksicht hierauf hat der Begründer der Metaphysik, Aristoteles, diesen Teil der Philosophie außer erste Philosophie auch Theologie (*θεολογική* sc. *ἐπιστήμη*) genannt. Als die wesentlichsten Probleme der philosophischen Gotteslehre stellen sich dar der Nachweis der Existenz Gottes, sein Wesen und Leben, soweit sie durch die natürlichen Anhaltspunkte und Erkenntnismittel für uns bestimmbar sind, und sein Verhältnis zur Welt.

32. Der Gegenstand der philosophischen Theologie ist nicht unmittelbar gegeben, das Dasein Gottes nicht unmittelbar evident. Dieses kann bezweifelt werden und wird tatsächlich bestritten. Deshalb ist der Nachweis der Existenz Gottes notwendig. Als Ausgangs- und Stützpunkte des Gottesbeweises eignen sich nun aber nicht bloße logische Voraussetzungen für sich, wie das vorhandene Gottesbewußtsein oder ein irgendwie formulierter Gottesbegriff. Begriffsinhalte können nur in dem Falle als Stützpunkte geltender Folgerungen dienen, wenn ihr eigenes Recht mit Rücksicht auf die bestehende Wirklichkeit erwiesen ist. Der wiederholt angestellte Versuch eines über die erfahrungsmäßige Wirklichkeit hinwegsehenden abgekürzten, aprioristischen Verfahrens beim Gottesbeweise führt daher nicht zum Ziele, sondern nur ein auf Tatsachen aufgebauter, also aposteriorischer Beweisgang. Die Grundtatsache für diesen Gottesbeweis ist die bestehende Welt einschließlich des Menschen. Ihr auf einen Anfang zurückweisendes Werden kann nur erklärt werden durch eine erste, transzendente Ursache, ihre Zufälligkeit durch ein absolut notwendiges Wesen, die in ihr vorhandene Ordnung und Zweckmäßigkeit durch ein ordnendes und auf Zwecke gerichtetes Denken und Wollen, also einen sie überragenden und beherrschenden Geist. Der Bestand eines solchen Geistes erweist sich insbesondere als notwendig auch mit Rücksicht auf die vom Menschen angetroffene und ihn bindende ideale und sittliche Ordnung.

33. Das angedeutete Beweisverfahren und die einzelnen,

die Wirklichkeit unter bestimmten Gesichtspunkten ins Auge fassenden Beweisgänge ergeben nun nicht nur das Dasein Gottes, sondern sie gewähren auch Anhaltspunkte für die Bestimmung seines Wesens und Lebens. Gott als erste Ursache im strengen Sinne kann nur sein ein ewiges, unbedingtes und darum aus sich seiendes Wesen (ens a se), von dem alles andere Wirkliche (ens ab alio) abhängt. Als denkender und wollender Geist muß Gott sein ein lebendiges, persönliches Wesen. Diese Denkweise verrät deshalb nicht einen unzulässigen Anthropomorphismus, weil sie mit dem dem Menschen entlehnten Begriffe der Persönlichkeit nicht zugleich die menschliche Beschränktheit auf das göttliche Sein überträgt. Nicht sie degradiert das göttliche Wesen, wohl aber jede Art monistischer Denkweise, sei es nun daß Gott gemäß der neuplatonischen Auffassung als totes Abstraktum oder dem modernen Monismus zufolge als überpersönliches oder der Welt immanentes und darum verendlichtes Sein gedacht werden will. Als ewig, also der Zeit entrückt und darum unveränderlich, weder einer Mehrung noch Minderung zugänglich, erfreut sich der göttliche Geist eines vollkommenen seligen Lebens. Sein Erkennen ist deshalb ein einfaches, allwissendes Schauen, sein Wollen ein absolut selbstmächtiges, bedürfnisloses Lieben. — Die allumfassende Ursächlichkeit Gottes gegenüber der Welt findet ihren Ausdruck, indem wir ihn als Schöpfer und Herrn der Welt und, da diese letztere wie den ersten so auch jeden folgenden Moment ihres Seins seinem allmächtigen Willen verdankt, auch als den Erhalter derselben bezeichnen.

Literatur.

Die Literatur zur Metaphysik ist durch zahlreiche Kompendien vertreten. Es seien hervorgehoben jene von K. Gutberlet, G. Hagemann, A. Lehmen, D. Mercier, A. Stöckl.

Außerdem mögen genannt sein:

J. Balmes, Fundamente der Philosophie, aus dem Spanischen übersetzt von Lorinser, 1855.

J. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, 1860 ff.

D. de Vorges, La Métaphysique en présence de sciences, 1875.

Ders., Abrégé de Métaphysique, 2 Bände, 1906.

M. Hamma, Geschichte und Grundfragen der Metaphysik, 1876.

Ch. Sentroul, L'objet de la Métaphysique selon Kant et selon Aristote, 1905, deutsch von L. Heinrichs, 1911.
O. Willmann, Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke in historischer Anordnung, [4] 1918.
Ders., Historische Einführung in die Metaphysik, 1914 (Philos. Propädeutik, 3. Teil).
J. Geyser, Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur, 1915.
E. von Hartmann, Geschichte der Metaphysik, 2 Bde., 1899—1900.

2. Kosmologie und Naturphilosophie.

1. Noch ehe der Name Philosophie in Gebrauch gekommen war, hatte sich das tatsächlich bestehende philosophische Interesse in erster Linie auf die sichtbare Welt oder die Natur gerichtet. Die ältesten griechischen Philosophen heißen dementsprechend Physiker oder „Physiologen". Von ihnen haben mehrere Schriften mit dem Titel „Über die Natur" *(περὶ φύσεως, φυσικά)* verfaßt, so Anaximander, Anaximenes, Diogenes von Apollonia, Empedokles, Anaxagoras. Ein sehr bemerkenswerter und geschichtlich bedeutungsvoller Versuch dieser Frühzeit des griechischen Denkens knüpft sich an den Namen Demokrits, des Begründers des Atomismus. Nach ihm sind die Grundbestandteile alles Wirklichen kleinste, unteilbare, qualitativ gleichartige Körperchen *(ἄτομα)*, die sich nur durch Lage und Gestalt voneinander unterscheiden und die durch ihre Bewegung im leeren Raum zur Gestaltung des Weltganzen und seiner Teile führen.

2. Bei der Mehrung und Vervielfältigung des philosophischen Interesses in der Blütezeit der griechischen Philosophie, insbesondere im System des Aristoteles, war als Gegenstand der Philosophie neben die Natur getreten der Mensch mit seinem Denken, sittlichen Verhalten und sozialen Leben. Die Natur selbst aber forderte zu ihrer endgültigen Erklärung ein sie Überragendes, Unveränderliches, Unbewegtes, Ewiges, nach Plato die jenseitigen Ideen, nach Aristoteles letzte Gründe *(ἀρχαί)* und einen unbewegten Beweger. Damit trat für Aristoteles die später sogenannte

Metaphysik als die erste Philosophie an die Spitze seines Systems, während die Naturphilosophie unter den theoretischen Disziplinen die zweite Stelle einnahm (ἡ φυσικὴ καὶ δευτέρα φιλοσοφία. Metaphysik VI, 11, 1037a, 14). Ihr Gegenstand ist das Körperliche und Bewegte sowie die Bewegung selbst oder das Werden und das, was zu ihrer Ermöglichung notwendig ist, Raum und Zeit. Zur Physik rechnet Aristoteles auch die Psychologie, da sie es mit dem Wesensprinzip des lebenden Körpers zu tun hat. Zu der rein mechanischen Erklärung des Wirklichen, die sich bei den Atomisten findet, stellt sich Aristoteles in Gegensatz. Im Anschluß an Plato, aber zugleich durch eine Umgestaltung der platonischen εἶδος-Lehre kommt Aristoteles zu der Aufstellung eines neuen Prinzips des Werdens, der Form (μορφή), die bei ihm als inneres Wesens- und Gestaltungsprinzip des Wirklichen auftritt. Von dem Gedanken geleitet, daß die Natur nichts zwecklos tut, weist er auch dem Zweckursächlichen eine wichtige Stelle in der Naturbetrachtung an.

3. Die Atomlehre Demokrits liegt in der Folge auch dem materialistischen Systeme der Epikureer zugrunde, während die Formlehre des Aristoteles mit dem wesentlichen Inhalt seiner sonstigen Anschauungen über die Natur und die Welt — von den durch den Schöpfungstheismus bedingten Modifikationen abgesehen — die Naturphilosophie und Kosmologie des Mittelalters bildet. Nur ganz vorübergehend gewinnt auch die atomistische Lehre Einfluß, nämlich auf Nikolaus von Ultricuria (14. Jahrh.), sofern er daran festhält, daß alle Naturvorgänge aus der Verbindung und Trennung der Atome zu erklären seien. In methodischer Beziehung glaubte das Mittelalter seine Aufgabe in bezug auf Naturerkenntnis hauptsächlich darin sehen zu müssen, im Anschluß an die seit dem Altertum geltenden Autoritäten und ihre Leistungen die Natur und den Kosmos zu erklären. Nur wenige Scholastiker, wie Albertus Magnus, Robert Grosseteste, Roger Bakon, Witelo, Dietrich von Freiberg bemühen sich, neben dem auf Autoritäten gegründeten und spekulativen

Verfahren durch ein auf selbständiger Erfahrung ruhendes Forschen die Naturerkenntnis zu erweitern und zu vertiefen.

4. In dem neuzeitlichen Geistesleben traten hierin einschneidende Änderungen ein. War bisher das Hauptinteresse des Mittelalters dem Gebiete des Transzendenten und Theologischen zugewendet gewesen, so zielte es nunmehr auf die natürliche Welt ab. Die bloße Büchergelehrsamkeit und ein rein dialektisches Verfahren wurde bereits zu Beginn der neuen Ära, so durch einen Nikolaus von Kues, für unzureichend erklärt. Der methodische Zweifel Descartes' war dazu angetan, das bloße Autoritätsprinzip zu beseitigen, und die Instauratio magna von Francis Bacon wies in positiverWeise auf die Aufgabe hin, die Logik zu einer ars inveniendi zu gestalten, und auf den Weg, die Natur zu erforschen durch die Empirie und das Experiment. Als wertvolles Mittel der exakten Naturforschung fand die Mathematik Verwendung.

5. In der Erklärung des Körperwesens trat in der neueren Philosophie insofern eine Änderung ein, als P. Gassendi auf die antike Atomlehre zurückgriff und sie an die Stelle der vorher herrschenden morphologischen Theorie setzte. In den Systematisierungsversuchen der neueren Zeit treten bemerkenswerte Änderungen auf, die ihre Wirkung in der Zuteilung von Naturphilosophie und Kosmologie bis in die Gegenwart herein erstrecken. Zwar bleibt die Einteilung Bacons von mehr vorübergehender Bedeutung. Naturphilosophie (philosophia naturalis) ist nach ihm eine der philosophischen Hauptdisziplinen. Als spekulative Naturphilosophie befaßt sie die von Baco so genannte spezielle Physik, aber auch eine Metaphysik unter sich, welch letztere, wie oben (S. 40) bemerkt, allerdings nur die Form- und Zweckursache zum Gegenstand hat und in dieser Einschränkung ausdrücklich vom Umfange der alten Metaphysik unterschieden wird. Unter die spezielle Physik kommt dann als ein besonderer Teil das zu stehen, was sonst Kosmologie genannt wurde, nämlich die Lehre „von der Welt oder

von dem Aufbau der Dinge" (De mundo seu de fabrica rerum).

6. Von nachhaltiger Wirkung wurde die Einteilung Chr. Wolffs, der sich vielfach auch jene anschlossen, welche auf die Traditionen der alten Schule und auf Aristoteles zurückgreifen, obwohl die Einteilung der peripatetischen Philosophie ursprünglich völlig fremd war. Wolff führt nämlich in sein System als neue Disziplin (vgl. Logica § 78) eine allgemeine oder transzendentale Kosmologie (Cosmologia generalis vel transcendentalis) ein. Ihren Gegenstand machen aus jene Bestimmungen, welche der existierenden Welt mit jeder anderen möglichen gemein seien. Da ihr nach seiner Meinung die Psychologie, natürliche Theologie und Physik ihre Prinzipien entnehmen (Logica a. a. O.), so stellt er sie unter die Metaphysik ein, und zwar unmittelbar nach der allgemeinen Metaphysik oder Ontologie und als das erste Glied der speziellen Metaphysik. Diesen Standort in der Metaphysik behielt die philosophische Naturlehre auch bei Kant bei. Schon zur Zeit Wolffs hatte sich von der philosophischen Physik, die nach Wolffs Meinung apriorischer Art ist, die empirische oder experimentelle Physik abgesondert und zu einer selbständigen Disziplin im akademischen Lehrplan konstituiert. Dieser Scheidung und der Auffassungsweise der philosophischen Physik als einer apriorischen Wissenschaft entsprach es, daß Kant nun direkt von einer „Metaphysik der Natur" sprach, die er ihres apriorischen Charakters wegen als zur „reinen Philosophie" gehörig betrachtete und als „rationale Physik" der empirischen gegenüberstellte. Der in der Aufklärungsperiode angebahnte Apriorismus gelangte zu unumschränkter Herrschaft in den Systemen und Schulen von Schelling und Hegel. Mit Verzichtleistung auf die Erfahrung und die Erklärung der sinnenfälligen Einzelphänomene wird hier die Natur und ihre Entwicklung als ein notwendiger, von logischer Folgerichtigkeit getragener Prozeß aus dem Absoluten festgestellt. „Naturphilosophie" ist nach dem Ausdrucke L. Okens

wesentlich „die Wissenschaft von der ewigen Verwandlung Gottes in die Welt".

7. Nachdem die idealistische Philosophie in Mißkredit geraten war, erfolgte als Reaktion auf die überspannten Ansprüche des Apriorismus die Ablehnung aller Philosophie von seiten der Repräsentanten der exakten Naturwissenschaften oder der Versuch, auf ausschließlich naturwissenschaftlicher Grundlage die gesamte Wirklichkeit zu deuten. Als älteres Beispiel dieser letzteren Art lag die „positive Philosophie" A. Comtes vor, in dessen „Hierarchie der Wissenschaften" außer Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie und sozialer Physik oder Soziologie eine weitere Wissenschaft keine Stelle findet (vgl. S. 24). Ein typisches Beispiel der Gegenwart ist die „Naturphilosophie" W. Ostwalds, der sich an Comte anschließt. Sie umfaßt außer den mathematischen, physischen und biologischen Wissenschaften eine allgemeine Erkenntnistheorie und Logik. Ihre Aufgabe besteht hauptsächlich darin, ein einigendes und zusammenfassendes Band zwischen den einzelnen Naturwissenschaften zu bilden. „Die Naturphilosophie ist der allgemeinste Teil der Naturwissenschaft."

8. Den vorausgehenden Darlegungen zufolge ist die Naturphilosophie im philosophischen Gesamtbereiche und in ihrem Verhältnis zu den Naturwissenschaften erheblichen Schwankungen unterworfen. Nicht minder wechseln auch die Anschauungen über die ihr zukommende Methode. Was den ersten Punkt betrifft, so wird sie nach der ausdrücklichen Scheidung, die Aristoteles zwischen ihr als einer „zweiten Philosophie" und der später Metaphysik genannten „ersten Philosophie" vollzogen hatte, in der Neuzeit mit der Metaphysik, und zwar als ein spezieller Teil derselben verbunden. Die im achtzehnten Jahrhundert von ihr sich abzweigende verselbständigende exakte Naturwissenschaft erhebt sodann in der jüngsten Zeit den Anspruch auf die wissenschaftliche Ergründung der Natur wie überhaupt der gesamten Wirklichkeit mit Ausschluß einer von ihr verschiedenen und eigenartigen philosophischen Disziplin. Und was die

Methode angeht, so bilden ein rein empirisches und ein rein apriorisches sowie ein auf empirische Basis begründetes und zu allgemeinsten Voraussetzungen fortschreitendes Verfahren die bemerkenswertesten Unterschiede. Als allgemein anerkanntes Objekt der Naturphilosophie gilt die Natur in ihrem anorganischen und organischen Bestande und in ihrer Gesamtheit als einheitliche Welt.

9. Die Frage nach der Stellung der Naturphilosophie im wissenschaftlichen Gesamtorganismus findet ihre Lösung am einfachsten von methodischen Erwägungen aus. Weder bei einer ausschließlich empiristischen noch bei einer ausschließlich aprioristischen Methode wäre eine Naturphilosophie als besondere Wissenschaft mit einer eigentümlichen Aufgabe möglich. Es gibt nämlich überhaupt keine Wissenschaft, die es mit Verzicht auf jede Erfahrung zu einem bestimmten Inhalte rein durch die Vernunft als solche bringen könnte. Der Apriorismus der idealistischen Systeme ist ein völlig unhaltbarer methodischer Standpunkt. Aber bedeutet nun die Ablehnung der Naturphilosophie im Sinne des Apriorismus bereits eine Ablehnung dieser Disziplin überhaupt? Das wäre nur dann der Fall, wenn durch die Erfahrung und ein exaktes Verfahren allein letzte und endgültige Aufschlüsse über die sinnfällige Welt zu gewinnen wären. Die tatsächliche Gestalt der Naturwissenschaften offenbart aber letzte Prinzipien und Axiome zur Erklärung der Naturtatsachen, welche nicht mehr Gegenstand unmittelbarer Erfahrung, sondern das Ergebnis logischen Schließens sind oder vorläufige Annahmen darstellen, die eine Bewahrheitung erst finden sollen. Die zusammenfassende Behandlung der letzten Prinzipien, die kritische Würdigung der darauf bezüglichen Hypothesen, nicht minder aber die Zusammenfassung und Verwertung der prinzipiell bedeutungsvollen Resultate der naturwissenschaftlichen Sondergebiete zu einer einheitlichen und übereinstimmenden Naturerklärung mag vom positivistischen Standpunkte aus als Aufgabe eines allgemeinsten Teiles der Naturwissenschaften selbst angesehen werden. In Wahrheit besitzt eine

derart zusammenfassende und abschließende Behandlung der physischen Prinzipien den Charakter einer philosophischen Disziplin. Naturphilosophie ist die Wissenschaft von den letzten der Körperwelt immanenten Prinzipien.

10. Da sie eine Erklärung der anorganischen und organischen Welt erstrebt, so sind ihre beiden Grundprobleme das der Materie und des Lebens; sie ist Korpuskularphilosophie und philosophische Biologie. Hiemit ist der Umfang der Naturphilosophie im engeren Sinne umschrieben.

Durch diese Abgrenzung ist Raum geschaffen für jenes Gebiet, das vielfach als ein Teil der Naturphilosophie (im weiteren Sinne) betrachtet wird, nämlich für eine Theorie des Kosmos. Ursprung, Aufbau, Bestand der Welt, die Frage nach ihrer Einheit, nach dem Charakter der Naturgesetzlichkeit, nach Absolutheit oder Kontingenz der letzteren, nach einer bestehenden Teleologie, nach Sinn, Zweck und Wert (Optimismus, Pessimismus) der Welt sind hieher gehörige Probleme. Für dieses Gebiet, nämlich eine Theorie der Welt in ihrer Einheit und Totalität, scheint sich der spezielle Name Kosmologie als unzweideutige Bezeichnung zu empfehlen. Die Kosmologie unterscheidet sich durch ihr Objekt von der Naturphilosophie (im engeren Sinne), welche, wie bemerkt, die Teilgebiete der anorganischen und organischen Wesen zum Gegenstande hat. Diese umfassendere Theorie bildet einerseits die Grundlage für die erste Philosophie (Weltanschauungs- und Gotteslehre). Anderseits empfängt sie, da ihre rein induktive Begründung unmöglich ist, auch Licht von der Weltanschauungs- und Gotteslehre und ist insofern deduktiv.

Literatur.

K. Gutberlet, Naturphilosophie, ³1900.
Ders., Der Kosmos, 1908.
T. Pesch, Die großen Welträtsel, Philosophie der Natur, ³1907.
A. Lehmen–P. Beck, Kosmologie und Psychologie, ⁴1920.
E. Becher, Naturphilosophie, 1914.

Ders., Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung, ein Bild der unbelebten Natur, 1915.
H. Driesch, Philosophie des Organischen, 1909.
K. Siegel, Geschichte der deutschen Naturphilosophie, 1913.

3. Die anthropologischen Disziplinen der Philosophie.

A. Psychologie.

1. Durch die verschiedenen Betrachtungsweisen, unter denen Interesse und Wissensdrang im Verlauf der bisherigen Geistesentwicklung sich dem Menschen zuwendeten, entstand ein sich stets erweiternder Kreis anthropologischer Disziplinen der Philosophie. Er hat noch immer nicht jene Geschlossenheit erreicht, daß nicht noch weiteren Neubildungen Raum übrig bliebe. Die Tatsache, daß die Mehrzahl der philosophischen Einzelwissenschaften, welche die Gegenwart kennt, den Menschen zum Gegenstand hat, bekundet die überragende Bedeutung des Menschen im Bereiche der ihn umgebenden Welt. An die Spitze der anthropologischen Disziplinen der Philosophie gebietet eine sachliche Anordnung die Psychologie zu stellen. Denn ehe die besonderen Zielen dienenden Betätigungen seiner Natur, wie sein Denken und sein sittliches Verhalten, wie auch die aus den möglichen Beziehungen des Menschen (vgl. S. 27 ff.) entspringenden Verhältnisse und Tatsachen einer Untersuchung unterzogen werden, gilt es, das spezifisch menschliche Leben im allgemeinen klarzustellen. Und eben dieses leistet die Psychologie. Sie ist die Wissenschaft von den bewußten Lebensäußerungen des Menschen und ihren Voraussetzungen, vom Leben und Wesen der Seele. Sie stellt das in den einzelnen Individuen in einer unübersehbaren Mannigfaltigkeit sich vollziehende Leben in seinen wesentlichen, stets wiederkehrenden Grundformen dar. Sie deckt die in der menschlichen Natur gelegenen Wurzeln auf, welche dieses Leben in seiner urwüchsigen und natürlichen Gestalt wie in seiner Entfaltung zu einer reichverzweigten Kulturarbeit bestimmen.

2. Aber gerade die Anordnung der Psychologie an der Spitze der anthropologischen Zweige der Philosophie in Verbindung mit den psychologistischen Strömungen der Gegenwart macht es zur Notwendigkeit, sich alsbald über ihr Verhältnis zu den angrenzenden Wissensgebieten und die ihr tatsächlich zukommende Bedeutung genauer zu äußern. Die empiristische Richtung der Gegenwart sieht in den seelischen Phänomenen nicht nur Vorgänge, die in ihrer Eigenart dargestellt und aus ihren Ursachen erklärt werden sollen. Sie sieht im seelischen Leben auch den letzten Quellpunkt aller Normen, die für das logische, ethisch-rechtliche und religiöse Verhalten Geltung beanspruchen. Aus dem empirisch gegebenen Denken, aus den tatsächlichen Gepflogenheiten sittlicher und religiöser Art soll das Normale auf diesen Gebieten, soll das entsprechende Gesetzmäßige zu erschließen sein. Die in Betracht kommenden anthropologischen Disziplinen in der Philosophie wären demnach nicht der Psychologie koordiniert, sondern von der Psychologie als ihrer Grundlage abhängig und ihr untergeordnet oder als Teilgebiet zugehörig. Ja die Psychologie würde nach dieser Auffassung wohl zur Grundlage der Philosophie überhaupt werden. Das ist die Richtung des Psychologismus oder Anthropologismus. Am bekanntesten ist ihr Einfluß auf das logisch-noetische Gebiet (s. u.). Es kann jedoch bewiesen werden, daß das Normgebende auf den verschiedenen Gebieten menschlicher Betätigung nicht ein erfahrungsmäßig festzustellendes, subjektives und zufälliges Verhalten des Menschen sei. Normierend sind vielmehr objektiv und unabhängig von seinem subjektiven Verhalten feststehende Ordnungen: die Seinsordnung, durch die sein Denken bestimmt wird; das aus der Natur und der Weltstellung des Menschen resultierende Sittengesetz und das unabhängig von allen subjektiven Velleitäten bestehende Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott, das in dem bedingten und geschöpflichen Charakter des Menschen seinen Grund hat. Diese Ordnungen weisen über den Menschen, seine Organisation und seine zufällige subjektive Betätigung hinaus. Sie finden ihre Erklärung in der

Noetik als der Lehre von dem Wesen und den Bedingungen der Wahrheit und in der Metaphysik als allgemeine Seins- und Weltanschauungslehre. Damit verliert die Psychologie die aus einer empiristischen Denkweise heraus ihr zugedachte normative Bedeutung und die dementsprechende prinzipielle Stellung innerhalb der Philosophie.

3. Zur Geschichte der Psychologie ist folgendes zu bemerken. Die vorsokratische Philosophie war wesentlich Naturphilosophie gewesen. Die gleichen physischen Voraussetzungen, welche der Erklärung der Natur dienten, wurden auch der Erklärung des Menschen zugrunde gelegt. Auch für seine Seele, welche das vulgäre Denken von jeher als einen besonderen und bevorzugten Bestandteil des Menschenwesens aufgefaßt hatte, wurden zunächst noch die materiellen Prinzipien alles sonstigen Wirklichen für ausreichend gehalten. Indirekt gab die Sophistik und im Kampfe gegen sie Sokrates durch seine Reflexionsphilosophie den Anstoß dazu, daß von der Natur als ein ihr ebenbürtiger Gegenstand menschlichen Nachsinnens und Forschens sich abhob der Mensch. Dadurch war für die anthropologischen Disziplinen der Philosophie der Boden geebnet, und schon bei Plato treten als solche auf die Dialektik und Ethik, die sich nunmehr als neue Bestandteile der Philosophie an die Physik reihen. Platos hohe Denkweise von der Seele des Menschen gibt sich dadurch kund, daß er ihren geistigen Bestandteil *(λογιστικόν, νοῦς)* mit den Ideen auf eine Stufe stellt und daß er so zu einer streng dualistischen Auffassung vom Menschenwesen gelangt. Denn jenem rein geistigen Teil der Seele stellt er nicht nur den Körper gegenüber, sondern auch die beiden anderen Teile der Seele, von denen er redet, den Mut *(θυμοειδές)* und die Begierde *(ἐπιθυμητικόν)*. Aristoteles schafft zuerst ein in sich abgeschlossenes systematisches Ganzes der Lehre von der Seele *(Περὶ ψυχῆς)*, dem er außerdem noch einige wertvolle Einzeluntersuchungen an die Seite stellt. Aber in seiner Einteilung der Philosophie weist er der Psychologie die Stelle an bei der Physik, und dabei bleibt es bis über

den Beginn der Neuzeit hinaus. Nicht wenige von den aristotelischen Anschauungen über die Seele sind von der traditionellen Philosophie übernommen worden. Als dauernd wertvoll erweist sich seine Auffassung vom Wesen der Seele als der Entelechie oder Wesensform des Leibes. Dagegen lag es in der Natur der nacharistotelischen materialistisch gerichteten Systeme des Stoizismus und Epikureismus, daß sie die Seelenlehre kaum mehr wesentlich förderten, wenn auch vereinzelte Doktrinen, wie jene von den λόγοι σπερματικοί, modifiziert durch die christliche Denkweise, in der christlichen Ära fortlebten.

4. Das Christentum brachte der Psychologie schon von religiösen Gesichtspunkten aus Interesse entgegen. In gehaltvollen und originellen Einzeluntersuchungen befaßte sich Augustinus mit dem Wesen, der Geistigkeit, dem Ursprung und der Unsterblichkeit der Seele, mit der menschlichen Willensfreiheit usw. Seine psychologischen Traktate (De quantitate animae, De immortalitate animae, De anima et eius origine, De libero arbitrio) und der systematisierende Versuch Kassiodors De anima bildeten die Grundlagen, auf denen das Mittelalter zunächst fußte. Doch enthalten die Schriften eines Alkuin (De ratione animae ad Eulaliam virginem) und Hrabanus Maurus (De anima) bis zu dem meist Augustin zugeschriebenen, in der Tat aber von Abt Alcher im zwölften Jahrhundert verfaßten Sammelwerke De spiritu et anima keinerlei selbständige Beiträge zur Psychologie. Die seit dem Ausgang des zwölften Jahrhunderts durch die Araber vermittelte peripatetische Literatur bereicherte nicht nur die psychologischen Kenntnisse des christlichen Mittelalters, sondern regte auch zu fruchtbarer selbständig prüfender und sichtender Arbeit an, die gegenüber dem Zusammenströmen platonischer und peripatetischer, arabischer und christlicher Lehren sich als notwendig erwies. Die Ergebnisse dieser Arbeit sind in abgeschlossenen Gesamtdarstellungen wie in des Johannes von Rupella Summa de anima, in den einschlägigen Partien der Sentenzenkommentare, theo-

logischen Summen und Naturspiegel (Speculum naturale) und in Kommentaren zu den psychologischen Schriften des Aristoteles enthalten. Die Fortschritte, welche die mittelalterliche Psychologie über jene der Vorzeit und insbesondere des Aristoteles hinaus aufweist, liegen wenigstens in der Lehre von den Affekten im Gebiete der Selbstbeobachtung und Erfahrung, sonst größtenteils in jenem der Spekulation und des metaphysischen Ausbaues der Seelenlehre.

5. Verglichen mit den entwickelten Lehren der Scholastik, verraten die Doktrinen der Humanistenzeit trotz der an der Schule geübten Kritik und allen Neuerungsvorschlägen weder ein wesentlich neues Gepräge noch nennenswerte Resultate. Doch erkannte Ludwig Vives, der Vorläufer von Descartes und F. Bacon, in seiner Schrift De anima et vita (1539) den richtigen Weg zur Förderung der Seelenlehre, indem er die Einschränkung auf das von der Vorzeit Gebotene tadelte und auf die Notwendigkeit der Selbstbeobachtung und Erfahrung hinwies. Nunmehr bürgert sich der neuzeitliche Name für die Seelenlehre ein, den zuerst der Marburger Professor R. Goclenius einem seiner Werke als Überschrift gab: *Ψυχολογία*. h. e. de hominis perfectione, anima et imprimis ortu (1594).

6. Für die fernere Entwicklung der Psychologie im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert waren die beiden Hauptrichtungen der neuzeitlichen Philosophie, der Rationalismus und Empirismus, maßgebend. Der Begründer des Rationalismus, Descartes, dachte die Seele nicht mehr als Wesensform des menschlichen Leibes, sondern lediglich als denkendes Wesen (res cogitans), dem er den Leib als ausgedehntes Wesen (res extensa) gegenüber stellt. Diese dualistische Auffassung des Menschen hatte die Lockerung der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele und die Herleitung gewisser Ideen aus der Seele für sich, beziehungsweise deren Angeborensein, zur Folge. Der Begriff des Denkens wird auf die sämtlichen im Lichte des Bewußtseins sich vollziehenden inneren Vorgänge des Menschen ausgedehnt, während das animalische Leben rein mechanisch,

ohne Beziehung zur Seele, erklärt wird. Der empiristischen Richtung entsprechend schloß Baco von Verulam die metaphysischen Bestandteile der Psychologie, die Lehre vom spiraculum vitae, aus dem Bereiche der Philosophie aus, ohne die Existenz einer geistigen Seele in Abrede stellen zu wollen. Als eine besondere Art des Wirklichen erkannte das Psychische an J. Locke, das sich der Reflexion erschließt wie die Außenwelt der Sensation. Aber bereits Th. Hobbes hatte die seelischen Phänomene sensualistisch als Bewegungsvorgänge gedeutet und dadurch dem Materialismus der französischen Enzyklopädisten De La Mettrie, Holbach u. a. vorgearbeitet. Die materialistische Auffassung des Seelischen fand ihre Fortsetzung in den aus der Hegelschen Schule hervorgehenden deutschen Materialisten des neunzehnten Jahrhunderts (L. Feuerbach, K. Vogt, L. Büchner u. a.).

7. Dem Rationalismus und Empirismus suchte in der Aufklärungszeit in gleicher Weise Rechnung zu tragen Chr. Wolff durch den Unterschied einer empirischen (Psychologia empirica 1732) und rationalen Psychologie (Psychologia rationalis 1734), deren letztere er als eine rein apriorische Wissenschaft angesehen wissen wollte. Das Ergebnis der Kritik Kants war die Unmöglichkeit einer apriorischen Wissenschaft im Sinne Wolffs und damit einer rationalen Psychologie. Und da Kant mit dem Wolffschen Apriorismus die Metaphysik im allgemeinen zu treffen glaubte, so hielt er überhaupt eine über die Erfahrung hinausgreifende Lehre von der Seele, eine „Seelenwissenschaft" für unmöglich. Berechtigt ist nach ihm nur eine empirische Psychologie, welche er auf eine Stufe mit den beschreibenden Naturwissenschaften stellt.

8. Nach dem Niedergang des deutschen Idealismus wurde die Psychologie zeitweilig der bevorzugte Gegenstand der philosophischen Forschung; ja sie umschließt nach der Ansicht einzelner den einzig möglichen Gegenstand der Philosophie. Die verschiedenen Bestrebungen auf diesem Gebiete besitzen einen Einigungspunkt in der gemeinsamen

Überzeugung, daß die Psychologie in der Erfahrung ihren Ausgangspunkt habe, unterscheiden sich aber durch eine einseitig empiristische, auf das Erfahrungsmäßige sich einschränkende und eine nach dem Vorgang der traditionellen Philosophie und des Aristoteles zu metaphysischen Voraussetzungen fortschreitende Richtung. Als deskriptive, phänomenologische Psychologie setzt sie sich die bloße Beschreibung der seelischen Vorgänge und ihrer Zusammenstellung zu bestimmten Klassen auf Grund der inneren Erfahrung zum Ziele (Fr. Brentano und seine Schule). Schon vorher hatte Herbart die mathematische Berechnung auf das Vorstellungsleben anzuwenden versucht. Der eigentliche Begründer eines exakten Verfahrens in der Psychologie wurde aber G. Th. Fechner (Elemente der Psychophysik 1860), dessen Untersuchungen sich hauptsächlich auf das Verhältnis von Reiz und Empfindung bezogen. Den bevorzugten Gegenstand der experimentellen Psychologie bildet nach dem Vorgang von W. Wundt die Sinnespsychologie, die Empfindung und Wahrnehmung. Mit Erfolg wird aber der Versuch gemacht, das Experiment auch auf das geistige Leben, nämlich das Denken (O. Külpe, G. Störring, P. Lindworsky) und Wollen (K. Marbe, N. Ach) anzuwenden. Die Weiterentwicklung der Psychologie durch die Forschungsergebnisse der jüngsten Zeit auf dem Grunde haltbarer peripatetischer Grundüberzeugungen lassen sich angelegen sein Hagemann-Dyroff, D. Mercier, K. Gutberlet, J. Geyser u. a.

9. In der oben gegebenen Definition der Psychologie als der Wissenschaft von den bewußten Lebensäußerungen des Menschen und ihren Voraussetzungen oder vom Leben und Wesen der Seele ist der Hinweis auf zwei Gruppen von Problemen enthalten. Die Psychologie beginnt ihre Untersuchungen mit den der Erfahrung, und zwar der inneren Erfahrung unmittelbar vorliegenden seelischen Tatsachen. Sie zu beschreiben, zu klassifizieren und zu erklären, ist ihre Aufgabe. Die Erklärung führt über das Gebiet des Erfahrungsmäßigen hinaus zu Voraussetzungen metaphysischer

Art (Kräfte, Wesen der Seele). Es ist indes klar, daß aus diesem Umstand nicht mit Chr. Wolff (vgl. Nr. 7) auf zwei methodisch voneinander unterschiedene Disziplinen zu schließen ist. Vielmehr stellt die Psychologie in jenen beiden Gruppen von Problemen eine einheitliche Disziplin dar, die, auf die Erfahrung gegründet, bei der Erklärung der Erfahrungstatsachen diese letzteren in logisch gesetzmäßiger Weise überschreitet.

10. Die Ordnung der seelischen Vorgänge läßt drei in ihrem Grundcharakter voneinander verschiedene Klassen auseinander halten, das Erkennen, das Streben und das Fühlen. In den Erkenntnisakten findet ein Wahrnehmen, Vorstellen und daran sich anschließendes Beurteilen statt, in den Strebeakten eine Tendenz, ein aktives Hinwenden zu einem bekannten Gegenstande, in den Gefühlen (Lust und Unlust) eine subjektive Reaktion und Begleiterscheinung des Lebewesens beim Erkennen und Streben, hervorgerufen durch die Angemessenheit oder Unangemessenheit dieser Akte und ihrer bezüglichen Gegenstände. Die neuzeitliche Philosophie ist stark von der Absicht beherrscht, die seelischen Phänomene insgesamt auf eine Grundform zurückzuführen, so namentlich auf das Erkennen (Denken) oder das Streben (Wollen). Da aber das bloße Gegenstandsbewußtsein an sich nichts von jener aktiven Hinneigung zum erkannten Gegenstande in sich schließt, welche das auszeichnende Merkmal des Strebens ausmacht, so mußten diese Versuche scheitern. Erkennen und Streben sind nicht weiter zurückführbare Grundphänomene des seelischen Lebens. Als ihnen nebengeordnete, gleichfalls irreduktible Form erscheint auch das Fühlen.

11. Die Gliederung dieser Grundphänomene gebietet, an ihnen eine sinnliche und eine geistige Stufe auseinander zu halten. Demgemäß zerfällt das Erkennen in eine an ein Organ gebundene und die Gegenwart eines Sinnesobjektes erfordernde sinnliche Wahrnehmung und Empfindung, und in das Denken. Der sinnlichen Stufe der Erkenntnis ist auch das Vorstellen zuzurechnen. Wahrnehmung und Vor-

stellung beziehen sich durch eine konkrete Erkenntnisform auf ihren Gegenstand. Sie betreffen nur sinnfällige Merkmale eines Gegenstandes und bleiben mit ihnen an seiner Außenseite haften. Dagegen dringt das geistige Erkennen oder das Denken, dessen Hauptform das Urteil ist und dessen elementare Bestandteile die Begriffe, d. i. abstrakte und allgemeine Erkenntnisformen, sind, in die allen Individuen einer Art gemeinsame Natur ein. Das Denken gibt der wahrgenommenen Wirklichkeit Deutungen, die sich der unmittelbaren Erfahrung entziehen (Wesen und Eigenschaft, Ursache und Wirkung). Es erstreckt sich auch auf das Negative, das bloß Mögliche und rein Geistige und in reflexiven Akten auf das denkende Subjekt selbst und seine inneren Affektionen. — Das sinnliche Begehren ist das Anstreben eines konkreten Gegenstandes (Gutes) auf einen sinnlichen Antrieb hin, während das Wollen ein Anstreben mit Überlegung, also nach vorangehender geistiger Erwägung und mit freier Wahl bedeutet. Auch die Gefühle weisen eine der sinnlich-geistigen Gesamtnatur des Menschen entsprechende Gliederung auf.

12. Eine ausreichende Erklärung der verschiedenen Klassen seelischer Funktionen gebietet die Annahme verschiedener ursächlicher Faktoren und, wo als solche die der Erfahrung zugänglichen Ursachenkomplexe nicht genügen, ein Überschreiten derselben. Denn wenn auch der Dogmatismus einer falschen Erfahrungslehre willkürlich Schranken errichtet und verlangt, bei den empirischen Ursächlichkeiten stehen zu bleiben, so gibt doch ein allenthalben geübtes wissenschaftliches Verfahren das Recht, dort, wo die ursächlichen Faktoren der Erscheinungen nicht durchaus in empirischer Gestalt zutage treten, deren verborgene Gründe festzustellen. Die immer und überall in der gleichen Weise beim Menschen sich entfaltenden seelischen Funktionen setzen eine gleichmäßige psychische Organisation voraus und so einen bleibenden Bestand spezifisch verschiedener natürlicher Anlagen oder Kräfte als den nächsten Grund der spezifisch verschiedenen Akte. An solchen realen Energien

innerhalb der Gesamtseele darf unbedingt festgehalten werden, und zwar bestehen als solche speziell auf geistigem Gebiete, wenn von einer Zurückführung der Gefühle auf ein analoges relativ selbständiges Prinzip abgesehen wird, der Verstand und der Wille.

13. Den wesentlichen Unterschied gerade dieser psychischen Potenzen vorausgesetzt, erhebt sich nun aber die Frage nach ihrem gegenseitigen Verhältnis innerhalb des seelischen Organismus. Die Lösung dieser Frage gewinnt eine weit über den Bereich der psychologischen Sonderdisziplin hinausreichende Bedeutung, wie die Richtungen des Intellektualismus und Voluntarismus bekunden, welche die Voraussetzungen und die Struktur ganzer philosophischer Systeme bestimmen. Nach dem Intellektualismus bildet das Erkennen die unerläßliche Vorbedingung des Strebens gemäß dem Grundsatz: ignoti nulla cupido. Nach dem Voluntarismus, der erst seit dem neunzehnten Jahrhundert das philosophische Denken mehr und mehr orientierend beeinflußte, käme dem Streben (Wollen) die erste Stelle zu, würde der Wille den Primat über den Intellekt behaupten und stünde letzterer lediglich in einem dienenden Verhältnis zum Willen. Allein die Erfahrung und eine richtige Überlegung sprechen in unbezweifelbarer Weise zugunsten des Intellektualismus.

14. Die empiristische und positivistische Denkweise, welche den der inneren Erfahrung zugänglichen Tatsachen auf psychologischem Gebiete allein Wirklichkeit zuerkennt, sieht sich genötigt, nicht nur seelische Energien oder Kräfte zu verwerfen, sondern noch viel mehr die Seele selbst als reale Einheit und wesenhaftes Sein zu bestreiten. Unwillkürlich sinkt für diese Denkweise, wie H. Höffding offen zugesteht, die Psychologie zu einer Seelenlehre ohne Seele herab. Sie ist gezwungen, den Begriff des Geistes gerade dort, wo er zur Erklärung eines Erfahrungsmäßigen in seiner unmittelbarsten Notwendigkeit sich darstellt, nominalistisch zu verflüchtigen. Die Seele wird, so von der älteren englischen Assoziationspsychologie (D. Hume), dekompo-

niert zu einer Vergesellschaftung und einem gesetzmäßigen Verlauf von Bewußtseinsphänomenen oder von der namentlich durch W. Wundt vertretenen Aktualitätstheorie zu einer Summe von psychischen Vorgängen (Willensakten) als dem allein Wirklichen, oder sie wird als bloße Zuständlichkeit erklärt, wie sie beispielsweise im Bewußtsein gegeben ist (J. Rehmke). Da nun aber Tätigkeiten, Zustände usf. ein unselbständiges und eigenschaftliches Sein darstellen, so können sie nur bestehen, indem sie von einer Substanz getragen werden. Denn Tätigkeiten ohne ein tätiges Subjekt, Beschaffenheiten und Zustände ohne ein Substrat, an dem sie sich finden, sind ebenso undenkbar als Bewegung und Erscheinung ohne ein sich Bewegendes und in die Erscheinung Tretendes. Die Seele als letzter umfassender Grund (principium remotum) der psychischen Phänomene muß demnach substantialer Art sein (Substanztheorie).

15. Sobald aber diesem Gedanken Folge gegeben und die Seele als einheitliches, substantiales und, entsprechend den rein geistigen Akten des Denkens und Wollens, als geistiges Prinzip gefaßt wird, treten die von alters her aufgeworfenen Fragen nach dem Verhältnis von Leib und Seele und nach der Beschaffenheit der menschlichen Natur anbetrachts ihrer verschiedenen Komponenten, nach dem Ursprung und der Unsterblichkeit der Seele in ihre unverjährbaren Rechte ein. — Was das Verhältnis von Leib und Seele betrifft, so kann die empiristische Psychologie, soweit sie wenigstens von einem wesentlichen Unterschied des Physischen und Psychischen überzeugt ist, nur von einem gleichzeitigen und sich entsprechenden Ablauf physischer und psychischer Vorgänge reden. Dieser psychophysische Parallelismus ist der folgerichtige Ausdruck der Aktualitätstheorie. Bei der Annahme eines substantialen Seelenprinzips ist in einseitiger Betonung dieses Gedankens und der Geistigkeit der Seele nicht selten die menschliche Gesamtnatur verkannt und einem schroffen Dualismus zwischen Leib und Seele das Wort geredet worden (Plato, Descartes). Ihrer Verbindung zu einem einheitlichen Wir-

kensprinzip und zu der einen menschlichen Natur verlieh im Anschluß an Aristoteles die Schule den klassischen Ausdruck. Sie denkt die Seele als Lebensprinzip und Wesensform des Leibes, die mit demselben durch sich und unmittelbar vereinigt ist. Als geistiges Prinzip kann die Seele sich nicht aus dem Organischen, also aus einer Zelle, entwickeln, da sie vielmehr für den Organismus der Grund des Lebens ist, aber wegen der Einfachheit des Geistigen sich auch nicht von einer anderen Seele loslösen und verselbständigen. Sie muß demnach, wie der Creatianismus lehrt, als neues Sein unmittelbar durch die schöpferische Ursache hervorgerufen werden. Für ihre Unsterblichkeit spricht nicht nur ihre Geistigkeit und somit Unauflösbarkeit, sondern namentlich auch die sittliche Weltordnung, von welcher ein jenseitiges Leben des Menschen nicht zu trennen ist.

Literatur.

A. Dyroff, Einführung in die Psychologie, ⁴1919.
G. Hagemann—A. Dyroff, Psychologie, ⁸1911.
K. Gutberlet, Die Psychologie, ⁴1904.
Ders., Der Kampf um die Seele, 2 Bände, ²1903.
Ders., Psychophysik, 1905.
O. Willmann, Empirische Psychologie, ⁴1913.
D. Mercier, Psychologie, 2 Bände, deutsch von L. Habrich, 1906—1907.
B. W. Switalski, Das Leben der Seele, 1907.
H. Dimmler, System der Psychologie, 1911.
J. Geyser, Grundlegung der empirischen Psychologie, 1902.
Ders., Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, ³1920.
Ders., Die Seele, ihr Verhältnis zum Bewußtsein und zum Leibe, 1914.
W. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, 3 Bände, ⁶1908—1911.
Ders., Grundriß der Psychologie, ¹¹1913.
H. Ebbinghaus—K. Bühler, Grundzüge der Psychologie, ³1911.
H. Ebbinghaus—E. Dürr, Abriß der Psychologie, ⁴1912.
Th. Lipps, Leitfaden der Psychologie, ³1909.
Ders., Grundtatsachen des Seelenlebens, ²1912.
H. Höffding, Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung, ⁴1908.
A. Pfänder, Einführung in die Psychologie, 1904.
J. Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie, I, 1915, 1917.

B. Logik und Noetik.

1. Mit den bewußten seelischen Vorgängen hat die Psychologie auch jenen der Erkenntnis zum Gegenstand. Und zwar kommt es ihr zu, das Erkenntnisleben nicht nur im allgemeinen und in seinem Unterschiede von den übrigen seelischen Phänomenen zu behandeln, sondern auch in seinen Arten festzustellen und zu analysieren. So sind die elementaren Formen der geistigen Erkenntnis oder des Denkens in erster Linie Gegenstand der Psychologie. Sie lehrt als den wesentlichen Denkakt kennen das Urteil. Durch Auflösung des Urteils gewinnt sie den Begriff. Sie untersucht die seelischen Erlebnisse beim schlußfolgernden Denken. Durch diese Tatsache beginnt die Grenze zwischen der Psychologie und der Logik fraglich zu werden. Eine genauere Scheidung der beiden Gebiete scheint eine Stofferweiterung für das psychologische Gebiet gegenüber der herkömmlichen Behandlung der Logik und eine Verminderung für das logische Gebiet zur Folge zu haben. Ganz in Frage gestellt wird aber der Bestand einer logischen Wissenschaft (im weiteren Sinn) durch die auf dem Boden des Empirismus erwachsende Absicht, die Logik als einen Teil der Psychologie zu betrachten (Psychologismus, vgl. S. 69).

2. Diese Absicht drängt die prinzipielle Frage auf, ob der Logik neben der Psychologie eine besondere Aufgabe übrig bleibe, oder ob ihre Aufgabe darin bestehe, mit Verzicht auf die Eigenschaft einer selbständigen Sonderdisziplin der Philosophie nur einem Teilgebiet der Psychologie, dem Denken, eine mehr ins einzelne gehende Untersuchung angedeihen zu lassen. Die Selbständigkeit der Logik läßt sich indes unschwer erweisen. Denn die Psychologie erschöpft sich, wo sie vom Denken handelt darin, das Tatsächliche der Denkoperationen festzustellen und die ihm zugrunde liegende psychische Organisation aufzudecken. Die Logik dagegen hat das Denken hinsichtlich seines Erfolges und seines objektiv bedingten Inhalts zum Gegenstand. Sie gipfelt in der Erkenntnis- und weiterhin in der Wissen-

schaftslehre. Die Erkenntnis als Wahrheit und Wissenschaft erhebt ihrem Wesen nach den Anspruch allgemeiner und absoluter Geltung. Es frägt sich darum, ob und wie wahres, gewisses und evidentes Erkennen und wie eine Wissenschaft möglich sei, welche Methoden der wissenschaftlichen Erkenntnis zu Gebote stehen, wie die Urteile und Begriffe und das Folgern beschaffen sein müssen, um dem wissenschaftlichen Gebrauche zu dienen, welche Mittel vorhanden sind, sie diesem Gebrauche zuzuführen. Während daher die Psychologie, von der Erfahrung ausgehend, die tatsächlichen Denkvorgänge feststellt, statuiert die Logik Normen der Erkenntnis. Sie hat nicht einen Tatsachen-, sondern einen Normcharakter.

3. Indem wir unter den anthropologischen Disziplinen der Philosophie der Logik und Noetik unmittelbar nach der Psychologie ihre Stelle anweisen, erkennen wir den Intellektualismus auf psychologischem Gebiet als zu Recht bestehend an, d. h. jene Anschauung, nach welcher der Vernunft der Primat gegenüber dem Willen zukommt. In der Tat bildet die Erkenntnistätigkeit des Menschen die allgemeine Voraussetzung und Grundlage, welche das menschliche Leben auf der Stufe seiner urwüchsigen und wenig differenzierten elementaren Manifestationen wie auf der Höhe seiner reichentwickelten Kulturaufgaben führt, bestimmt und meistert. Ohne Erkenntnis keine Norm des sittlichen Verhaltens, kein Gesetz eines geregelten sozialen Lebens, kein Inhalt und keine geistansprechende Form des künstlerischen Schaffens, ohne Gotteserkenntnis keine seelische Erhebung über den Bannkreis der Natur, den Spielraum unserer Sinne.

4. Erst nach den mannigfaltigen und zu abweichenden Ergebnissen führenden Versuchen der vorsokratischen Philosophie, erkennend die objektive Welt zu begreifen, entstand der Antrieb und das Bedürfnis, auf die Erkenntnis selbst zu reflektieren und sie zum Gegenstand der Untersuchung zu machen. Den Anstoß dazu gab indirekt die griechische Sophistik durch die Bestreitung der Geltung vorgeblicher

Erkenntnisse und die Behauptung der Erfolglosigkeit menschlicher Erkenntnisbemühungen. Ihrer Skepsis stellt sich Sokrates entgegen. Er wurde dadurch der eigentliche Begründer, wenn auch nicht der vollendete Systematiker einer philosophischen Erkenntnislehre, der später sogenannten Logik. Die Logik verdankt dem Gesagten zufolge ihren Ursprung einem erkenntnistheoretischen Motive, fand aber zunächst als Dialektik, als die Kunst, durch wissenschaftliche Unterredung zu allgemeingültigen Begriffen zu gelangen, ihre Ausgestaltung. Die Dialektik Platos sieht ihre Aufgabe darin, durch ein induktives Verfahren richtige Begriffe zu finden, sie inhaltlich festzustellen und ihr Verhältnis der Über-, Unter- und Beiordnung aufzuzeigen. Da die eigentlichen Objekte der begrifflichen Erkenntnis nach Plato nicht die sinnenfälligen und wandelbaren Einzeldinge, sondern vielmehr über ihnen schwebende reale und ewige Ideen sein sollen, so ist sein erkenntnistheoretischer Standpunkt, nämlich die Hypostasierung des Allgemeinen als extremer Realismus zu bezeichnen. Gegen die Trennung der Ideen von den konkreten Einzeldingen und ihre Verselbständigung wendet sich die Kritik des Aristoteles. Er sieht das Allgemeine als realen, den Dingen innewohnenden und ihr Wesen bestimmenden Bestandteil an, als ihre Wesensform (*εἶδος, μορφή*). Aus den Einzeldingen, die wir zunächst durch die Sinne erfassen, ist darum auch das Allgemeine durch die Tätigkeit des Verstandes (*νοῦς*) zu entnehmen. Sein Standpunkt ist ebenfalls der realistische, da das Allgemeine als solches, wenn auch in den Dingen, existiert, aber gegenüber der extremen Richtung Platos gemäßigter Realismus. Erkennen ist nach Aristoteles das Ausscheiden des Allgemeinen aus dem Besonderen durch den Verstand, ist abstrahieren. Die Lehre von den Formen des Denkens behandelte Aristoteles in einer Reihe von Einzeluntersuchungen (*Ἀναλυτικὰ πρότερα* und *ὕστερα*, *Περὶ ἑρμηνείας*, *Τοπικά*, *Κατηγορίαι*) in einem Umfang, der im Altertum keine wesentliche Erweiterung mehr erfuhr. Für ihn ist die Erkenntnis oder die dianoetische Tüchtigkeit die höchste Aufgabe und das Glück des Menschen. In späteren Systemen (Epikureis-

mus, Stoizismus) sank die Erkenntnis auf die Stufe eines Mittels zum Zwecke, der Glückseligkeit, herab. Ja die von Pyrrho von Elis († um 270 n. Chr.) erneuerte, und zwar grundsätzliche Skepsis oder der absolute Skeptizismus stützt die Glückseligkeitslehre auf eine Theorie des Nichtwissens.

5. Den skeptischen und sensualistischen Richtungen des ausgehenden Altertums stellte sich erfolgreich entgegen der heilige Augustinus. Seine Untersuchungen (in den Confessiones, Soliloquia, De doctrina christiana, Contra Academicos etc.) beziehen sich auf die geistige Erkenntnis, ihre Quellen, ihre Wahrheit und Gewißheit. Als unübersteigbare Schranke alles Zweifels erweist er gegenüber der Skepsis der neueren Akademie, in diesem Punkte Descartes die Originalität vorwegnehmend, das Denken selbst und somit das Sein des Denkenden. Die Grundvoraussetzung der Vernunfterkenntnis sind nach Augustinus wie nach Plato ewige und unveränderliche Ideen, aber nicht als neben Gott bestehende Hypostasen, sondern als ihm innewohnende schöpferische Gedanken. Nur durch eine Verbindung mit Gott und diesen rationes aeternae ist Vernunfterkenntnis und Wahrheit möglich. Diese Auffassung der intellektuellen Erkenntnis lebt im Augustinismus des Mittelalters und im Ontologismus der neueren Philosophie fort. So hat nach Bonaventura (Itinerarium mentis in Deum, Quaestio disputata de cognitionis humanae ratione) die unabänderlich gültige Wahrheit weder in den veränderlichen Dingen noch in dem veränderlichen und endlichen Menschengeiste ihren zureichenden Grund, sondern sie stammt aus einer Erleuchtung durch das göttliche Licht, von der maßgebenden Vorbildlichkeit der göttlichen Kunst (ab exemplaritate in arte divina). Unter dem Einfluß der aristotelischen Lehre betont dem gegenüber Thomas von Aquin, daß die natürlichen Erkenntnisfaktoren, nämlich die objektive Welt und die subjektive Erkenntnisveranlagung zum Zustandekommen allgemeingültiger Wahrheiten ausreichen. Die intellektuelle Erkenntnis habe die Einwirkung der sinnenfälligen

Dinge und die Tätigkeit der Sinne zur Voraussetzung. Das von Anselmus in Angriff genommene Problem der Wahrheit behandelt Thomas (Quaestio disputata de veritate) aufs neue. Wahrheit ist ihm die Verähnlichung, Übereinstimmung des Erkennenden mit der erkannten Sache (assimilatio cognoscentis ad rem cognitam). Die Überzeugung von der Festigkeit und Unwandelbarkeit der geistigen Erkenntnis wurde von den Nominalisten des vierzehnten Jahrhunderts, Wilhelm Durandus von St. Pourçain, Wilhelm von Occam u. a. nicht mehr geteilt. Sie erscheint ihnen unbestimmt und minder gewiß im Verhältnis zur Klarheit und Sicherheit der Sinneserkenntnis. Hier liegen die Anknüpfungspunkte für den neuzeitlichen Empirismus.

6. Die logischen Reformversuche der Neuzeit führten zunächst nicht wesentlich über das aristotelische Organon hinaus. Vielmehr brachte Pierre de la Ramée (Institutiones dialecticae 1543) nur die in den Schriften desselben enthaltene Doktrin in jenes geschlossene System, in dem sie bis zur Gegenwart behandelt zu werden pflegt. Auch das Novum organum scientiarum (1620) des Francis Bacon kam inhaltlich nicht wesentlich über die bisherige Logik hinaus. Dagegen war von großer Wichtigkeit seine Betonung der Induktion für den Fortschritt in der Naturerkenntnis. Er wie Descartes (Discours de la methode 1637) lenken die Aufmerksamkeit auf die Methodenlehre. In der Forderung des methodisch-universellen Zweifels, welche Descartes stellt, kommt die geänderte Lage der Neuzeit gegenüber dem scholastischen Autoritätsprinzip am schärfsten zum Ausdruck. Nunmehr begründet allmählich die gesteigerte Reflexion des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts auf die Probleme der Erkenntnis, ihren Ursprung, ihren Umfang und ihre Bedeutung, ihre Kriterien die neue, auf das menschliche Denken bezügliche und neben die logische Formenlehre tretende Disziplin der Erkenntnislehre.

7. Als einschneidendstes Werk dieser Art ließ Kant

1781 seine „Kritik der reinen Vernunft" erscheinen. Indem er die bisher getrennt verlaufenden Richtungen des Rationalismus und Empirismus miteinander verbindet und im Sinne Christian Wolffs die Metaphysik als eine rein apriorische Wissenschaft betrachtet, kommt er zu dem Ergebnis, daß wir nur Erscheinungen, aber keine Dinge an sich erkennen, daß die Metaphysik, da ihre Hauptobjekte die Totalität der Welt, die Seele, Gott nicht Gegenstände der Erfahrung sind, als Wissenschaft unmöglich sei. Seinen Apriorismus oder tranzendentalen Idealismus, nämlich die Annahme von Erkenntnisformen, Begriffen und Ideen, die unabhängig von der Erfahrung im Subjekte bereit liegen, steigerten die Erben dieser Denkweise Fichte, Schelling, Hegel zum absoluten Idealismus. Man versteht unter dem erkenntnistheoretischen Idealismus eine Auffassung, die an Stelle realer Erkenntnisobjekte Ideen setzt und die sich bemüht, Denken und Sein zumal aus einem (idealen) Prinzip abzuleiten. Dieser Idealismus oder Subjektivismus ist das vollendete Gegenbild zum Objektivismus oder erkenntnistheoretischen Realismus der traditionellen Philosophie, nach welchem die objektive Wirklichkeit oder die Welt der Dinge den Gegenstand der Erkenntnis darstellt.

8. Es geschah in natürlicher Rückwirkung gegen die unausführbaren Absichten der apriorischen Denkweise, daß in der Folge die Erfahrung zur einzigen und ausschließlichen Grundlage der Erkenntnis gemacht wurde. Noch innerhalb der Hegelschen Schule verband sich diese Richtung des Empirismus bei L. Feuerbach mit der materialistischen Weltauffassung. Sie erhob gleich dem in Frankreich und England zur Vorherrschaft gelangenden Positivismus von A. Comte (Cours de philosophie positive 1830 ff) und J. St. Mill den Anspruch darauf, vom Standpunkt der Erfahrungswissenschaften aus Weltanschauungsfragen zu lösen und die Philosophie durch die Naturwissenschaften zu ersetzen. Dieser Empirismus führte in seinen letzten Konsequenzen zu einer neuen Erklärung der obersten Denkgesetze und zu einer geänderten Auffassung vom

Zwecke der Erkenntnis und von der Wahrheit. Die Logik soll lediglich ein Teil der Psychologie sein, Denkgesetze, nur Erfahrungssätze. Die Geltung der Erkenntnis soll ihren letzten Grund und ihren Maßstab nicht in der objektiven Wirklichkeit, sondern in der psychischen Organisation des Menschen haben (Psychologismus, Anthropologismus), so daß eine anders geartete Einrichtung auch eine Änderung der Erkenntnis zur Folge hätte und die gewonnene Erkenntnis nur der Ausdruck der jeweiligen psychischen Disposition, aber nicht allgemeingültig wäre. Die Relativität aller menschlichen Erkenntnis und die Preisgabe einer absoluten Wahrheit sind die unvermeidlichen Folgen dieses Standpunktes. Es ist das Verdienst von E. Husserl (Logische Untersuchungen 1900, ²1913), dem sich J. Geyser (Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre 1909) anschließt, diesen relativistischen, das Wesen der Wahrheit untergrabenden Standpunkt mit Nachdruck zurückgewiesen zu haben. — In der Entwicklungslinie des Positivismus und der neuesten Willensphilosophie liegt der von Amerika ausgehende, durch W. James begründete Pragmatismus. Darnach hat die Erkenntnis keine selbständige Bedeutung. Sie hat allein dem Handeln (πρᾶγμα = Handlung) und Leben zu dienen. Die Nützlichkeit für das praktische Leben bildet das Kriterium der Wahrheit. Wahr ist allein, was einen Wert für das Leben besitzt.

9. Die großen Wandlungen der neuzeitlichen Philosophie äußerten ihre Wirkungen nicht nur auf die Erkenntnislehre oder Noetik, sondern auch auf die Logik im engeren und alten Sinn als die Wissenschaft von den elementaren und systematischen Formen des Denkens und führten auch hier zu einer Anzahl voneinander abweichender Richtungen. Nach peripatetischer Auffassung steht die Logik in unlösbarem Zusammenhang mit der objektiven Wirklichkeit. Die allgemeinsten Aussageweisen oder Kategorien deuten auf allgemeinste Seinsweisen. Die allgemeinsten Denkgesetze fußen auf allgemeinsten Seinsgesetzen. Das Denken selbst begründet ein Abbild der objektiven Wirklichkeit. Diesen

Zusammenhang läßt Kant nicht gelten. Die Logik sieht nach ihm ab von allen Gegenständen der Erkenntnis. Sie hat es „mit lauter Prinzipien a priori zu tun und ist ein Kanon des Verstandes und der Vernunft, aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs". In diesem Sinne verwendet Kant den von da an viel benützten Begriff der formalen Logik. Sie ist eine rein subjektiv-formale Wissenschaft. Eine andere Bedeutung gewinnt das Logische alsbald im panlogistischen System Hegels, in welchem das allgemeine oder reine Sein das Ursprüngliche und Fundamentale bildet. Hier ist das Logische zugleich das Reale, Logik zugleich Metaphysik. Nach mehrfach unternommenen Vermittlungsversuchen wandte sich gegen die formalistische und metaphysische Logik mit aller Entschiedenheit A. Trendelenburg (Logische Untersuchungen 1840, [3] 1870) und betonte gegen Kant die Unmöglichkeit, die logischen Formen ohne Beziehung auf die Natur der Gegenstände zu untersuchen, und gegen die dialektische Methode Hegels, die Aussichtslosigkeit, aus dem abstrakten Sein jemals eine Entwicklung und die Wirklichkeit zu erklären. Die aristotelische Auffassung der Logik, deren prinzipielle Richtigkeit Trendelenburg betonte, wurde wieder ein Gemeingut der zu den peripatetischen Traditionen, wie sie die Scholastik festhielt, zurückgreifenden Philosophen. Wertvolle Ergänzungen erfuhr diese herkömmliche Logik in der Methodenlehre, so durch J. St. Mill (System of Logic, Rationative and Inductive 1843, deutsch von Schiel 1849 und Gomperz 1884), Ch. Sigwart (Logik 1873, [4] 1911) u. a. Die eingehenden Detailuntersuchungen der letzten Dezennien führten dann zunächst zu einem gewissen Schwanken bezüglich der hergebrachten Bestimmungen der elementaren Denkformen, namentlich der wichtigsten, des Urteils; ja in der Gegenwart wird in manchen Teilen ein Umbau der alten aristotelischen Logik für notwendig erachtet und die Forderung erhoben: „Alle ihre Definitionen der logischen Grundformen müssen einer kritischen Revision unterzogen werden" (J. Geyser, Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre 1909, 91).

10. Was den Inhalt der Logik (im weiteren Sinne) betrifft, so zerfällt sie zunächst in zwei Teile, von denen der eine prinzipiellere Bestand und Wesen, der andere die Formen der Erkenntnis untersucht. Der erstere, die eigentliche Erkenntnislehre (Noetik), behandelt die letzten Voraussetzungen und Probleme des Wissens überhaupt und bildet demnach die Grundlage für alle, insbesondere auch für die philosophischen Erkenntnisbemühungen. Die Erkenntnislehre ist die philosophische Fundamentalwissenschaft (philosophia fundamentalis) und bewährt diesen Charakter auch gegenüber der Metaphysik in ihrer Eigenschaft als Wissenschaft, mag diese letztere dem Objekte nach immerhin den letzten Grundlagen der Wirklichkeit zugewandt sein. Die prinzipiellen Untersuchungen der Noetik haben zum Gegenstande die Möglichkeit der Erkenntnis, ihren Ursprung und ihr Wesen, Wahrheit und Gewißheit der Erkenntnis und das Kriterium der Wahrheit, das seiner Natur nach zugleich den letzten Gewißheitsgrund darstellt.

11. Daß eine Erkenntnis im Sinne einer zweckmäßigen, weil erfolgverheißenden Bemühung möglich sei, ist an sich so selbstverständlich, daß eine Untersuchung darüber überflüssig erscheinen könnte. Auch zeigt sich, daß ein direkter Beweis für die Möglichkeit einer wahren und gültigen Erkenntnis nicht erbracht werden kann. Denn jedes derartige Beweisverfahren, weil selbst in Erkenntnisakten bestehend, würde das zu Beweisende bereits voraussetzen. In der Tat stellt sich die Notwendigkeit eines derartig gerichteten Beweises erst ein bei dem Aufkommen skeptischer Erwägungen, und gegenüber dem prinzipiellen und absoluten Zweifel, dem Skeptizismus, mit seiner Leugnung jeder wahren und gewissen Erkenntnis, kann — auf indirektem Wege — gezeigt werden, daß ein solcher Standpunkt unhaltbar, weil widersprechend ist. Bei der Widerlegung des prinzipiellen Zweifels ergeben sich Tatsachen und Wahrheiten, wie die eigene Existenz des Zweifelnden, höchste Denkgesetze, die vom Zweifelnden selbst anerkannt werden und die nach der einen Seite als unüberschreitbare

Grenzen aller Skepsis, nach der anderen als die evidenten Vorausetzungen aller Erkenntnis bestehen.

12. Ist nun aber eine wahre und gewisse Erkenntnis möglich, woher stammt dann unser Bewußtseinsinhalt? In der Beantwortung der Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis scheiden sich die erkenntnistheoretischen Richtungen in ihrer tiefsten Wurzel. Geschichtlich sind hauptsächlich vier voneinander verschiedene Erkenntnisquellen namhaft gemacht worden, so daß dementsprechend auch vier voneinander abweichende erkenntnistheoretische Hauptrichtungen auseinandertreten. 1. Aus dem erkennenden Subjekte selbst leitet den Ursprung der Erkenntnis her der Subjektivismus. Er heißt auch Rationalismus, sofern insbesondere die Vernunft (ratio) als Quellpunkt der Erkenntnis genannt wird; Aprioriſmus, sofern die Erkenntnis in ihren wesentlichsten Formen a priori, d. h. vor aller Erfahrung, im Menschen vorhanden sein soll; Idealismus, sofern die Erkenntnis nicht nur ihrem Ursprunge nach nicht von einer objektiven Welt stammen, sondern auch ihrer Richtung nach sich nicht auf eine objektive Welt, vielmehr lediglich auf Vorstellungen oder Ideen des erkennenden Subjektes beziehen soll. Dem Subjektivismus sind zugetan G. Berkeley, J. Kant, die Repräsentanten des deutschen Idealismus nach Kant, also Fichte, Schelling, Hegel und die voluntaristisch gerichteten Epigonen des deutschen Idealismus, wie A. Schopenhauer, E. v. Hartmann u. a. 2. Aus der objektiven Welt und durch die Erfahrung allein erklärt den Ursprung der Erkenntnis der Empirismus. Er wird zum Sensualismus, wenn der Bewußtseinsinhalt ausschließlich aus der körperlichen Außenwelt und der auf sie gerichteten Sinnestätigkeit abgeleitet wird. Positivismus nennt er sich, sofern unserer Erkenntnis nur das Positive, d. h. unmittelbar Gegebene, erreichbar sein soll. Der Empirismus bezeichnet folgerichtig das die Erfahrung Überschreitende, Transzendente entweder als unerkennbar (Agnostizismus) oder unsicher oder überhaupt nicht vorhanden. Diese empiristische Richtung

verfolgen die alten materialistischen Systeme des Stoizismus und Epikureismus, namhafte Repräsentanten der neuzeitlichen Philosophie Englands, wie Baco von Verulam, Th. Hobbes, J. Locke, zahlreiche französische Enzyklopädisten, A. Comte, St. Mill, H. Spencer, W. Wundt u. a. 3. Weder die sinnenfällige Erfahrungswelt, noch das beschränkte und wandelbare erkennende Subjekt halten zur Erklärung der menschlichen Erkenntnis für ausreichend alle jene, unter sich verschiedenen, noetischen Richtungen, die auf irgend eine Weise Gott als die Quelle der Erkenntnis betrachten. Auf Gott rekurrieren die Anhänger der Theorie angeborener Ideen (Nativismus), da diese Ideen dem menschlichen Geiste anerschaffen seien; die Traditionalisten, welche den menschlichen Geist durch eine Uroffenbarung Gottes angeregt und bereichert sein lassen, deren Inhalt sich von Geschlecht zu Geschlecht durch Überlieferung (Traditionalismus) fortpflanze; endlich die Ontologisten, welche den menschlichen Geist in unmittelbarer Berührung mit dem göttlichen Geiste denken und aus dieser Intuition seine Erkenntnis des Geschöpflichen ableiten. 4. Aus dem kausalen Einfluß der objektiven Welt und dem denkenden Subjekte, aus der Erfahrung und der Aktivität des menschlichen Geistes schreibt sich die Erkenntnis her nach jener Denkungsart, die im Gegensatze zum Subjektivismus und Idealismus für sich die Bezeichnungen des Objektivismus und Realismus in Anspruch nimmt. Nach dieser Auffassung ist die Erkenntnis durch Objekte angeregt und bedingt und sie bezieht sich auch auf Gegenstände und nicht nur auf Vorstellungen oder Ideen. Dieser Standpunkt, welcher ursprünglich und in seinen Grundzügen von Aristoteles vertreten wurde, kann als die herrschende Ansicht der Schule seit dem dreizehnten Jahrhundert angesehen werden, hat aber auch außerhalb derselben namhafte Verfechter. Für die Richtung des Objektivismus oder Realismus allein spricht die Analysierung unseres Bewußtseinsinhalts und das Zeugnis der Erfahrung bei dem tatsächlichen Erwerbe von Erkenntnissen.

13. Wir verhalten uns dem objektivistischen Standpunkt

zufolge bei unserer Erkenntnistätigkeit nicht rein produktiv oder gleichsam frei schöpferisch, auch sind wir hiebei nicht nur abhängig von unserer subjektiven Geistesorganisation, wie der Psychologismus der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart will. Umgekehrt bietet unser faktisches Wissen mehr, als es nach Maßgabe des ausschließlich empiristischen Standpunktes enthalten könnte. Unser Erkennen bleibt nämlich nicht nur, wie das bei der Sinnestätigkeit allerdings der Fall ist, an der Außenseite der Dinge haften, sondern vermag in das Wesen der Dinge einzudringen (intelligere) und so das nicht nur hic et hunc Bestehende, sondern auch das immer und notwendig Geltende zu erfassen. Erkennen ist darum seinem Wesen nach nicht nur das passive Auffassen eines Gegenständlichen, sondern ein mannigfaches Beurteilen und darauf gegründetes Verstehen und Einsehen. Da die gewonnene Einsicht nicht nur in „freischwebenden" Gedankenoperationen, sondern auf Grund und nach Maßgabe des Gegenständlichen zustande kommt, so ist der Begriff der Wahrheit der Erkenntnis unschwer festzustellen. Die logische Wahrheit besteht in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit der erkannten Sache. Und als Kriterium der Wahrheit erweist sich die einleuchtende Natur eben dieser Sache (objektive Evidenz). Hiemit sind einige der wichtigsten erkenntnistheoretischen Probleme angedeutet.

14. Der umfassendste Begriff, von welchem die Logik im engeren Sinne einschließlich der Methodenlehre auszugehen hat, ist der der Wissenschaft als eines gesetzmäßig geordneten Ganzen von Wahrheiten oder eines Systems. Die Logik hat sich Rechenschaft darüber zu geben, wie ein derartiges System zustande kommt, und wie jene Ordnung begründet wird, nach welcher jedem Bestandteile eines wissenschaftlichen Ganzen jene Stelle angewiesen wird, die ihm nach Maßgabe des richtigen, also sachgemäßen Denkens zukommt. Sie hat ferner die Mittel zu untersuchen, welche allgemein gültige und gesicherte Erkenntnisse, die das Ziel aller wissenschaftlichen Bemühungen darstellen, im einzelnen gewährleisten. Und nicht nur der Aufbau eines

Systems und die Gültigkeit und Gewißheit seiner einzelnen Teile, sondern auch Wesen und Arten jener elementaren Formen, in welche die Erkenntnis sich kleidet, bilden den Gegenstand der logischen Untersuchungen. Als Grundform aller Einzelerkenntnis erweist sich das Urteil. Es besteht in einer geistigen Bestimmung oder innerlichen Aussage, Bejahung oder Verneinung, über ein irgendwie Gegenständliches. Die Verbindung von Urteilen oder Sätzen kann die Bedeutung einer bloß kollektiven Aneinanderreihung von Einzelerkenntnissen besitzen. Urteile können aber auch derart in Gruppen zusammengefügt und in einen inneren Zusammenhang gebracht werden, daß die einen aus den anderen sich ergeben oder die einen die anderen in ihrer Sicherheit stützen. Solche Gruppen stellen dann Folgerungen oder Beweise dar. Die Urteile selbst sind noch nicht als die letzten logischen Elemente zu betrachten, zu denen die Zerlegung der Erkenntnis nach ihrer formalen Seite führt. Als solche erscheinen vielmehr die Begriffe, als welche in einem regelmäßigen Urteil wesentlich zwei, der Subjekts- und Prädikatsbegriff, angetroffen werden. Der Begriff ist jene einfachste Denkform, durch die wir einen Gegenstand oder Sachverhalt erfassen.

15. Die herkömmliche Logik pflegt die hier angedeuteten Mittel und Formen der Erkenntnis, deren ein wissenschaftliches System benötigt, in systematische im engeren Sinne und in elementare zu zerlegen. Zu jenen gehört vor allem die Methode, welche den geordneten Gedankenfortschritt im ganzen einer Disziplin nach Maßgabe des bezüglichen Gegenstandes der Wissenschaft und des Zieles der wissenschaftlichen Darlegung regelt. Dazu werden meist auch Definition, Division und Argumentation genommen als jene logischen Verfahren, die dem Inhalt und Umfange nach bestimmt umschriebene Begriffe und feststehende Urteile gewährleisten. Durch die Lehre von der Begriffsbestimmung, Einteilung, Beweisführung und den möglichen Methoden ist der Umfang der Methodik angegeben. Als Elementarlehre hat es die Logik mit dem Urteil und seinen Bestand-

teilen, den Begriffen, zu tun sowie mit der Verbindung der Urteile zu Schlüssen.

Der gegebenen Darlegung entspricht indes nicht der in der Regel eingeschlagene Gang in der Behandlung der Logik. Aus didaktischen Gründen wird der Methodenlehre die Elementarlehre der Logik vorangestellt und hier mit dem einfachsten Elemente, dem Begriffe, begonnen und von ihm aus zu den Urteilen und Schlüssen fortgeschritten.

Literatur.

Zur Literatur ist zu verweisen auf zahlreiche Lehrbücher, wie die Seite 60 genannten, dazu:
F. A. Trendelenburg, Elementa logices Aristoteleae, 1836ff.
Ders., Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik 1842ff.
Ders., Logische Untersuchungen, 1840, [3] 1870.
F. Überweg, System der Logik, 1857, [5] 1882.
T. Pesch, Institutiones logicales, 3 Bände 1888—1890, [2] 1914.
A. Schmid, Erkenntnislehre, 2 Bände, 1890.
K. Braig, Vom Denken, 1896.
Ders., Vom Erkennen, 1897.
Chr. Sigwart, Logik, 2 Bände, 1873, [4] 1911.
W. Wundt, Logik, 3 Bände, 1880—83, [3] 1906—08.
B. Erdmann, Logik, [2] 1907.
E. Husserl, Logische Untersuchungen, 1900f., [2] 1913.
J. Geyser, Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre, 1909.
Ders., Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie in positiver und kritischer Darstellung, 1919.
Ders., Über Wahrheit und Evidenz, 1918.
B. W. Switalski, Vom Denken und Erkennen, 1914.
K. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, 4 Bände, 1855—70, 2. Bd. [2] 1885.

C. Ethik.

1. Einen auszeichnenden Vorzug des Menschen bildet es, wie ein denkendes so auch ein sittliches Wesen zu sein. Zum Denken befähigt ihn seine geistige Erkenntniskraft, die Vernunft. Seine sittliche Veranlagung beruht auf der Vernunft und dem Willen zumal. Durch die Vernunft vermag er die ihm zukommende Lebensaufgabe zu erkennen, durch seinen Willen, sie frei zu vollbringen. Die freie

Willenstat läßt den Menschen als den eigentlichen Urheber seiner Handlungen erscheinen. In ihr liegt auch der Grund der Verantwortlichkeit für sein Verhalten. Dieses Verhalten und die darauf beruhende Gestaltung des Lebens, wenn auch in ihrem tatsächlichen Bestande durch freie Entscheidung bedingt, sind doch der subjektiven Willkür des Einzelnen entzogen und an eine bestimmte, die sittliche Ordnung gebunden. Ihr kommt für den Menschen eine imperative Bedeutung zu. In ihr spricht sich ein Sollen aus. Von ihrem Vorhandensein zeugen faktische Sitten und Gewohnheiten der Menschen und auch Erwartungen und Forderungen des öffentlichen Bewußtseins, denen sich der einzelne nicht entziehen kann. Je nachdem die Lebensführung jener Ordnung sich einfügt oder ihr widerstrebt, ist sie vom sittlichen Standpunkt aus von verschiedenem Wert, gut oder schlecht. Und nicht nur von außen her kündigt sich dem Menschen das in der sittlichen Ordnung gelegene Sollen an. Jeder einzelne fühlt sich, wie die Erfahrung lehrt, auch innerlich in besonderer Weise an ein ordnungsgemäßes Verhalten gebunden durch das Gewissen.

2. Die Wissenschaft, welche das sittliche Leben zum Gegenstand hat, ist die E t h i k oder M o r a l p i l o s o p h i e (philosophia moralis). Ethisch nannte nämlich Aristoteles, der Begründer der systematischen Ethik, die Willenstugenden im Unterschied von den dianoetischen oder Verstandestugenden. Von ihm ging auch die Bezeichnung der Ethik als einer praktischen Wissenschaft aus. Als solche bringt er sie gemäß der dem Altertum eigentümlichen engen Verknüpfung des sittlichen mit dem politischen Leben in nahe Beziehung zur Politik. Aufgabe der Ethik ist es, das Gebiet des Sittlichen in seinem vollen Umfang verständlich zu machen, den Grund der sittlichen Ordnung im allgemeinen und die sittliche Verpflichtung jedes einzelnen anzugeben, das Wesen des sittlich Guten festzustellen und die gemäß der sittlichen Ordnung bestehenden Pflichten und die von ihr geforderten Tugenden zu erörtern.

3. Von seiten der griechischen Philosophie wurde dem

sittlichen Gebiete zum ersten Male größere Beachtung zuteil durch die Sophisten. Ihre im Interesse eines schrankenlosen Subjektivismus stehende Bekämpfung der bisher geltenden sittlichen Anschauungen läßt deutlich erkennen, daß bis dahin Sittlichkeit und Recht als Ausdruck einer natürlichen, menschliche Willkür überragenden Ordnung angesehen worden waren. Demgegenüber stellten sie die später auch den Skeptikern geläufige Behauptung auf, die Sittlichkeit sei nicht von Natur aus vorhanden, sondern stamme aus menschlicher Satzung. Die Sophisten veranlaßten Sokrates zu seiner Theorie vom Wissen und von der Tugend. Die Tugend steht in unlösbarer Verbindung mit dem Wissen. Denn es ist unmöglich, daß jemand das Rechte und dem Handelnden Zuträgliche wisse und es nicht tue. Alle Tugend beruht daher auf Wissen, ja ist selbst Wissen und Weisheit. Für die Ethik Platos bilden seine Anschauungen von den Ideen und von der Seele die Grundlage. Die Seele weist ihrem Ursprung und ihrer Bestimmung nach auf eine übersinnliche Welt hin. Ihre Glückseligkeit besteht in der Verähnlichung mit der höchsten Idee, der des Guten, Gott. Und da die Seele sich in eine Mehrheit von Teilen gliedert, von denen jeder seine eigentümliche Aufgabe zu vollbringen hat, so gibt es auch eine Mehrheit von Tugenden. Plato ist der Begründer der Lehre von den vier Kardinaltugenden.

4. Aristoteles entwirft in seiner Nikomachischen Ethik zum ersten Male ein System der Moral. Zum Ausgangspunkte nimmt er die Glückseligkeit *(εὐδαιμονία)* als das letzte Ziel aller menschlichen Tätigkeit. Diese stellt sich als ein Ergebnis der vollkommenen Tätigkeit selbst dar. Und zwar denkt Aristoteles sowohl an ein theoretisches als praktisches Verhalten gemäß seiner Unterscheidung dianoetischer und ethischer Tugenden. Die letzteren, der eigentliche Gegenstand der Ethik, bestehen in einer dauernden Willensrichtung, welche die der menschlichen Natur entsprechende vernunftgemäße Mitte einhält zwischen einem Zuwenig und Zuviel. In den späteren griechischen Philosophenschulen

tritt die Ethik, der praktischen Richtung dieser Schulen entsprechend, mehr in den Vordergrund, ohne indes eine wesentliche positive Förderung zu erfahren. Für die von Pyrrho von Elis angebahnte Skepsis bildet der völlige Indifferentismus die Voraussetzung einer unwandelbaren Gemütsruhe (ἀταραξία) des Weisen. Die Stoiker bezeichnen die Philosophie als Übung der Tugend (ἄσκησις τῆς ἀρετῆς) und erkennen als das Wesen der Tugend das naturgemäße Leben. Die Epikureer erblicken als Ziel des Lebens die Lust, nicht so fast im Sinne eines positiven Genusses als der Freiheit von Schmerz und Affekten (ἀταραξία). Voraussetzungen dieses Zustandes sind Tugend und Einsicht. Der Ethik der Römer mangelte, wie überhaupt ihrer Philosophie, der selbständige und originale Charakter. Desungeachtet kommt Männern wie Cicero, Seneca u. a. eine nicht unerhebliche Bedeutung zu in der Vermittlung wertvoller und abgeklärter ethischer Anschauungen des Altertums an die christlichen Denker.

5. So konnte der hl. Augustinus an eine bei Cicero und den Stoikern anzutreffende Vorstellungsweise anknüpfen, als er der christlichen Spekulation den Begriff der lex aeterna zuführte und durch denselben die metaphysische Begründung der sittlichen Ordnung im Sinne des Theismus gab. Die Sittlichkeit weist zurück auf ein göttliches und darum ewiges Gesetz als die Grundlage einer natürlichen Ordnung. Das ist die allgemeine Überzeugung der christlichen Autoritätsmoral. Indem dann Augustinus dem ewigen Gesetze die Formulierung gab: Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans (Contra Faustum XXII, 7), konnte er gleichmäßig den in der Folge in der Auffasung des Gesetzes sich scheidenden Richtungen des Intellektualismus und Voluntarismus zum Ausgangspunkte dienen.

6. Dem christlichen Mittelalter waren ethische, in rein philosophischem Interesse unternommene Untersuchungen lange Zeit fremd. Erst bei Abälard finden sich Ansätze (Ethica seu Scito te ipsum). Die bedeutendste philosophische

Ethik des dreizehnten Jahrhunderts ist enthalten in der theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin. Aus dem ewigen Gesetze, das nach Thomas seinen letzten Grund in der göttlichen Vernunft hat, stammt das „Naturgesetz", das als solches das Verhalten aller Geschöpfe regelt und in seiner Beziehung zum Menschen die Normen des sittlichen und sozialen Lebens in sich begreift. Die Rechtsordnung ist daher in die sittliche Ordnung eingeschlossen. Das Sittengesetz schreibt vor, was der Idee, der Natur und dem Zwecke des Menschen entspricht, Entfaltung und Vollendung der natürlichen Veranlagungen. Gut ist das der menschlichen Natur Entsprechende. In der Fertigkeit und Neigung, es zu vollbringen, besteht die Tugend. Für die Erkenntnis der allgemeinsten Sittennormen ist im Menschen eine Art intuitives Vermögen, die Synteresis, vorhanden. Im späteren Mittelalter erfuhr die Fundamentierung des Sittlichen eine Umänderung im Sinne des Voluntarismus insofern, als nicht die göttliche Vernunft, sondern der unbedingte freie Wille Gottes als die letzte Norm von gut und schlecht angesehen wurde (theonomer Moralpositivismus).

7. Bisher war es allgemeine Überzeugung gewesen, daß von Natur aus eine sittliche Ordnung bestehe, an die sich der Mensch gebunden weiß durch die natürliche Anlage seines Gewissens. In der Neuzeit begann allmählich die Sittenordnung als eine sei es unwillkürliche oder willkürliche Schöpfung des Menschen, des einzelnen oder der Gesellschaft, angesehen zu werden. So gewinnt bei Th. Hobbes der bereits von den alten Sophisten verfochtene Moralpositivismus wieder bestimmte Gestalt. Denn wenn Hobbes auch von einem natürlichen Gesetz redet, so versteht er darunter etwas ganz anderes als die traditionelle Philosophie, nämlich die richtige Einsicht (recta ratio) inbezug auf das, was zum sozialen Frieden führt. Tatsächlich besteht aber nach seiner Überzeugung ursprünglich weder ein natürliches Sittengesetz in dem hergebrachten Sinne noch eine sittliche Veranlagung im Menschen. Vielmehr ist allein vorhanden

der Trieb der Selbsterhaltung und eine unumschränkte Willkür des einzelnen. Erst die durch einen Vertrag bestellte Obrigkeit begründet die Rechtsordnung sowohl als auch die Sittlichkeit. Recht und unrecht, gut und bös ist, was die Obrigkeit als solches festsetzt.

J. Locke ist zwar der Gedanke eines natürlichen, also auf Gott zurückgehenden Gesetzes, nicht fremd. Worum es ihm aber vor allem zu tun ist, ist die Erkenntnis des Sittlichen. Den Nachdruck legt er darauf, daß uns das Sittengesetz nicht angeboren sei. Denn es gebe keine durchaus allgemein angenommenen Sittenregeln. Diese bedürfen tatsächlich einer Begründung. Endlich werden sie mit Leichtigkeit und innerer Ruhe übertreten. Die positive Seite von Lockes empiristischer Denkweise kommt darin zum Ausdruck, daß er als die einzige natürliche Quelle der sittlichen Beurteilung die Erfahrung über die Nützlichkeit oder Schädlichkeit des menschlichen Verhaltens gelten lassen will.

8. Gegen den Moralpositivismus, wie ihn Hobbes begründet hatte, aber auch von der früheren mit dem mittelalterlichen Nominalismus zusammenhängenden Form, in der er in England noch fortbestand, wendete sich die Schule von Cambridge. Einer ihrer bekanntesten Vertreter, R. Cudworth, betont die ewige Geltung der sittlichen Begriffe. Sie entspringen nicht aus der Erfahrung und bestehen vor aller politischen Verfassung. Sie werden nicht durch eine göttliche Willkür begründet, sondern von der göttlichen Vernunft vorgefunden und der menschlichen Seele eingeprägt. Sie sind dem Menschen daher angeboren. Eine derart aprioriische oder intuitionistische Auffassung der Sittlichkeit begegnet später auch in der schottischen Schule. Nach Th. Reid ist der gesunde Menschenverstand die Quelle der Sittlichkeit. Aprioristisch ist auch die Moral Kants (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785, Kritik der praktischen Vernunft, 1788), sofern das formale Gesetz des kategorischen Imperativs nicht aus der Erfahrung stammt, sondern aus der Vernunft für sich herrührt.

9. Die Ethik Frankreichs im achtzehnten Jahrhundert

knüpft teilweise am englischen Empirismus eines Hobbes und Locke an, teils steht sie mehr in Übereinstimmung mit der intuitionistischen Richtung. Ähnlich wie Locke erblickt Helvetius in dem Streben nach Lust und der Flucht vor dem Leiden und überhaupt in der Eigenliebe die Wurzel aller menschlichen Tätigkeit. Die Befriedigung der Sinnlichkeit und der Leidenschaften haben in seiner materialistischen Auffassung des Menschen ihr volles Recht. Nur sollen die selbstischen Triebe im Interesse der Gesamtheit durch Erziehung und Gesetzgebung geregelt werden. Zu Helvetius und den Enzyklopädisten steht Rousseau insofern im Gegensatz und in Verwandtschaft mit den Intuitionisten, als er alle künstliche, gesetzliche, kulturelle Beeinflussung des menschlichen Verhaltens ablehnt und im ursprünglichen Naturzustand des Menschen bereits seine wahre Sittlichkeit grundgelegt und verwirklicht sieht.

10. Ein nach Ausgangspunkt, Wesen und Ziel wechselvolles und schwankendes Bild zeigt die Ethik in ihrer Entwicklung im neunzehnten Jahrhundert. Der deutsche Idealismus ist von dem progressistischen Gedanken geleitet und sieht als maßgebendes Ziel der Sittlichkeit den beständigen Fortschritt in der Richtung zur absoluten Freiheit (J. G. Fichte) oder den Kulturfortschritt (Schelling, Hegel). Auch für W. Wundt (Ethik, eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens, 1886) gilt als höchstes Ziel der Sittlichkeit das sich steigernde Schaffen geistiger und kultureller Werte. Mit der empiristischen und positivistischen Denkweise verbindet sich sonst folgerichtig der Eudämonismus und Utilitarismus. Die besonderen Bemühungen dieser Denkweise gehen darauf aus, den Ursprung der Sittlichkeit und des Pflichtbewußtseins zu ergründen. Comte, Littré, Taine führen die Sittlichkeit auf angeborene und somit irreduktible Anlagen im menschlichen Individuum zurück. Auf Vererbung und sonach auf die Gesellschaft gründet sie H. Spencer (The Principles of Morality, 1892), der den Entwicklungsgedanken in die Ethik einführt. Die pessimistische Moral kann das sittliche Ziel nicht

in einem positiven Streben sehen. Sittlich gut ist nach A. Schopenhauer (Über die Freiheit des menschlichen Willens, 1839, Über das Fundament der Moral, 1840) nur, was aus selbstlosem Mitgefühl zur Milderung der Leiden der fühlenden Wesen geschieht, und nach E. v. Hartmann (Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, 1879) ist es das Bestreben, mit klarer Erkenntnis der Illusionen des Daseins dem blinden, nach Glück jagenden Willen entgegenzutreten und auf das Elend des Daseins Verzicht zu leisten. Die Moral des Mitgefühls hatte sich ursprünglich auch F. Nietzsche (Also sprach Zarathustra, 1883, Jenseits von Gut und Böse, 1886, Zur Genealogie der Moral, 1887) zu eigen gemacht, der aber später endgültig nicht nur alles Mitleid mit den Leidenden und Schwachen, sondern durch seine Umwertung aller Werte auch die Moral als solche verwarf und einen rücksichtslosen Immoralismus verkündete.

11. Bezüglich des Ursprungs der Sittlichkeit bemüht sich die naturalistische Denkweise den Nachweis zu erbringen, daß die Sittlichkeit ausschließlich im Menschen begründet sei. Diese Richtung geht von der Anschauung aus, daß die Menschheit ursprünglich ohne alle sittlichen Begriffe und ohne das Gewissen war. Die Sittlichkeit wäre demnach nicht in der Natur des Menschen angelegt, die sittliche Ordnung entspräche nicht einer ursprünglich geplanten Weltordnung. Nichts ist von Natur aus recht und gut oder schlecht, sondern durch Gesetz und Gewohnheit, lautet die Überzeugung Aristipps, des Begründers der cyrenäischen Schule. Erst durch Gewohnheit und den Einfluß autoritativer Faktoren sollen sich gewisse Regeln des menschlichen Verhaltens herausgebildet haben. Die sittliche Ordnung ist somit ein Ergebnis der Kultur, menschlicher Erfindung und Satzung. Das Sittengesetz bedeutet darum keine ein für allemal gültige Norm für die Gestaltung des menschlichen Lebens. Es ist wie die äußeren Kulturverhältnisse einem Wechsel und einer Entwicklung unterworfen. Das ist im wesentlichen die Anschauung des Moralpositivismus. Dieser bereits der

alten Sophistik und Skepsis geläufige Grundgedanke, daß die Sittennormen irgendwie durch menschliche Faktoren, sei es Gewohnheit oder den Machtspruch einflußreicher Persönlichkeiten, entstanden seien, wurde in der Neuzeit wiederholt aufgegriffen. Er liegt den evolutionistischen Moraltheorien zugrunde, durch welche die Anhänger der Entwicklungslehre den Ursprung der Sittlichkeit zu erklären versuchen.

12. Aber die positivistische Erklärung der Sittlichkeit läßt sich nicht aufrecht erhalten. Sie widerspricht dem allgemeinen Bewußtsein der Menschheit. Bei allen Völkern und zu allen Zeiten wird der Unterschied von gut und bös, recht und unrecht angetroffen. Gewisse Handlungen wie Mord und Raub, Lüge, Verletzung der Kindespflichten werden von jeher und überall als schlecht und verwerflich gebrandmarkt, andere, wie Akte des Wohltuns, der Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit als gut und lobenswert hochgehalten. Gegen ungerechte und willkürliche Gesetze wie gegen eingerissene Unsitten und Mißbräuche galt von jeher die Berufung auf ungeschriebene und unveräußerliche Persönlichkeitsrechte, auf wahres Menschentum und Menschenwürde. — Der allgemein anerkannte Unterschied von gut und bös, gerecht und ungerecht hat seinen Grund darin, daß nur ein bestimmtes Verhalten der Natur des Menschen und der menschlichen Gesellschaft angemessen und entsprechend ist, während ein anderes dieser Natur widerstreitet und ein geordnetes Gesellschaftsleben unmöglich macht, daß nur bestimmte positive Vorschriften mit den angeborenen und unverlierbaren Persönlichkeitsrechten und den Zwecken des Gemeinschaftslebens vereinbar sind, während andere ihnen widersprechen und sie zerstören. — Ohne die Anerkenntnis dieses Unterschiedes könnte von Unsitten und Mißbräuchen, von Ungerechtigkeit und Willkür in der Ausübung der Gewalt nicht die Rede sein. Gewalt ginge vor Recht, und gegen Willkür und Tyrannei gäbe es keine Instanz. — Es braucht endlich nicht hervorgehoben zu werden, daß der mit der positivistischen und evolutioni-

stischen Erklärung der Sittlichkeit verbundene Relativismus die Ethik als Wissenschaft vereiteln würde. Denn wie es eine allgemeine Seinslehre nur geben kann unter der Voraussetzung der gleichbleibenden Natur des Seins, eine Denklehre nur unter der Voraussetzung eines für alle giltigen Denkkanons, so auch eine philosophische Ethik nur unter der Voraussetzung einer allgemein giltigen Norm der Sittlichkeit.

13. Im Gegensatz zum Moralpositivismus und Evolutionismus steht für K a n t die Allgemeingültigkeit und Unabänderlichkeit der Sittennorm fest. Die Herleitung derselben führt aber auch bei ihm nicht über die spezifisch menschliche Sphäre hinaus. Hiebei sind für ihn analoge Erwägungen maßgebend wie bei der Erklärung der synthetischen Urteile a priori. Da dem Sittengesetze Allgemeinheit und Notwendigkeit zukommt, so kann es nicht aus der Erfahrung, sondern muß allein aus der Vernunft stammen. Der kategorische Imperativ: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne!" ist ein Gebot der praktischen Vernunft oder des Willens im Menschen. Eine weitere Zurückführung der Sittennorm würde nach Kant die Moral zu einer „„heteronomen" stempeln. Denn wenn Kant sich auch veranlaßt fühlt, vom Standpunkt der praktischen Vernunft aus die Existenz Gottes zu postulieren, so hat Gott für ihn doch nicht die Bedeutung eines Urhebers des Sittengesetzes. Allein die Erklärung des Ursprungs der Moralität nach Kant, sein Autonomismus, läßt sich nicht aufrecht erhalten. Die Kritik kann hier absehen von seiner aprioristischen Ableitung des kategorischen Imperativs, auch davon, daß derselbe als rein formales Gesetz ungenügend erscheint und noch eines anderen Moralprinzips bedarf. Aber ist denn die sittliche Autonomie des Menschen durch Kant erwiesen? Ist der Mensch deshalb bereits autonom, weil er nicht wie die vernunftlosen Wesen unter ihm der Naturnotwendigkeit unterworfen, sondern frei ist? Muß das Sittengesetz deshalb, weil es die Lebensregel vernünftiger und freier Wesen ist,

auch seinen letzten Grund in eben diesen Wesen haben? Das Bewußtsein widerspricht den willkürlichen apriori-stischen Konstruktionen Kants. Nach dem Zeugnis des-selben erkennen wir ein objektiv bestehendes, für uns gel-tendes Gesetz, an dessen Beobachtung wir uns durch das Gewissen gebunden fühlen. Von Autonomie kann dort keine Rede sein, wo ein Wesen sich nach einem unabhängig von seiner Willkür vorhandenen Gesetze zu richten hat, wo eine Verpflichtung besteht, die es vorfindet, aber nicht selbst begründet hat. Der eigentliche Grund und der Ur-sprung der Sittlichkeit sind in den ethischen Ausführungen Kants nicht angegeben.

14. Hat nun aber das, was sein soll, seinen Grund nicht in einem zufälligen, wenn auch gewohnheitsmäßigen Ver-halten des Menschen, auch nicht in rein willkürlichen Macht-geboten autoritativer Persönlichkeiten, vermag auch unsere Vernunft a priori und ohne objektive Würdigung gegebener Verhältnisse und einer unabhängig von ihr bestehenden Ord-nung nicht zu erkennen, was sein soll, dann weist die sitt-liche Ordnung über den Menschen überhaupt hinaus. Woher schreibt sich aber die Ordnung, die durch das menschliche Verhalten unbedingt gewahrt werden soll? Diese Frage kann nur im Rahmen einer allgemeinen Weltbetrachtung ihre Lösung finden. Sie findet sie vom Standpunkt der theisti-schen Weltbetrachtung aus. Nach ihr bildet die sittliche Ordnung einen Teil der gesamten Weltordnung. Mit dieser geht sie zurück auf den Urheber der Welt. Ist nämlich die Welt das Werk eines persönlichen Gottes, dann ist sie nach einem einheitlichen und allumfassenden Plan gestaltet. Dieser Plan ist der Grund für alle vorhandenen Ordnungen im Bestande und in der Wirkungsweise der Geschöpfe. Mit Rücksicht hierauf redet die traditionelle Philosophie mit dem hl. Augustin von einem ewigen Gesetz in Gott (lex aeterna Dei). Dieses Gesetz, welchem die Naturkräfte blindlings folgen, das sich in dem von Instinkten und Trieben geleiteten Wirken der Tiere zur Geltung bringt, wird zum Sittengesetze dem Menschen gegenüber, der es als das Gesetz seiner

Natur zu erkennen vermag und mit Freiheit zu erfüllen berufen ist. Wenn auch von der höchsten und absolut freien Autorität erlassen, spricht es doch nur aus die aus der Idee, dem Wesen oder der Natur des Menschen sich ergebende Norm für sein Wirken und Leben. Nicht als ein äußerliches, zufälliges und fremdartiges Gesetz, wie man nach dem theonomen Moralpositivismus anzunehmen gezwungen wäre, wendet es sich an den Menschen, so daß es durch eine beliebige anderweitige Norm ersetzt werden könnte. Nicht eine göttliche Willkür ordnet es an, sondern die göttliche Vernunft bestimmt seinen Inhalt mit Rücksicht auf die eigentümliche Natur des Menschen. Darum bedeutet es auch eine völlige Verkennung dieser Tatsache, wenn durch Kant und seine Anhänger dieser Autoritätsmoral der Vorwurf des Heteronomismus gemacht wird.

15. Aus dem göttlichen Ursprung des Sittengesetzes läßt sich dann auch allein sein verpflichtender Charakter herleiten. Die sittliche Verpflichtung als Gebundenheit an die sittliche Ordnung und zur Erfüllung des Sittengesetzes wird von jedem einzelnen als Tatsache empfunden. Daß die autonome Moral bei der endgültigen Erklärung dieser Tatsache versage, hat Kant selbst zugestanden, und die mannigfaltigen Versuche, in diesem Punkte eine Lücke der autonomistischen Ethik auszufüllen, führen nicht zum Ziele. Aber auch alle sonstigen, namentlich vom Moralpositivismus stammenden Bemühungen, aus dem Menschen oder der Menschheit immanenten Prinzipien das Pflichtbewußtsein abzuleiten, müssen notwendig fehlschlagen. Denn aus dem faktischen Verhalten, aus Gewohnheit und Sitte, läßt sich zwar ersehen, was tatsächlich geschehen ist und geschieht, aber nicht, was geschehen soll und daß etwas geschehen soll. Und weder Überlegenheit auf den Gebieten der Erkenntnis und des praktischen Lebens, noch der Vorrang Einzelner an Ansehen, Macht und Besitz begründen das Recht, anderen willensfreien Wesen die Norm ihres Handelns vorzuschreiben. Besteht nun aber doch das Sittliche als Seinsollendes und ein alle und absolut verpflichtendes Gesetz,

dann findet es seine Erklärung allein aus der die Menschheit überragenden göttlichen Autorität, aus dem Willen des persönlichen Gottes. Durch seine Eigenschaft als bedingtes und geschaffenes Wesen steht der Mensch in natürlicher und unauflöslicher Abhängigkeit von Gott. Gott als Urheber und Herr der Welt und des Menschen hat dem letzteren mit seiner Natur die dieser angepaßte Norm des Lebens gegeben; auf seinen Willen ist sie gegründet.

16. Ist das Sittliche das Seinsollende, so frägt es sich, was sein soll oder worin das sittlich Gute seinem Wesen nach bestehe und wodurch es sich von seinem Gegenteil unterscheide.

Auf die Beantwortung dieser Frage sind die Weltanschauungen in ihrer Verschiedenheit, aber auch sonstige, namentlich erkenntnistheoretische Voraussetzungen von jeher von Einfluß gewesen. Die Moralsysteme zeigen daher in der Bestimmung des sittlich Guten und seiner Norm eine große Mannigfaltigkeit. In ihren hauptsächlichsten Richtungen weichen sie darin voneinander ab, daß sie das menschliche Verhalten entweder nach seinem Erfolg bemessen oder daß sie auf seine Übereinstimmung mit dem Handelnden selbst sehen. Als Erfolg ist zu betrachten Glück und Befriedigung, der Nutzen des einzelnen oder der Gesamtheit, die Förderung der Kultur und ihres Fortschritts. Daraus entspringen die eudämonistischen, utilitaristischen und progressistischen Moralsysteme. Bei der Übereinstimmung mit dem Handelnden kann Rücksicht genommen werden auf die Erkenntnis, die Affekte, den Geschmack u. dgl. oder auf die Gesamtnatur des Menschen. Daraus entstehen die Richtungen des Intuitionismus, der Gefühls- und Geschmacksmoral, aber auch der Moral der menschlichen Gesamtnatur.

17. Was die zuletzt genannten Richtungen betrifft, so pflegt man summarisch als intuitionistisch jene zu bezeichnen, welche von einem unmittelbaren, also intuitiven Erfassen des Pflichtmäßigen und sittlich Guten reden. Als

sittlich gut wird auf diesem Standpunkte betrachtet, was einem angeborenen moralischen Sinn, dem sittlichen Gefühl oder dem Geschmack, überhaupt dem gesunden Menschenverstand sich ohne weiteres als solches darstellt und entspricht. Von einem „moralischen Sinn" redet nach dem Vorgang des Grafen Shaftesbury vielfach die englische Moralphilosophie. Wie alle höhere geistige Erkenntnis, so führt F. H. Jakobi auch die moralische auf ein unmittelbares Vernunftgefühl zurück. Ähnlich betrachtet neuestens H. Höffding alle sittliche Wertschätzung als Ausfluß von Instinkten und Gefühlen. Als die maßgebenden subjektiven Faktoren werden aber auch solche emotionaler Art, wie Triebe und Affekte, so insbesondere Wohlwollen, Liebe, Mitgefühl u. dergl. angesehen (Smith, Comte, Schopenhauer). Herbart, welcher die Ethik zu einem Teile der Ästhetik macht, läßt das Gute vom Geschmack abhängig sein. Gut ist, was gefällt, schlecht, was mißfällt.

18. Diese ganze subjektivistische Moral läuft Gefahr, die sittliche Ordnung augenblicklichen Regungen und Velleitäten preiszugeben oder die Moral zu einer Geschmacks- und Gefühlssache zu machen. Allein ein reflexionsloses Verhalten kann auf einem Gebiete, auf dem strenge Verantwortlichkeit herrscht, nicht genügen. Die Reflexion ihrerseits weist aber auf objektive Verhältnisse als Ausgangspunkt der Beurteilung hin.

19. Weit häufiger wurde denn auch in einem dem handelnden Subjekte vorschwebenden Nutzen, Erfolg oder Zwecke die maßgebende Norm der Sittlichkeit erschaut. Sofern aber jener Zweck auf das eigene Ich oder den Nebenmenschen oder die Gesamtheit als solche bezogen werden kann, durchlaufen die hier in Betracht kommenden eudämonistischen und utilitaristischen Richtungen der Moral die ganze Skala von Moralsystemen, welche vom schrankenlosen Egoismus bis zur völligen Darangabe der Persönlichkeit an die Gesamtheit reicht.

Zum Egoismus in der Form des Hedonismus bekennt sich der Begründer der cyrenäischen Schule, Ari-

stipp, sofern ihm die Lust als höchste Lebensaufgabe erscheint. Auf das gleiche Ziel sehen sich meist hingewiesen die Anhänger einer materialistischen Weltauffassung, so ein Teil der französischen Enzyklopädisten. Nicht nur an sinnliche Lust, sondern an ein umfassenderes Wohlbefinden und das ganze Lebensglück des einzelnen denken der alte Epikureismus und der Utilitarismus der Neuzeit, als dessen Begründer J. Bentham angesehen wird. Den Gegensatz zu diesem Egoismus oder Privateudämonismus bildet der von A. Comte so genannte Altruismus und der Sozialeudämonismus, wornach für das sittliche Verhalten das Gesamtwohl den Ausschlag zu geben hat. Die Gesamtwohlfahrt in ihrer fortschreitenden Entwicklung und den menschlichen Kulturfortschritt betrachten als Ziel der Sittlichkeit Schelling, Hegel, Schleiermacher, Laas, Wundt u. a. Diese universalistische Richtung heißt speziell Progressismus, Evolutionismus.

Es ist nun klar, daß es eine entwürdigende Erniedrigung für den Menschen bedeutet, ihm zuzumuten, sein ganzes Streben in sinnlicher Lust aufgehen zu lassen. Damit ist der Hedonismus gerichtet. Der Hedonismus wie überhaupt aller Egoismus übersieht die soziale Seite der menschlichen Natur, aus welcher unleugbar eine Summe von Verpflichtungen resultiert. In gleicher Weise einseitig wäre es aber, den Menschen nur als ein Mittel für das Wohl der Gesamtheit oder die Beförderung der äußeren Kulturgüter ansehen zu wollen. Im Sozialeudämonismus und Progressismus liegt daher eine Verkennung des absoluten Wertes der Persönlichkeit.

20. Das Unsichere und Schwankende der subjektivistischen Moralsysteme, aber auch die Verkennung der sozialen Bestimmung des Menschen, welche in den egoistischen, und seines Persönlichkeitswertes, die in den sozialeudämonistischen und progressistischen Moralsystemen eingeschlossen ist, vermeidet jene Ethik, welche als Norm der Sittlichkeit die menschliche Natur als solche und in ihren wesentlichen Bezie-

hungen betrachtet. Diese Norm enthält allgemein die Forderung eines naturgemäßen Lebens und mit Rücksicht auf das spezifische Wesen des Menschen eines vernunftgemäßen Lebens. Sie weist auf einen Umfang von Verpflichtungen, die mit dem unveräußerlichen Werte der Persönlichkeit, aber auch mit ihren sozialen Aufgaben und ihrer Abhängigkeit von Gott gegeben sind. Imperativisch gefaßt lautet sie: Lebe so, wie es deiner Natur in ihrer spezifischen Art und in ihren wesentlichen Beziehungen geziemend ist.

21. Mit dieser Sittennorm lassen sich die Wahrheitselemente der mehr oder weniger einseitig formulierten und mangelhaften unschwer in Einklang bringen. Auf das dem Menschen Naturgemäße wird die Erkenntnisveranlagung des Menschen in ihren unmittelbaren und reflexionslosen Äußerungen zumeist hinweisen. Das naturgemäße Leben des Menschen wird zum Wohl und Glück des einzelnen wie der Gesamtheit ausschlagen. Es wird nach Maßgabe der Veranlagung und Entwicklungsstufe eines Volkes zur Förderung der allgemeinen Kulturgüter führen, ohne den überragenden Wert der Persönlichkeit zu beeinträchtigen. Mit dieser Sittennorm stehen in Einklang oder lassen sich ungezwungen in Einklang bringen die eudämonistische Ethik des Aristoteles und das Moralprinzip der stoischen Schule. Denn die letztere fordert ein naturgemäßes Leben, und die Glückseligkeit nach Aristoteles besteht wesentlich in der Vollkommenheit der dem Menschen eigentümlichen Tätigkeit. Hiemit stimmen die mittelalterlichen Peripatetiker überein, welche für die bei Aristoteles vorliegende teleologische und psychologische Begründung der Moral das letzte metaphysische Prinzip aufzuzeigen imstande sind. Auch der Perfektionismus der Neueren mit seiner Forderung der Vervollkommnung und Vollendung des sittlichen Wesens liegt in der gleichen Richtung, sofern für diese Vollkommenheit die Natur und Veranlagung des Menschen maßgebend ist.

22. Das Sittengesetz regelt das Verhalten des Menschen

in den wesentlichen Beziehungen, die ihm von Natur aus zukommen; seine Vorschriften sollen nicht nur in einzelnen Fällen und vorübergehend, sondern regelmäßig und dauernd beobachtet werden. Jenen wesentlichen Beziehungen entspricht ein dreifacher Kreis von Pflichten, die zu erfüllen sind, Pflichten des Menschen gegen sich selbst, gegen den Nebenmenschen, gegen Gott. Aus der dauernden Beobachtung des Sittengesetzes entspringt die Tugend. Mit der genaueren Darlegung jener Pflichten und der Bestimmung des Wesens und der Arten der Tugend, aber auch ihres Gegenteils, des Lasters, kommen die hauptsächlichsten Aufgaben der philosophischen Sittenlehre zu ihrem Abschluß.

Literatur.

V. Cathrein, Philosophia moralis in usum scholarum, Friburgi Br., [10] 1915.
Ders., Moralphilosophie, eine Wissenschaft der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung, 2 Bände, 1890, [5] 1911.
K. Gutberlet, Ethik und Religion, Grundlegung der religiösen und Kritik der unabhängigen Sittlichkeit, 1892.
K. Didio, Die moderne Moral und ihre Grundprinzipien, 1896.
W. Schneider, Göttliche Weltordnung und religiöse Sittlichkeit, 1900, [3] 1909.
M. Wittmann, Grundfragen der Ethik, 1901.
J. Ude, Ethik, Leitfaden der natürlich-vernünftigen Sittenlehre, 1912.
F. Paulsen, System der Ethik, 2 Bände, 1889, [6] 1906.
W. Wundt, Ethik, 1886, 2 Bände, [3] 1903.

D. Ästhetik.

1. Die, als systematisches Ganzes ins Auge gefaßt, verhältnismäßig junge Wissenschaft der Ästhetik hat noch nicht jenen Grad sicheren Bestandes erreicht, welchen ihre älteren Schwestern, wie beispielsweise die Logik und Ethik, auszeichnet. Weder über ihre Aufgaben und Methoden, noch selbst über ihren Gegenstand und ihre Stellung im Gesamtbereich der Philosophie herrscht eine nur annähernd allgemeine Übereinstimmung. Aber gewisse, vom vulgären Bewußtsein getragene und zu allgemeiner Annahme gelangte Anschauungen können als Stützpunkte zu ihrer weiteren

sicheren Ausgestaltung verwendet werden. Um ihre Einreihung unter die anthropologischen Zweige der Philosophie zu rechtfertigen, wird zunächst Klarheit über ihren eigentümlichen Gegenstand zu schaffen sein. Nach der gewöhnlichen Auffassung ist das spezifisch Ästhetische weder in der vom Menschen unberührten Natur noch auch in den in bloß handwerksmäßigen Übungen und auch in der Technik bestehenden Leistungen zu suchen. Der Natur gegenüber verdankt das spezifisch Ästhetische seinen Ursprung einer Formung und Gestaltung, die es von den Naturerscheinungen und Naturprodukten erkennbar abhebt. Von den handwerksmäßigen und technischen Leistungen unterscheidet es sich dadurch, daß es nicht nur praktischen Bedürfnissen dienstbar ist, sondern durch seine Form einen besonderen Sinn und Inhalt verrät, durch den es mit der idealen und Gemütswelt in Beziehung steht und zu einem Gegenstande des Gefallens und edlen seelischen Genusses wird.

2. Aus dem Gesagten erhellt, daß das Ästhetische mit dem Schönen im allgemeinen nicht zusammenfällt. Denn das Schöne findet sich allenthalben auch in der Natur, wird hier zur Quelle reichsten seelischen Genusses und bildet die unerschöpfliche Grundlage aller künstlerischen Gestaltungen. Aber das spezifisch Ästhetische entsteht doch nur durch freies schöpferisches Gestalten des Menschen und scheidet sich durch die ihm aufgeprägte Form von dem von Natur aus am Menschen und in seiner Umwelt Dargebotenen ab. Es ist ein Erzeugnis menschlicher Kulturtätigkeit und gewinnt seinen objektiven Bestand in der Kunst als dem Inbegriff freier, auf Gefallen und Genuß abzielender Tätigkeiten und Schöpfungen des Menschen. Aus diesem Grunde rechtfertigt sich die Einreihung der Ästhetik unter die anthropologischen Disziplinen der Philosophie, mag auch die Erscheinung des Schönen nicht ausschließlich diesem Gebiete angehören und der Begriff des Schönen, ähnlich wie die Begriffe der Wahrheit und Güte als objektiver Seinsbestimmungen, unter den metaphysischen Erörterungen eine Stelle finden.

3. Der Name Ästhetik gehört zu den mehr zufälligen, die Sache weder genau bezeichnenden noch erschöpfenden Benennungen. Er begann sich allmählich einzubürgern, seitdem Alexander Gottlieb Baumgarten ein Werk unter dem Titel Ästhetik (Aesthetica 1750) hatte erscheinen lassen. Baumgarten übernahm von Leibniz den Unterschied der sinnlichen, aber verworrenen Auffassung des Vollkommenen, das den Eindruck des Schönen erzeugt, und der klaren Verstandeserkenntnis, die die Wahrheit begründet. Mit letzterer befaßt sich nach ihm die Logik, mit ersterer die Ästhetik. Sie ist ihm die Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis und, weil diese die Schönheit vermittelt, zugleich Wissenschaft der Künste. Während nun der Begriff der Ästhetik im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts neben dieser letzteren, ihr durch Baumgarten angewiesenen spezifischen Bedeutung vielfach noch den allgemeinen noetischen Sinn beibehielt, wurde er im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts immer ausschließlicher in seiner nunmehr geläufigen Bedeutung gebraucht.

4. Die ersten Ansätze zu einer philosophischen Kunstlehre finden sich bei Aristoteles. Er schuf derselben Raum in seinem System, indem er neben den theoretischen und praktischen Disziplinen die poietischen, auf die Hervorbringung äußerer Werke gerichteten, unterschied (vgl. S. 20). Doch gehört von seinen eigenen Schriften diesem Teile der Philosophie nur seine Poetik *(περὶ ποιητικῆς)* an, da er die Rhetorik der praktischen Philosophie, und zwar speziell der Politik als Hilfswissenschaft zuteilte. Auch nach Aristoteles ist im ganzen Altertum eine die Kunst als solche und alle Zweige des künstlerischen Schaffens berücksichtigende Kunstlehre nicht hervorgebracht worden. Vielmehr suchen die alten Schriftsteller hauptsächlich zur vollkommenen Ausübung einzelner Künste anzuleiten. Hieher zählen die Darstellungen einzelner Kunstgebiete, aber auch beispielsweise die einem Dionysius oder Longinus zugeschriebene Abhandlung „über das Erhabene“ *(περὶ ὕψους)*, die zu einem erhabenen Stil der Rede zu verhelfen beabsichtigt. Über

das Wesen des Schönen (περὶ τοῦ καλοῦ) verfaßte eine eigene Schrift der Neuplatoniker Plotin. Die allgemeine Überzeugung des Altertums war, daß die Kunst in Nachahmung bestehe, sei es in der Nachahmung der sinnenfälligen Naturgegenstände oder der unveränderlichen Wirklichkeit, welche eine realistische Denkweise in dem Idealen erblickte.

5. Die Kunsttheorie des Mittelalters schränkt sich, von gelegentlichen Bemerkungen über den Begriff des Schönen und das Wesen der Kunst abgesehen, ganz auf das Studium und die Erklärung der aus der Endzeit der Antike stammenden Kompendien von Martianus Capella, Boethius u. a. ein, welche dem elementaren Unterricht in den freien Künsten zugrunde lagen. Das Mittelalter schuf einige spärliche Anweisungen zur handwerksmäßigen Ausübung der bildenden Künste; es interessierte sich in hohem Maße für den Inhalt, die Typologie und Symbolik sowie die ganze lehrhafte Bedeutung der einzelnen Künste und Kunstwerke, doch fehlen Reflexionen über die formale Seite der Künste fast ganz. Selbst die Blütezeit der Scholastik, welche alle Reste alter Literatur begierig aufgriff und verarbeitete, ging an der Poetik des Aristoteles achtlos vorüber. Es existierte nur eine unvollständige arabisch-lateinische Übersetzung derselben.

6. Das änderte sich in der Zeit der beginnenden Renaissance und des Humanismus. Hochgebildete, den Humanistenkreisen nahestehende Künstler beschränkten sich nicht nur auf die Ausübung ihrer Künste, sondern schufen auch Theorien derselben. Sie verbreiteten sich über das Wesen, die Aufgabe und die Mittel der einzelnen bildenden Künste und über das Wesen der Kunst als solcher und deren Bedeutung im allgemeinen Kulturleben. Sie stellten schließlich Reflexionen an über den Begriff und die Gesetze der Schönheit. Damit war die Geburtsstunde der Ästhetik in ihrem umfassenderen modernen Sinne als einer Theorie der Kunst überhaupt angebrochen. An erster Stelle ist hier zu nennen L. B. Alberti († 1472) mit seinen Schriften über die Malerei (Della pittura 1435) und über das Bauwesen (Arte

edificatoria, bezw. De re aedificatoria 1450). Von den italienischen Theoretikern, die sich ihm anreihten, ist der als Künstler und Gelehrter gleich berühmte Leonardo da Vinci († 1519) mit seinem Buch von der Malerei (Libro di pittura) der namhafteste. — Die Humanisten studierten und kommentierten mit Eifer die alten Reste ästhetischer Literatur, so namentlich die Poetik des Aristoteles. In den Werken über Poetik setzt sich in der Folge die ästhetische Produktion zunächst fort. Eine solche schuf im Anschluß an Horaz N. Boileau (Art poétique 1674). Er übersetzte auch die meist dem Longinus zugeschriebene Abhandlung „Über das Erhabene". Auf Horaz und mehr noch auf Aristoteles stützt sich die erste große Poetik dieser Zeit in Italien, L. A. Muratoris Perfetta Poesia (1705—1706). Auch das bedeutendste Werk Englands in der Aufklärungsperiode, H. Homes Elemente der Kritik (Elements of Criticism 1762) bewegen sich noch großenteils im Geleise der Poetik und sind wie überhaupt die ästhetischen Versuche Englands dieser Zeit noch enge mit der Ethik verbunden, erheben sich aber doch schon auf das Niveau allgemeiner und eigentlich ästhetischer Betrachtung, so in der Feststellung des Begriffs der Schönheit. Er unterscheidet eine doppelte Art von Schönheit, eine den Dingen selbst anhaftende, wie sie durch Farbe, Größe, Gestalt bewirkt wird. Um sie zu empfinden reicht die bloße Sinnestätigkeit aus. Die relative Schönheit der Dinge besteht in ihrem Verhältnisse zu anderen Gegenständen. Ein alter gotischer Turm, so meint Home, der an sich keine Schönheit besitzt, ist für uns schön, wenn wir ihn als Schutzwehr gegen den Feind betrachten. Die relative Schönheit ist aber nicht so fast primäre als sekundäre Eigenschaft der Dinge im Sinne Lockes, denn man sage aus keinem anderen Grunde, daß ein Gegenstand schön sei, als weil er dem Betrachtenden schön vorkommt.

7. Unterdessen hatte in Deutschland Baumgarten (siehe oben) das Interesse für die Ästhetik angeregt und J. G. Sulzer in dem enzyklopädischen Werk „Allgemeine Theorie der schönen Künste" (1771 ff.) reiches Material für

diese Wissenschaft zusammen gebracht. Als wesentlichen Zweck der schönen Künste betrachtet er die Weckung des Gefühls für das Wahre und Gute. Bei K a n t ist die Ästhetik in der dritten seiner kritischen Hauptschriften, der „Kritik der Urteilskraft", enthalten. Das Werk ist wesentlich beeinträchtigt durch den Zwang seiner schematisierenden Denkweise. Es soll die apriorischen Voraussetzungen der Geschmacksurteile aufzeigen. Als apriorisches Prinzip denkt er die Zweckmäßigkeit, welche formaler und materialer Art sein kann. Jene besteht in der Harmonie der Form eines Gegenstandes mit dem Anschauungsvermögen, diese in der Harmonie eines Gegenstandes mit seinem Begriff. Während sich mit der materialen Zweckmäßigkeit die teleologische Urteilskraft befaßt, bezieht sich die ästhetische Urteilskraft auf die formale Zweckmäßigkeit. Was durch seine mit dem Anschauungsvermögen harmonierende Form ein uninteressiertes allgemeines Wohlgefallen erregt, nennt Kant schön. Wesentlich davon verschieden ist das Erhabene in seiner doppelten Art als mathematisch und dynamisch Erhabenes. Das Erhabene nur denken zu können, beweist ein Vermögen in uns, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft. Denn es weckt die Idee des Unendlichen in uns und kann somit nicht an einem Gegenständlichen, sondern nur in unserem Gemüte enthalten sein. Kunst und künstlerisches Schaffen unterscheidet sich nach Kant sowohl von dem Naturwirken, wie beispielsweise von den instinktiven Produktionen der Bienen, als auch von dem rein mechanischen Verhalten des Menschen. Sie geht auch nicht auf in einer bloßen Theorie oder in der Wissenschaft. Ihr Ziel ist ein Genuß, aber nicht eine Lust des Genusses aus bloßer Empfindung, sondern der Reflexion „und so ist ästhetische Kunst als schöne Kunst eine solche, die die reflektierende Urteilskraft und nicht die Sinnenempfindung zum Richtmaße hat."

8. Die von einem überschwänglichen Enthusiasmus für die Kunst getragene Ä s t h e t i k d e r R o m a n t i k huldigt einem ausgesprochenen Idealismus. Sie ist Gehaltsästhetik.

Die Kunst hat ein Ideales zur Darstellung zu bringen und dieser ideale Inhalt ist das Wesentliche an ihr. Das ist der gemeinsame Gedanke dieser Richtung, welche von Schelling eingeleitet wird und später bei Schopenhauer, Richard Wagner, Friedrich Nietzsche u. a. eine nachhaltige Wirkung bekundet. Für Schelling bildet die „Philosophie der Kunst" (1802—03) geradezu den Kulminationspunkt seines transzendentalen Idealismus. Das Ideale, welches die Kunst zum Gegenstande hat, ist das Unendliche, Absolute. Kunst ist die Darstellung des Unendlichen im Endlichen. Ähnlich urteilt Hegel. Kunst ist eine Offenbarungsweise des Geistes, des Göttlichen, und zwar für die Vorstellung, während Philosophie und Religion es dem Denken und der Empfindung nahe bringen. Vom theistischen Standpunkt aus nennt auch M. Deutinger (Kunstlehre 1846) die Kunst eine Versinnlichung des Ewigen, Unendlichen, Göttlichen. Sie ist nur die Hülle eines anderen und lehrt uns das, was wir nicht sehen, lieben durch das, was wir sehen. Ihren vorzüglichsten Nährboden hat sie an der Religion. Bei Deutinger verbindet sich erstmals eine kunstgeschichtliche Betrachtungsweise mit der Ästhetik.

9. Hatte der Idealismus das Schöne in einer „formlosen Idee" gesucht, so erblickte umgekehrt der Formalismus das Schöne in einer „ideen- oder inhaltlosen Form". Diese Überzeugung suchte J. F. Herbart bei seiner Reaktion gegen den Idealismus in der Ästhetik zur Geltung zu bringen. Das Schöne besteht demnach nicht in einer Materie, nicht in einem Inhalt, nur in der Form, und zwar stets in einem Verhältnisse, da das Einfache uns an sich gleichgültig lasse. Dieser einseitige Formalismus lebte bei den Wiener Ästhetikern E. Hanslick (Vom musikalisch Schönen 1854) und R. Zimmermann (Allgemeine Ästhetik als Formwissenschaft 1865) fort. In anderer Weise nahm J. H. von Kirchmann gegen den Idealismus Stellung, sofern er ihm einen Realismus entgegenzusetzen beabsichtigte. Nicht Ideen sind es nach dieser Richtung, die sich im Schönen finden, sondern Gefühle. Die Kunst hat also nicht nur Gefühle im

Genießenden zu wecken, sondern solche darzustellen (Gefühlsästhetik).

10. Das Bemühen, zwischen den bisher bestehenden gegensätzlichen Richtungen eine Vereinbarung zu treffen, beherrscht zahlreiche eklektische Theorien um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts.

Bisher war die Ästhetik spekulativ oder, wie man auch zu sagen pflegt, metaphysisch gerichtet gewesen. Nunmehr strebte man ihr eine empirische Basis zu geben. Es geschah durch die Aufzeigung einzelner ästhetischen Gesetze wie des goldenen Schnittes in der bildenden Kunst, insbesondere aber indem man ihren psychologischen Voraussetzungen nachging. Der bevorzugte Gegenstand der Behandlung war vorerst bei F. Th. Vischer, Hermann Lotze u. a. das künstlerische Schaffen. Aber bereits durch G. Th. Fechner wurde der ästhetische Genuß in den Vordergrund des Interesses gerückt. Die Frage nach dem Wesen des ästhetischen Genusses nimmt in der Literatur der letzten Zeit (Th. Lipps, J. Volkelt, K. Lange, K. Groos, O. Külpe) den weitesten Raum ein.

11. Die Ästhetik gehört dem Kreise der anthropologischen Disziplinen der Philosophie an. Als selbständige Wissenschaft dieser Art muß sie ihren eigentümlichen Gegenstand besitzen, durch den sie sich von den verwandten Gebieten unterscheidet. Allgemein wird ihr als solcher zugeteilt die Kunst. Vom Menschen aus und analog den für die im Vorausgehenden behandelten Disziplinen gewählten Bestimmungen ergibt sich für diesen Gegenstand die folgende Formulierung: während die Psychologie die Lebensbetätigungen des Menschen im allgemeinen zum Gegenstand hat, die Logik sein Denken, die Ethik sein sittliches Verhalten, macht den Gegenstand der Ästhetik aus sein künstlerisches Schaffen. Wohl fordert auch das ästhetische Urteil und der Kunstgenuß, die von der subjektivistischen Philosophie in den Vordergrund gerückt werden, eine Behandlung und Erklärung. Allein der Kunstgenuß ist, wenn

auch ein integraler, so doch nur ein sekundärer Gegenstand der Ästhetik. Das Primäre ist die künstlerische Leistung, die den Kunstgenuß ermöglicht. Ästhetik ist die Wissenschaft vom künstlerischen Schaffen.

12. Aus diesem Gegenstande lassen sich die hauptsächlichsten Aufgaben der Ästhetik der Reihe nach ableiten. Vor allem ist das Wesen des künstlerischen Schaffens selbst festzustellen und von allen anderen Kulturtätigkeiten zu untercheiden. Alle Kunstübung dient dem Zwecke, schöne Werke zu gestalten. Der Begriff der Schönheit wird darum für die Ästhetik von ähnlicher Bedeutung wie der der Wahrheit für die Logik und der der sittlichen Güte für die Ethik. Er ist ein eigentlicher Grundbegriff der Ästhetik. Da aber die Schönheit als Gattungsbegriff eine Mannigfaltigkeit von Arten umschließt, die für das ästhetische Gebiet von Bedeutung sind, so ist des weiteren das Wesen und sind die Arten der Schönheit darzulegen. Der eine Zweck aller Kunsttätigkeit, ein Schönes hervorzubringen, kann sodann auf verschiedenem Wege und durch verschiedene Mittel erzielt werden. Die qualitativen Unterschiede in der Kunstübung, die einer erfahrungsgemäß wechselnden Auffassung vom Wesen der Schönheit und der wahren Aufgabe des Künstlers entspringen, begründen die Kunstrichtungen. Die zu Gebote stehenden Darstellungsmittel im Sinne des Stoffes (im weiteren Sinne) bedingen die verschiedenen Arten der Künste. Diese prinzipiellen und grundlegenden Untersuchungen, welche sich auf alle Kunstübung und ihre einzelnen Gebiete in gleicher Weise erstrecken, machen den Inhalt der allgemeinen Ästhetik aus. Sie lehrt das Wesen und die besondere Aufgabe einer jeden derselben, ihre eigentümlichen Darstellungsmittel, die Grundtypen ihrer Erzeugnisse kennen.

13. Was das künstlerische Schaffen betrifft, so besteht es in dem freien Gestalten eines sinnenfälligen Stoffes zu formvollendeten, ideal bedeutungsvollen Werken. Dadurch unterscheidet es sich von den durch die Not und die materiellen Bedürfnisse des Lebens geforderten alltäglichen Ar-

beiten und Verrichtungen, von den handwerksmäßigen und technischen Leistungen, von dem bloß theoretischen Verhalten, das der inneren Bereicherung des Menschen durch die Erkenntnis und den Besitz der Wahrheit dient, wie auch von dem sittlichen, auf innere Güte und Vervollkommnung gerichteten Streben. Zu diesem letzteren sind alle ausnahmslos verpflichtet, während die künstlerische Tätigkeit sich als das zufällige und freie Werk einer hiezu durch Naturanlage und Übung besonders befähigten Menschenklasse darstellt.

14. Die elementarsten Formen künstlerischer Tätigkeit tauchen in der Regel schon mit den frühesten Kulturregungen eines Volkes auf. Für ihre Erklärung mag es ausreichend sein, auf die psychologischen Motive des Spieltriebs, des Nachahmungstriebs u. dgl. hinzuweisen. Bei der Erklärung des künstlerischen Schaffens in seinem vollen Umfang und auf der Höhe seiner Aufgabe wird man ohne auf unwillkürliche Triebe ganz Verzicht zu leisten, das vollentwickelte und klar bewußte Seelenleben nicht entbehren können. Denn nur die begeisterte Hingabe an einen dem Bewußtsein vorschwebenden wertvollen Inhalt löst das freie künstlerische Schaffen aus. Die reine Freude an einem irgendwie Wertvollen, Bedeutungsvollen, Idealen ruft dieses Schaffen in erster Linie hervor. Alsdann gewinnt aber auch der aus der sozialen Natur des Menschen stammende Mitteilungstrieb Bedeutung. Aus diesen psychischen Faktoren erklärt sich die Kunst als die freie Gestaltung des Schönen, die nach diesem Gesichtspunkte als schöne Kunst bezeichnet wird.

15. Die Schönheit, welche jedem Kunstwerke zu eigen sein soll, schließt zwei wesentliche Bestandteile in sich, inneren Gehalt und eine die Sinne ansprechende, vollkommene Form. Denn weder ein gehalt-, geist- und gemütsloses noch ein seinem Inhalt nicht gewachsenes und unvollkommenes Werk kann den Anspruch auf Schönheit erheben. Aus der Art dieser Wesenselemente und ihrem gegenseitigen Verhältnisse zueinander schreiben sich die mannigfaltigen Modifikationen des Schönen, so des An-

mutigen, Zierlichen, des Feierlichen, Erhabenen usf. her. Einer genaueren Darlegung der Artbegriffe des Schönen wird sich der Ästhetiker auch in dem Falle nicht entziehen können, wenn er die Behandlung des allgemeinen Begriffs der Schönheit der Metaphysik überläßt.

16. Von den Wesensbestandteilen der Schönheit, idealem Inhalt und formvollendeter Darstellung desselben, bildet der erstere gleichsam die belebende und organisierende Seele jedes Kunstwerks. Diese ideale Belebung und Beseelung eines Werkes, die aus dem Geiste des Künstlers selbst stammt, darf auch dort nicht fehlen, wo es sich wie bei Porträt- und Landschaftsbildern um die getreue Wiedergabe der äußeren Erscheinung eines Objektes handelt. Redet man mit Rücksicht darauf von ästhetischem Idealismus, so bildet derselbe ein wesentliches Erfordernis aller wahren Kunst, und jede Richtung, welche das ästhetische Gleichgewicht zwischen Gehalt und Form zugunsten der letzteren verschiebt, läuft Gefahr, in Formalismus und Äußerlichkeit zu verfallen. Realismus und Verismus sind nur anders klingende Bezeichnungen dieser letzteren Richtung. Sie enthalten den Hinweis auf eine anfechtbare, weil mehr auf Äußerlichkeit gehende Sachlichkeit und Wahrheitstreue, während im Manierismus das Aufgehen der Kunstübung in bloß angelernter äußerlicher Handfertigkeit klar zum Ausdruck kommt. — In die Forderung des Idealismus muß freilich auch noch ein anderer Gedanke mit einbezogen werden, welcher sich gegen den Naturalismus richtet, der nämlich, daß der Gegenstand der Darstellung sich auf einer Höhe hält, welche der erhabenen Kulturaufgabe des Menschen und seiner sittlichen Bestimmung entspricht.

17. Der zweite Hauptpunkt, welcher die Ästhetik außer dem künstlerischen Schaffen beschäftigt, ist die ästhetische Anschauung, der ästhetische Genuß. Das Wesen des ästhetischen Genusses bildet einen der bevorzugtesten Gegenstände der jüngsten Phase der Ästhetik. Die mannigfachen Erklärungsversuche des ästhetischen Genusses legen vor allem die Frage nahe, ob derselbe in einem einfachen psychi-

schen Akte sich erschöpfe oder in einem Komplexe psychischer Vorgänge bestehe. In völliger Verkennung der Tatsachen und unter dem Zwange seiner schematischen Denkweise hatte Kant das ästhetische Verhalten des Menschen als „interesseloses Wohlgefallen" bezeichnet und damit einen Akt fern von allen sinnlichen Gefühlsregungen, aber auch von aller Stellungnahme des Willens kennzeichnen wollen. Das Schöne wäre nach ihm ohne alle Beziehung zum sinnlich Angenehmen und zum sittlich Guten. Die Tatsache aber, daß aller Kunstgenuß mit einem Reize anhebt, der auf die Sinne ausgeübt wird, ist zu offenkundig, als daß die Kantsche Auffassung auf Anerkennung rechnen könnte.

18. Seit F. Th. Vischer und H. Lotze wird als das Wesen des ästhetischen Genusses vielfach die Einfühlung genannt. Da der Schöpfer eines Kunstwerks diesem gleichsam als Seele sein Gefühl eingehaucht habe, so brauche der Betrachter sich nur in diese Seele einzufühlen oder den in dem Kunstwerk vorhandenen Gefühlsinhalt nachzuempfinden. Diese Einfühlung wird des genaueren als Sympathie, positive Anteilnahme an einem wertvollen Inhalt (Th. Lipps), als innerliches Nachahmen, Nachkonstruieren oder Nacherleben (K. Groos) angesehen. Nach K. Lange besteht die Kunst in einer Nachahmung, Nachschöpfung der Natur und das Wesen des ästhetischen Genusses daher „gewissermaßen auf einer gefühlsmäßigen Erzeugung einer nicht vorhandenen Sache auf Grund eines sinnlich wahrnehmbaren Objektes, auf bewußter Selbsttäuschung". Unbefangene Hingabe an einen Vorstellungsinhalt als solchen ohne Rücksichtnahme auf die Wirklichkeit ist die ästhetische Betrachtung nach O. Külpe. Aus einer Vielheit psychischer Vorgänge setzt sich das ästhetische Wohlgefallen nach J. Volkelt zusammen. Ein mannigfaltig gestaltetes Erleben innerer Werte ist der eigentliche Sinn und Kern des ästhetischen Genusses, während das Befriedigende und Beglückende, das damit zusammenhängt, lediglich eine Folgeerscheinung darstelle.

19. Haben die anregenden Untersuchungen über das

„passive ästhetische Verhalten", wie sie von Kant und neuerdings wieder von den psychologisch gerichteten Ästhetikern unternommen wurden, auch zu keinem abschließenden und allgemein anerkannten Resultate geführt, so lassen sie doch die wichtigsten Momente, die bei diesem Verhalten in Frage kommen, deutlich unterscheiden. Gleich im vorhinein mag freilich bemerkt werden, daß jenes Verhalten nur gegenüber der Aktivität des schaffenden Künstlers mit einem Schein von Berechtigung als ein „passives" bezeichnet wird, ohne jene Beziehung aber tatsächlich als ein durchaus aktives erscheint. Als jene Momente stellen sich dar die ästhetische Betrachtung, der ästhetische Genuß und das ästhetische Urteil. Der Nachdruck liegt auf dem ästhetischen Genusse als dem eigentlichen finis operantis des künstlerischen Schaffens und dem Ziele und Erfolg der ästhetischen Betrachtung. Letztere dient im Unterschiede von jenem theoretischen Verhalten, wie es die Wissenschaft zur Feststellung objektiver Tatbestände, der Erkenntnis der Wahrheit, beobachtet, der Wirkung, welche ein Objekt durch seine Eigenschaft der Schönheit im Beschauer hervorruft. Die ästhetische Betrachtung bewirkt nämlich eine Befriedigung, die durch die Form, die ansprechende vollkommene Erscheinung, eines Gegenstandes geweckt wird. In dieser Befriedigung oder den mannigfaltigen ästhetischen Gefühlen besteht das Wesen des ästhetischen Genusses. Die Begriffe des Einlebens, Einfühlens sind somit nur der abgekürzte, summarische Ausdruck für die ästhetische Betrachtung und das, was daraus entspringt, eben jene ästhetischen Gefühle. Diese letzteren werden veranlaßt durch ein Mannigfaltiges von Erkenntnistätigkeiten, die sich auf schöne Werke beziehen, nämlich durch die Sinnesperzeption, durch die von ihr angeregte Einbildungskraft und durch den die geistigen Werte erschauenden Intellekt.

20. Zu den hier angedeuteten prinzipiellen und allgemeinen Untersuchungen (allgemeine Ästhetik) treten noch solche, die sich auf die Einteilung, das Wesen und die besonderen Zwecke der einzelnen Künste, der bildenden

(Architektur, Plastik, Malerei) und der redenden (Sprachkunst und Tonkunst), beziehen (spezielle Ästhetik).

Literatur.

M. Deutinger, Das Gebiet der Kunst im allgemeinen, 1845.
Ders., Das Gebiet der dichtenden Kunst, 1846.
F. Th. Vischer, Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen, 4 Bde., 1846—57.
J. Jungmann, Ästhetik, 1865, 2 Bde. ³ 1886.
M. Schasler, Ästhetik, 1886.
E. v. Hartmann, Philosophie des Schönen, systematischer Teil der Ästhetik, 1887.
A. Kirstein, Entwurf einer Ästhetik der Natur und Kunst, 1896.
J. Müller, Eine Philosophie des Schönen, 1897, ² 1912.
G. Gietmann und J. Sörensen, Kunstlehre in fünf Teilen, 5 Bände, 1899—1903.
J. Volkelt, System der Ästhetik, 3 Bände, 1905—14.
A. Eleutheropulos, Das Schöne: Ästhetik auf das allgemeinmenschliche und das Künstlerbewußtsein begründet, 1905.

M. Schasler, Kritische Geschichte der Ästhetik, 1872.
E. v. Hartmann, Die deutsche Ästhetik seit Kant, 1886.

E. Gesellschaftslehre und Politik.

1. Die Natur des Menschen und jene Lebensbetätigungen, die nicht direkt in der Verbindung der Einzelpersönlichkeiten zu Gemeinschaften ihren Grund haben, bildeten den Gegenstand der soeben aufgeführten philosophischen Disziplinen. Ein neues Gebiet der Untersuchung eröffnet sich im Hinblick auf die soziale Veranlagung des Menschen und die menschliche Gesellschaft. Zwei Wissenschaften waren es vormals hauptsächlich, die den Menschen unter dem sozialen Gesichtspunkt ins Auge faßten, die Politik und die Rechtsphilosophie. Jene behandelte die natürlichen Gemeinschaften Familie und Staat, zu denen die gesellschaftliche Bestimmung des Menschen immer und überall führt, diese die allgemeingültigen Normen für das soziale Verhalten und Leben. Erst in der Neuzeit trat das Bestreben hervor, das ganze Gebiet der sozialen Phänomene in einer zusammenfassenden Wissenschaft zusammenzuschließen, in

der Sozialphilosophie oder Soziologie. Ein geschichtlicher Überblick über die alten und neuen Gesellschaftstheorien wird die Motive des Übergangs der Politik zu der modernen Soziologie und die weitgehenden Ansprüche und mannigfachen Methoden der letzteren kennen lehren. Nach diesem Überblicke soll an die Frage nach dem Gegenstande und dem Geltungsbereich der philosophischen Gesellschaftslehre herangetreten werden.

2. Nach der griechischen Auffassung waren menschliche Gesellschaft und Staat sich deckende Begriffe. Deshalb konnte die Gesellschaftslehre in der Politik aufgehen. Der Staat erscheint der griechischen Spekulation durchgehends als Organismus. Plato entwirft seinen Idealstaat in der Republik, dem bis zur Gegenwart nicht verblichenen Musterbild mehr phantasievoller und utopistischer politischer Denkweise. In durchaus anthropomorphistischer Weise überträgt Plato seine Anschauungen in Psychologie und Ethik auf den Staat. Denn der Staat ist der Mensch im Großen. Den drei Teilen oder Grundkräften der Seele des Menschen entsprechen drei Stände des Staates mit eigenartigen Aufgaben. Die Kardinaltugenden verteilen sich auf den Herrscher-, Krieger- und Handarbeiterstand ähnlich wie auf die Seelenteile im Individuum. Der Einheits- und Gemeinsamkeitsgedanke steigert sich bei Plato bis zum Kommunismus, der aber nur für die oberen Stände, nicht für die breite Masse gelten soll.

3. Die vollendetste Staatstheorie des Altertums schuf Aristoteles in den acht Büchern seiner Politik *(Πολιτικά)*. Im Gegensatze zu Plato und dessen Anschauungen vielfach richtig stellend, sucht er wie sonst so auch bezüglich des menschlichen Gemeinschaftslebens den wirklichen Verhältnissen mehr gerecht zu werden. Der Staat entwickelt sich nach ihm naturnotwendig aus der Veranlagung *(ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον)* und den Bedürfnissen des Menschen. Das vollkommene Leben und die Erziehung der Bürger zur Tugend sind seine Bestimmung. Der Ordnung nach früher als der Staat ist die Familie, welche jenem gegenüber wie auch das

Privateigentum ein selbständiges Recht bewahrt. Denn der Staat ist kein einheitliches Wesen im Sinne Platos, sondern ein aus Teilen zusammengesetztes Ganzes. Auch kann es nicht eine ein für allemal gültige Staatsform geben. Diese hat sich vielmehr den nach Zeit und Ort verschiedenen Verhältnissen anzupassen. Die Staatsverfassung hängt ab von der Verteilung der öffentlichen Gewalt. Gut sind jene Staatsformen, in denen die Träger der Gewalt das allgemeine Beste, schlecht jene, in denen sie selbstsüchtige Zwecke im Auge haben. — Auch die Stoiker erkennen die natürliche Bestimmung des Menschen für die Gemeinschaft und somit den naturnotwendigen Ursprung des Staates an. Dagegen betrachten ihn andere Richtungen aus der Spätzeit des Griechentums als ein Werk der Willkür und Gewalt und leiten seinen Ursprung von einem Vertrage ab.

4. Die Idee einer allumfassenden Einheit der menschlichen Gesellschaft, welche den Stoikern von ihrer monistischen Weltbetrachtung aus zuerst aufgedämmert war, erlangte eine weltgeschichtliche Bedeutung durch Christentum und Kirche. Im Lichte des christlichen Theismus mußte die natürliche Ordnung als gottgewollte Ordnung erscheinen. Als letzter Grund der von Aristoteles erkannten Teleologie im Ganzen der Welt und in der gesellschaftlichen Gliederung der Menschheit wurde in bestimmter Weise Gott gedacht. Hand in Hand mit der Erweiterung des Gesellschaftsbegriffs ging im Christentum eine Änderung in der Schätzung der Einzelpersönlichkeit gegenüber dem Gemeinschaftsleben, die Anerkennung des ursprünglichen und unverlierbaren Persönlichkeitsrechtes des Individuums. Dem christlichen Gemeinschaftsbegriff verlieh der hl. Augustinus in einer für lange maßgebenden Weise Ausdruck in seiner Schrift „Vom Gottesstaate" (De civitate Dei), dem klassischen Werke der theokratischen Gesellschaftsauffassung für die Patristik und das Mittelalter.

5. Erst spät regte sich im Mittelalter selbst das Interesse für politische Fragen. Der erste Anstoß kam von dem beginnenden kirchenpolitischen Kampfe im elften Jahrhundert.

Auch später, im vierzehnten Jahrhundert, waren es hauptsächlich die kirchenpolitischen Kämpfe, die zur Aussprache über politische Anschauungen von allgemeiner und grundsätzlicher Bedeutung führten. Inzwischen hatte bereits Johannes von Salisbury in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts im Anschluß an die pseudoplutarchische „Institutio Traiani" in seinem Policraticus jene Analogie vom menschlichen Körper eingeführt, welche von da ab bis zum Ausgang der mittelalterlichen Zeit und darüber hinaus der organischen Auffassung des Gesellschaftslebens zugrunde gelegt wurde. Von viel größerer Bedeutung ist es aber geworden, daß ungefähr ein Jahrhundert später die aristotelische Politik durch Albert den Großen, Thomas von Aquin, Siger von Brabant u. a. in den Interessenkreis der Lateiner gerückt wurde. Eine Abgleichung der bisher geltenden augustinischen Anschauungen über die christliche Gesellschaft und die politischen Lehren des Aristoteles war die notwendige Folge. Thomas von Aquin sieht den Staat nicht mehr mit Augustin als eine Wirkung der Sünde an, sondern als natürliche und gottgewollte Einrichtung, deren der Mensch auch in seinem Unschuldsstande nicht entbehrt hätte. Er geht mit Aristoteles den natürlichen Motiven seines Ursprungs nach, sieht als den Zweck des Staates den Frieden und das allgemeine Wohl der Gesamtheit und die Tugend seiner einzelnen Glieder, bezeichnet als die beste Staatsform eine Verbindung der drei von Aristoteles gutgeheißenen Regierungsformen, wobei die Träger der öffentlichen Gewalt durch ein allen zustehendes Wahlrecht berufen werden. In der Schule von Thomas werden nunmehr eigene Schriften De regimine principum geschrieben, so von Ptolomäus von Lucca († 1328) und Ägidius Colonna († 1316).

6. Von historischen und religiösen Gesichtspunkten aus legte sich dem Mittelalter der Gedanke einer Weltmonarchie nahe. Ein universales Weltreich mit einem höchsten Machthaber an der Spitze erwies sich ihm aber auch als eine Forderung des vernünftigen Denkens. Sein Recht und seine

Notwendigkeit ergaben sich aus dem durchgeführten Einheitsprinzip und aus der teleologischen Idee eines allgemeinen Friedens (pax universalis), eines echt mittelalterlichen Gedankens. Die erste selbständige Monographie, welche dem vorliegenden Probleme eines universalen Weltreichs gewidmet wurde, war Dante Alighieris († 1321) „Monarchia". Das Verhältnis der tatsächlich bestehenden höchsten Gewalten war der Gegenstand der Untersuchung und des Streites zwischen den Publizisten des vierzehnten Jahrhunderts. In ihrer Mitte steht Marsilius von Padua († 1343), der Verfasser des „Defensor pacis". Er läßt den Staat durch einen Vertrag zustande kommen und vertritt die Lehre von der Volkssouveränität, freilich in dem Sinne, daß die Macht des Volkes selbst ursprünglich von Gott stammt.

7. Der bereits im Mittelalter vertretene Gedanke von dem Ursprung des Staates durch einen Vertrag zwischen Volk und Herrscher und von einer hiebei geschehenden Übertragung der zuerst beim Volke ruhenden Gewalt auf den Herrscher behält seine Geltung in der Übergangsperiode zur Neuzeit und bis zum Ende der Aufklärung. Wir treffen ihn daher in der „Concordantia catholica" des Nikolaus von Kusa († 1462) und in den politischen Traktaten von Jacques Almain († 1515), Suarez († 1617) und Bellarmin († 1621), nicht minder aber bei den Männern, welche die scholastischen Traditionen sonst preisgeben. Daneben zeitigt aber die Renaissance auch völlig neuartige Erscheinungen in der politischen Literatur. Der Enthusiasmus für die glanzvollen Republiken des Altertums und der tatsächliche Bestand republikanischer Stadtverfassungen Italiens veranlassen Nicolo Machiavelli († 1527), das politische Einheitsprinzip des Mittelalters preiszugeben, um für eine antimonarchische Staatstheorie einzutreten. Sein Staatsideal ist die Republik. Dem widerspricht nicht, daß er für seine Zeit und das Verderbnis seiner Zeitgenossen das einzige Heilmittel in der despotischen Herrschaft eines Fürsten sieht.

Das Wiederbekanntwerden der politischen Schriften Platos, seiner Republik und der Gesetze, reizte dann zum Entwurfe ähnlicher Staatsideale durch die sogenannten „Utopisten". An ihrer Spitze steht der englische Lordkanzler Thomas Morus († 1535) mit seinem Werke „De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia" (1516), das dem Zwecke der Kritik der bestehenden Gesellschaftsverhältnisse und ihrer Verbesserung dienen will. In noch ausgedehnterem Maße als bei Morus herrscht der Kommunismus in dem Staatsromane „Der Sonnenstaat" (Civitas Solis) des Calabresen Thomas Campanella († 1639).

8. Die neuzeitlichen Staatsphilosophen, welche den Staat durch einen Vertrag zustande kommen lassen, denken hiebei entweder an eine vollständige Unterwerfung des Volkes unter den Herrscher oder an ein bleibendes Souveränitätsrecht des Volkes, so daß das Volk dem Herrscher die Gewalt auch wieder entziehen kann. Dadurch unterscheiden sich die Repräsentanten des Staatsabsolutismus und der Volkssouveränität. Zu den ersteren zählt Bodinus, Hugo Grotius, Pufendorf u. a. Den klassischen Ausdruck findet der Staatsabsolutismus bei Thomas Hobbes. Für die Volkssouveränität sprechen sich aus Johann Althusius, John Locke und später J. J. Rousseau. Was die Herkunft der Staatsgewalt betrifft, so unterscheidet sich Rousseau dadurch von der im Christentum stets festgehaltenen Überzeugung, daß alle Gewalt zuletzt von Gott stamme, daß er sie ohne höhere Herleitung ausschließlich vom selbstherrlichen Volke herschreibt.

9. In ein neues Stadium trat die auf das soziale Wesen des Menschen gerichtete Wissenschaft durch A. Comte. Seiner naturwissenschaftlichen und positivistischen Denkweise zufolge spricht er von einer Physique sociale, die er auch „Soziologie" nennt. Gemäß seiner Klassifikation der Wissenschaften fällt der die „Hierarchie der Wissenschaften" abschließenden Soziologie als Gegenstand anheim die Menschheit als Ganzes genommen, ihre Gliederung und Entwicklung. Alles, was irgendwie mit dem sozialen Charakter

des Menschen in Zusammenhang steht, wurde in der Folge als zum Gegenstande der neuartigen und umfassenden Gesellschaftslehre gehörig betrachtet, nicht nur die stets wiederkehrenden sozialen Verbände, wie Familie und Staat, und die geltenden sittlichen Normen, sondern auch die Geschichte und das gesamte ohne soziales Leben und Zusammenwirken nicht denkbare Kulturgebiet. Folgerichtig umfaßt die Soziologie die Geschichts- und Kulturphilosophie wie insbesondere auch die Völkerpsychologie, welche sich die wissenschaftliche Untersuchung von Sprache, Sitte, Mythologie, Religion u. dgl. zur Aufgabe macht.

10. Bei der Erklärung der sozialen Phänomene kommen verschiedene Denkweisen, Analogien und Erklärungsgründe zur Anwendung, so daß ungefähr vier voneinander abweichende Richtungen unterschieden werden können, nämlich 1. die von Comte begründete naturwissenschaftliche, welche wie von einer Physik so insbesondere auch von einer Statik und Dynamik des Gesellschaftslebens redet; 2. die von H. Spencer u. a. vertretene biologische oder organische, welche sich die Gesellschaft nach der Analogie eines Organismus vorstellt; 3. die psychologische, welche die sozialen Phänomene aus individual- und sozialpsychischen Faktoren erklärt. Hieher zählen die Repräsentanten der modernen Massen- oder Völkerpsychologie (Lazarus, Steinthal, Wundt); 4. die ökonomische eines Marx, Engels u. a., welche die sozialen, politischen und sonstigen Kulturverhältnisse unter dem Einfluß wirtschaftlicher Faktoren entstanden denkt.

11. Es ist indes mehr als fraglich, ob die Gesamtheit der von der modernen Soziologie ins Auge gefaßten Probleme sich zu einer logischen Einheit zusammenschließen läßt. In der Tat wird einem derartigen Einigungsversuche durch erkenntnistheoretische und methodologische Erwägungen die Grundlage entzogen. Nur vom einseitig positivistischen Standpunkte Comtes aus ergab sich die Einschränkung des gesamten Wissenschaftsgebietes auf die Disziplinen der Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Physiologie und

Soziologie und die Zuweisung aller irgendwie mit dem menschlichen Gemeinschaftsleben in Verbindung stehenden Phänomene einschließlich des gesamten Kulturlebens und der Geschichte an die Soziologie. Allein die positivistische Denkweise ist nicht haltbar. Dann treten aber nicht nur die auf den Menschen als Einzelwesen bezüglichen Disziplinen wie Psychologie, Logik, Ethik, Ästhetik wieder in ihre alten Rechte ein, sondern es ergibt sich auch eine Mehrheit solcher philosophischen Wissenschaften, welche der sozialen Natur des Menschen, der Menschheit in ihrer Geschichte und Entwicklung und allen jenen Kulturerscheinungen gerecht werden, die mit dem menschlichen Gemeinschaftsleben, wenn auch an sich nicht gegeben sind, so doch aufs engste zusammenhängen.

12. Ein methodologisches Prinzip weist jeder Wissenschaft ein eigentümliches Formalobjekt zu. Nun stellt sich als ein solches Objekt gewiß dar der Mensch als soziales Wesen betrachtet, also die menschliche Gesellschaft, ihre Entwicklung, Struktur und die Normen des sozialen Lebens. Diese Gegenstände schließen sich zu einer einheitlichen Gesellschaftslehre zusammen in der Weise, daß auch die vielfach selbständig oder mit der Ethik behandelte Rechtsphilosophie in den Bereich der philosophischen Gesellschaftslehre hineingezogen wird. Aber als wesentlich von der Gesellschaftslehre verschieden erweist sich die Geschichtsphilosophie, zumal in ihrer jüngsten Gestalt als Prinzipienlehre der Geschichte mit ihren der Noetik und Metaphysik verwandten Problemen. Was aber die Völkerpsychologie betrifft, die unter anderem noch dem soziologischen Gebiete zugeteilt werden möchte, so ist ihre ausgesprochene Absicht, die im menschlichen Gemeinschaftsleben sich entfaltenden Erscheinungen von Sprache, Sage, Sitte, Mythus, Religion usw. zur Behandlung zu bringen. Allein diese Gegenstände gehören, soweit sie nicht spezialwissenschaftlichen Charakter haben und somit außer den Rahmen der eigentlichen Philosophie fallen, bereits bestehenden und anerkannten philosophischen Wissenschaften wie der Ethik und

Religionsphilosophie an. Demnach wird als der eigentümliche Inhalt einer philosophischen Soziologie übrig bleiben, was bisher zumeist unter den Titeln Gesellschaft, Staat, Recht zur Darstellung gelangte.

13. In seinem Ursprung und Fortbestand, durch seine leiblichen und geistigen Anlagen und Bedürfnisse ist der Mensch auf die Vergesellschaftung und auf ein Gemeinschaftsleben angewiesen. Darum konnte nie ein völlig gesellschaftsloser Zustand („Individualismus") vorhanden gewesen sein und ist tatsächlich, soweit die Geschichte reicht, nie ein solcher anzutreffen. Vielmehr haben sich die Individuen von jeher und auf allen Kulturstufen sowohl unter dem Zwange der natürlichen Verhältnisse als auch durch Neigung und freie Wahl zu größeren und kleineren Gesellschaftskreisen zusammengefunden. Die Formen sozialer Verbindungen, die namentlich eine hochentwickelte Kultur zur Folge hat, sind sehr mannigfaltig. Aufgabe der philosophischen Gesellschaftslehre kann es nur sein, den Voraussetzungen des Gesellschaftslebens im allgemeinen nachzugehen, den Begriff der Gesellschaft festzustellen und die natürlichen Formen derselben ihrem Wesen, Zweck und ihrer Organisation nach verständlich zu machen.

14. Dem Sprachgebrauch zufolge ist Gesellschaft jede Vielheit menschlicher Individuen, welche unter gewissen Gesichtspunkten eine einheitliche Zusammenfassung und Betrachtungsweise zulassen. So redet man von zivilisierter, europäischer, menschlicher Gesellschaft. Im engeren und eigentlichen Sinne bedeutet jedoch Gesellschaft nur eine solche Vereinigung von Individuen, die mit Rücksicht auf einen gemeinsamen Zweck organisiert und von einer Autorität geleitet sind. Von den durch eine bloß gedankenmäßige Zusammenfassung bestehenden, auch von den zufällig und vorübergehend sich von selbst bildenden Vereinigungen unterscheidet sich also die Gesellschaft in diesem Sinne durch die Richtung auf einen gemeinsamen Zweck, durch einen dauernden Bestand und durch die in einer Autorität gipfelnde Organisation, Merkmale, wodurch sich

die Vielheit der Individuen zu einer moralischen Einheit zusammenfügt. Unter den sozialen Gemeinschaften ragen zwei durch ihre Bedeutung und ihren naturnotwendigen Bestand hervor, die Familie und der Staat.

15. Die Familie ist das elementarste und grundlegende soziale Gebilde. Sie hat die Aufgabe der Erhaltung des Menschengeschlechtes und der geistigen und sittlichen Erziehung des Einzelnen. Ihre Voraussetzung bildet die Ehe, die, mag ihre Gestalt bei den auf niederen Kulturstufen stehenden Völkern auch von wechselnder Beschaffenheit sein, ihrem wesentlichen Zweck nach nur in der dauernden und ausschließlichen Lebensgemeinschaft von Mann und Weib bestehen kann. Dieser Hauptzweck der Ehe verlangt ihren monogamen Charakter und ihre Unauflöslichkeit. In ihrer Erweiterung und Verzweigung führt die Familie zur Sippe, zum Stamm und zur Nation. Aber so wichtig gemeinsame Abstammung, gleiche Sprache und gleiche Sitten in bezug auf sozialen Verkehr und Zusammenschluß auch sein mögen, zur Begründung der Gesellschaft im eigentlichen Sinne reichen sie für sich nicht aus. Sie begründen keine moralische Einheit und kein über die einzelnen Familien hinausreichendes Rechtssubjekt, ebenso wenig wie etwa das bloß räumliche Beisammenwohnen mehrerer Familien auf dem gleichen Boden und ihr gemeinsamer Anspruch an denselben für ihre wirtschaftlichen Zwecke. Dagegen finden sich die Merkmale der Gesellschaft im strengen Sinne und als moralische Einheit in der politischen Gemeinschaft oder dem Staate.

16. Indem sich die Gesellschaftslehre dem Staate zuwendet, wird sie zur Politik. Ihren Gegenstand machen nicht die konkreten, geschichtlich gewordenen Staatsgebilde aus, sondern der Staat als solcher, sein Wesen und Ursprung, wie insbesondere der Ursprung der Staatsgewalt, die Staatsformen und die Bestandteile der Staatsgewalt. — Als politische Gemeinschaft kann der Staat entweder nur Familien unter sich befassen, wie es bei den alten Stadtstaaten vielfach der Fall war, oder aber ein reichgegliedertes Ganzes

von Gemeinden und solchen Verbänden, wie sie die durch gleiche Interessen miteinander verbundenen Stände und Berufsklassen darstellen. Er kann ein national geeinigtes Volk umspannen oder sich über eine Mehrheit von Nationen ausdehnen. Weder das äußere Merkmal geographischer Zusammengehörigkeit, noch die inneren Bande gemeinsamer Abstammung, Sprache und Sitte begründen sein Wesen, vielmehr die alle Individuen und engeren sozialen Verbände zur moralischen Einheit und unter eine höchste Autorität zusammenfassende Organisation, kraft welcher die Individuen Glieder der Gesamtheit werden und den Zwecken der Gesamtheit zu dienen berufen sind. Er ist die entwickeltste selbständige, mit souveräner Gewalt ausgestattete Form des Gemeinschaftslebens zum Zwecke des Gemeinwohls. Die entwickeltste oder vollkommenste (natürliche) Form des Gemeinschaftslebens stellt der Staat deshalb dar, weil es keine weitere über die einzelnen politischen Gemeinschaften hinausgreifende und sie umfassende soziale Einheit gibt. Denn die Menschheit als solche ist durch keinerlei Organisation zur Einheit verbunden. Gegenüber den irrigen und einseitigen Bestimmungen des Staatszweckes, wie weitgehende Bevormundung der Bürger durch die öffentlichen Organe (Polizeistaat), privatrechtlicher Schutz derselben (Rechtsschutzstaat), Förderung der Kulturtätigkeit (Kulturstaat), völlige Hingabe der Bürger an den als absolut gedachten Staat selbst (Selbstzweck des Staates), besteht die wahre Aufgabe des Staates im Schutze der Bürger nach außen und in der Wahrung von Friede und Ordnung im Innern wie in der Förderung der allgemeinen Menschheitsziele.

17. Den Ursprung des Staates und der Staatsgewalt erklären die Anhänger einer naturalistisch-mechanischen und einer idealistisch(teleologisch)-organischen Denkungsart in grundverschiedener Weise. Nach jenen lebten die Menschen ursprünglich ohne alle gesellschaftliche Ordnung, ohne Gesetz und Obrigkeit. Erst allmählich festigte sich eine soziale Gliederung und kam eine Obrigkeit mit souveräner Gewalt zustande. Aber die Ordnung ist nicht das Ergebnis des

vorausschauenden göttlichen Geistes und bestimmenden göttlichen Willens, und die obrigkeitliche Gewalt verdankt ihren Ursprung ausschließlich menschlichen Faktoren. So herrschte nach Th. Hobbes ursprünglich völliger Individualismus und schrankenloser Egoismus, welch letzterer zu einem Kriege aller gegen alle führte. Nach J. J. Rousseau ging den späteren Kulturverhältnissen ein glücklicher Naturzustand voraus, in welchen die Menschen ähnlich wie die Tiere sich lediglich von ihren Trieben und Instinkten leiten ließen. Nach beiden entstand der Staat durch einen Vertrag der Bürger unter sich und durch die Übertragung der allen zustehenden Gewalt auf einen Einzigen. Die Darwinisten und Evolutionisten denken den Menschen nicht in einem tierähnlichen, sondern in einem tierischen Zustande. Die Menschen lebten in Horden zusammen. List, Gewalt und die Übermacht einzelner führten zur Unterjochung der übrigen und zur Begründung einer Herrschaft über dieselben.

18. Allein diese Theorien verkennen die Eigenart der menschlichen Natur, wie insbesondere die soziale Veranlagung und Bestimmung des Menschen. Indem sie den Bestand des Staates und das Recht der Obrigkeit aus einem vertragsmäßigen Verhältnis des souveränen Volkes oder aus einem physischen Machtvorrang ableiten, geben sie den Staat der Willkür und dem Zufall preis. Sie lassen völlig unerklärt, woher die Rechtsbefugnisse der Obrigkeit einerseits und die Pflicht der dauernden Unterwerfung und des Gehorsams der Untergebenen andererseits stammen sollen. Diesen Schwierigkeiten wird allein gerecht die mit der theistischen Weltanschauung gegebene teleologische Auffassung vom Staate und der Staatsgewalt. Danach ist der Staat ein Seinsollendes, ein in der sozialen Natur des Menschen angelegter und „in die sittliche Ordnung eingeschlossener ursprünglicher Zweck". Darum bilden sich allenthalben und unvermeidlich politische Gemeinschaften. Und da eine politische Gemeinschaft ohne leitende Obrigkeit nicht bestehen kann, so ist auch sie ursprünglich intendiert. Die obrigkeitliche Gewalt stammt daher, welches auch immer die ge-

schichtlichen Voraussetzungen eines bestimmten Staates und der in ihm zur Herrschaft gelangten Autorität sein mögen, ursprünglich von Gott. Von Gott schreibt sich her das Recht der Obrigkeit, Gesetze zu geben, und die Pflicht der Bürger, ihnen zu gehorchen. — Die der staatlichen Autorität zustehenden Befugnisse werden nach dem Vorgange von Montesquieu (De l'esprit des lois) in die gesetzgebende, ausführende und richterliche Gewalt eingeteilt. Die gesetzgebende Gewalt erläßt Gesetze mit sittlich verpflichtendem Charakter, die ausführende (exekutive) oder Regierungsgewalt ordnet an, was zur Beobachtung der Gesetze und zur Erreichung des Staatszwecks notwendig ist, die richterliche Gewalt spricht Recht und hilft den Gesetzen mit physischem Zwange zur Durchführung.

19. Was die Staatsformen betrifft, so hängt ihre Verschiedenheit wesentlich ab von der Verteilung der öffentlichen Gewalt. Diese kann in der Hand eines einzigen oder bei einer Vielheit ruhen. Darnach unterscheiden sich der monarchische und der republikanische Staat. Der letztere ist aristokratisch, wenn sich die Gewalt im Besitze eines bevorrechteten Adels, demokratisch, wenn sie sich im Besitze des Volkes in seiner Gesamtheit befindet. Der konstitutionelle Staat entspringt der Verbindung der monarchischen mit der aristokratischen und demokratischen Staatsform.

Literatur.

Die Gesellschaftslehre und Politik wird vielfach im Zusammenhang mit der Ethik behandelt, so von A. Trendelenburg, Stöckl-Ehrenfried, V. Cathrein, A. Lehmen, J. Ude (vgl. Literatur zur Ethik).

A. Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers, [2] 1896.
O. von Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht, 1868 ff.
Ders., Das Wesen der menschlichen Verbände, 1902.
Th. Achelis, Soziologie, 1899.
R. Eisler, Soziologie, 1903.
Ch. Pesch, Lehrbuch der Nationalökonomie, I. Band: Die Grundlegung, 1905.
G. Graf v. Hertling, Recht, Staat und Gesellschaft, 1906.
Staatslexikon der Görres-Gesellschaft, [4] 1910.

F. Rechtsphilosophie.

1. Wie sich der Mensch als freies Wesen in seinem ganzen Leben, und zwar in seinem individuellen Lebenskreise, als Glied der Gesellschaft und in seiner Beziehung zu Gott, zu verhalten habe, sagt die Ethik. Sie lehrt die mit der Natur des Menschen und seiner Bestimmung gegebene sittliche Ordnung kennen, in welcher ein Seinsollendes zum Ausdruck kommt. Die Normen dieser Ordnung oder das Sittengesetz werden durch die Vernunft erkannt. Zu ihrer Befolgung fühlt sich der einzelne durch das Gewissen angetrieben. Sie enthalten positive Ziele für das vernunftgemäße Streben des Menschen, aber auch Schranken gegen Willkür und Launen und alle egoistischen Regungen. Durch diese Normen, Gebote und Verbote, wird somit auch das soziale Verhalten des Menschen in seinen Grundzügen geregelt.

2. Aber für das soziale Leben besteht außer der sittlichen Ordnung erfahrungsgemäß allenthalben noch eine weitere, die Rechtsordnung. Ihre konkrete Gestalt gewinnt sie für den einzelnen in dem durch die zuständige öffentliche Gewalt festgelegten Recht als dem Inbegriff der in einem Staate geltenden Gesetze. Die vom Staate promulgierten Gesetze halten zu Leistungen im Interesse des Gemeinschaftslebens an und von Störungen desselben zurück. Hinter ihnen steht die öffentliche Gewalt, die ihnen mit Zwang zur Durchführung verhilft. Das Bemühen, die Rechtsordnung in ihrem Bestande zu erklären, Wesen und Voraussetzungen des allenthalben nachweisbaren, wenn auch nach Ort und Zeit variierenden Phänomens des Rechts aufzudecken, führt zur Rechtsphilosophie. Ihren Gegenstand bildet nicht mehr, wie bei der juridischen Fachwissenschaft, das spezielle Recht eines bestimmten Staates, sondern das Recht als solches, als eine mit jedem staatlichen Gemeinschaftsleben untrennbar verkettete Einrichtung. Ihre Untersuchungen führen auf letzte Zusammenhänge der menschlichen Natur zurück. Sie ragen in das prinzipielle Gebiet der Welt- und Lebens-

anschauung hinein. Ihre hauptsächlichsten Probleme sind durch die Fragen angedeutet: Was ist das Recht? Gibt es nur durch die staatliche Autorität festgelegte Rechte, wie der Rechtspositivismus behauptet, oder besitzt der Mensch auch unabhängig von aller menschlichen Autorität bestehende Rechte und Pflichten? Gibt es also ein Naturrecht? In welchem Verhältnis steht die Rechtsordnung zur Sittenordnung?

3. Die Rechtsphilosophie als selbständiger Zweig der philosophischen Gesamtwissenschaft ist ein Erzeugnis der Neuzeit. Doch sind ihre ersten geschichtlichen Ansätze bereits im Altertum gegeben, und zwar in den Reflexionen über Bestand und Herkunft der sittlichen und rechtlichen Ordnungen, über die ungeschriebenen Gesetze, über die Kardinaltugend der Gerechtigkeit und ihre Funktion in der politischen Gemeinschaft, über ein allumfassendes ewiges Gesetz. Bereits in der vorsokratischen Periode der griechischen Philosophie standen sich die grundsätzlich verschiedenen Auffassungen in der Herleitung der sittlichen und rechtlichen Ordnung gegenüber, von denen die eine sich ausschließlich auf Herkommen und Menschensatzung (*ἔθος, νόμος*), die andere dagegen auf die Natur (*φύσις*) berief. Die erste Auffassung suchten die Sophisten im Gegensatze zu dem bisher bestehenden Volksbewußtsein zur Geltung zu bringen. Den naturrechtlichen Standpunkt vertrat Sokrates durch den Hinweis auf die ungeschriebenen Gesetze (*ἄγραφοι νόμοι*) die allenthalben gleich, nicht menschlicher Übereinkunft entspringen, sondern von den Göttern den Menschen gegeben seien (Xenophon, Memor. IV 4, 19). Im fünften Buche der Nikomachischen Ethik behandelt Aristoteles von ethischen Voraussetzungen aus die Gerechtigkeit und das Recht (*δίκαον*) in einer systematischen Abrundung, die bis über den Beginn der neueren Zeit hinaus den Rahmen für die naturrechtlichen Untersuchungen darbot. Im politischen Rechte unterscheidet er ein natürliches Recht, das er auch das allgemeine ungeschriebene Gesetz (*νόμος κοινός, ἄγραφος*) nennt, und ein positives (*νόμος ἴδιος*), das geschriebene Ge-

setz. Der Zusammenhang dieser Rechtsordnung mit dem letzten Urheber der gesamten Weltordnung ist bei Aristoteles nicht ausdrücklich hervorgehoben. Dagegen reden die Stoiker von einem in der Gottheit gründenden allgemeinen Gesetze und betrachten als solches den göttlichen Geist, die göttliche Vernunft selbst. Ins Christliche gewendet und in Verbindung mit der theistischen Welt- und Lebensauffassung gebracht, erscheint dieser Gedanke wieder in der von Augustinus vorgetragenen Lehre von einem von Gott ausgehenden ewigen und universalen Gesetze (lex aeterna Dei). Das „Naturgesetz" oder die natürliche sittliche Ordnung der Scholastiker entspringt jenem ewigen Gesetze. Es ist nach Thomas von Aquin eine Teilnahme an dem ewigen Gesetze in der vernünftigen Kreatur. Die menschlichen Gesetze oder das positive Recht bewährt seinen Zusammenhang mit der sittlichen Ordnung dadurch, daß es Folgerungen oder nähere Bestimmungen von Normen des „Naturgesetzes" darstellt.

4. Während das ganze Mittelalter hindurch die philosophische Rechtslehre in theologische und moralische Gesamtdarstellungen eingefügt ist, widmet ihr Hugo Grotius († 1645) erstmals, ohne indes die innere Verbindung der Rechts- mit der Sittenordnung zu lösen, eine selbständige systematische Behandlung. In dem Werke „De jure belli et pacis" (1625) sucht er namentlich dem internationalen oder Völkerrechte eine wissenschaftliche Begründung zu geben wie auch die Grundsätze für das Strafrecht des Staates zu entwickeln. In der Folge führen die naturalistischen Voraussetzungen vom Urzustand der Menschheit und vom Ursprung des Staates als einer willkürlichen menschlichen Schöpfung durch einen Vertrag bei Th. Hobbes (De cive 1642, Leviathan 1651) und J. J. Rousseau (Contrat social 1762) zu einer vollständigen Trennung der Rechts- von der Sittenordnung. Der Rechts- und Moralpositivismus gehen bei ihnen Hand in Hand.

Diese Auffassung findet auch in Deutschland Eingang durch Ch. Thomasius († 1728) und Kant. Dem Staate

liegt nach dem letzteren der Idee nach ein Vertrag zugrunde. Durch ihn erst kommt eine Rechtsordnung zustande. Das Recht ist nach Kant „der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür aller übrigen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen bestehen kann". Es geht nur auf äußere Handlungen, nicht aber auf die Gesinnung. Rechts- und Sittenpflichten sind darum durchaus voneinander verschieden. An Stelle der inneren Verpflichtung tritt die äußere Erzwingbarkeit als wesentliches Merkmal des Rechtes.

5. Wenn die historische Rechtsschule in Deutschland (F. K. von Savigny † 1861, J. Stahl † 1861, F. Puchta † 1846) sich gegen das Naturrecht wendet, so denkt sie hiebei nicht so fast an das Naturrecht im alten Sinne einer natürlichen, von Gott gewollten Ordnung, als an eine subjektivistische und naturalistische, gegen das Bestehende revoltierende Vorstellungsweise von einem angeblichen Naturzustande des Menschen. Dem gegenüber betont sie das Recht als ein Gewordenes, Historisches und stellt das Gewohnheitsrecht als ein Erzeugnis des Volksgeistes hin, das vor dem Staate und unabhängig von ihm bestehe. Um so energischer bekämpft die alte Auffassung vom Naturrecht der nunmehr zur Vorherrschaft gelangende Empirismus in der Rechtsphilosophie als ein ausgesprochener Rechtspositivismus. Auf diesem empiristischen Standpunkt verwirft Adolf Merkel (Philosophische Einleitung in die Rechtswissenschaft [v. Holtzendorffs Enzyklopädie [5] 1890], Rechtsphilosophie [in Lexis, Die deutschen Universitäten 1893] jeglichen Versuch, über den Bereich der positiven Rechtswissenschaft hinaus „ein System des Vernunftrechts oder auch des Naturrechts" als selbständige Disziplin begründen zu wollen. Die Rechtsphilosophie gehe vielmehr in jenem allgemeinen Teil der Rechtswissenschaft auf, welcher die juristischen Einzeldisziplinen in Zusammenhang und Einheit bringt. Diese allgemeine Rechtslehre habe die Rechtsphilosophie alten Stils, die sich auf einen frei erdachten Standpunkt gestellt habe, zu ersetzen. Es gebe

kein allgemein und unabänderlich gültiges Naturrecht. Ein Hauptergebnis des historischen Jahrhunderts sei, daß auch das Recht, ähnlich wie andere große soziale Phänomene im Flusse der Geschichte stehe und „unendlichen Metamorphosen" unterworfen sei. Wie Merkel sucht auch K. Bergbohm (Jurisprudenz und Rechtsphilosophie I 1892) die alte Rechtsphilosophie durch eine juristische Zentralwissenschaft zu ersetzen, welche die Jurisprudenz „aus eigener Kraft" endlich zu systematischer Ausgestaltung zu bringen habe.

6. Dieser empiristische Standpunkt ist nach Rudolf Stammler (Die Lehre von dem richtigen Rechte 1902, Theorie der Rechtswissenschaft 1911) ungenügend, weil er nur zur Konstatierung des gegebenen Rechts führe. Es handle sich aber auch darum, festzustellen, was Recht sein solle. Das Kriterium dieser Beurteilung findet er als Anhänger Kants in der formalen Kategorie der Rechtsrichtigkeit oder Gerechtigkeit. Dieses Kriterium ermöglicht nun allerdings nicht ein allgemeingültiges, sondern nur ein „Naturrecht mit wechselndem Inhalt", wechselnd nach geschichtlich gegebenen, nationalen, kulturellen Verhältnissen. Indes nennt Stammler außer jenem apriorischen und rein formalen Kriterium noch ein anderes von inhaltlich normierender Bedeutung, nämlich das soziale Ideal, die Gemeinschaft frei wollender Menschen. Ioseph Kohler (Holtzendorffs Enzyklopädie der Rechtswissenschaft I [6] 1904, [7] 1913; Lehrbuch der Rechtsphilosophie 1909) geht vom Evolutionismus Hegels aus und stützt sich auf die vergleichende Rechtswissenschaft. Er betrachtet das Recht als eine Offenbarung des in der Menschheit waltenden vernünftigen Geistes und seines Kulturtriebs, das daher notwendig nach der Art und der Entwicklungsstufe der sozialen Organisation eine verschiedene Gestalt zeigen muß, aber nie — und hierin weicht er von Hegel ab — eine absolute Bedeutung gewinnen kann.

7. Der hier angedeutete Relativismus in der Rechtsphilosophie hat in der Gegenwart zahlreiche Anhänger, so Georg Jellinek (Allgemeine Staatslehre 1900, [3] 1914),

Herm. Kantarowicz (Zur Lehre vom richtigen Recht 1907), Gustav Radbruch (Grundzüge der Rechtsphilosophie 1914). Rechtsverhältnisse seien nichts anderes als in ihrem Bestande anerkannte Machtverhältnisse, die Rechtsordnung Ausdruck der Staatsordnung. Die Rechtsphilosophie als Wertlehre vermöge zu lehren, was man kann und was man will, aber nicht, was man soll; sie vermöge den Inhalt eines Rechtsideals anzugeben; es zu einem solchen zu erheben, sei Sache des Willens. Auch W. Windelband (Einleitung in die Philosophie 1914) erscheint das Recht zweifellos als „Menschenwerk". Doch gibt er zu, daß das in den sozialen Phänomenen in die Erscheinung trete, „was als ein unbewußtes, dunkles Gesamtwollen im Wesen des Menschen angelegt ist" und daß in den großen sozialen Gebilden wie Staat und Recht „übergreifende Ordnungen sich ungewollt verwirklichen".

Dem gegenüber halten Heinrich Ahrens (Naturrecht 1840), Hermann Ulrici (Grundprinzip der Philosophie 1845), Adolf Trendelenburg (Naturrecht auf dem Grunde der Ethik 1860, ²1868) an dem inneren Zusammenhang der Rechts- mit der Sittenordnung fest und erkennen den Bestand eines allgemein und stets geltenden natürlichen Rechtes an. Das ist von jeher der Standpunkt der traditionellen Philosophie in der christlichen Ära gewesen.

8. Was die Probleme der Rechtsphilosophie betrifft, so zeigen sie sich wie bei jeder anderen Wissenschaft zu einem Teile bedingt durch zeitgeschichtliche Strömungen und die jeweilige Gesamterscheinung der Philosophie. In der Periode der erstmaligen systematischen Ausgestaltung der Rechtsphilosophie, und zwar auf dem allgemein anerkannten Boden der theistischen Weltanschauung und solcher erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, auf denen auch eben jene Weltanschauung selbst ruht, konnte man sich damit begnügen, das Wesen des Rechts und seinen Unterschied von verwandten Lebensordnungen festzustellen, seinen Ursprung nachzuweisen und die von Natur aus geltenden allgemeinen

Menschenrechte darzulegen, Untersuchungen, die stets zum wesentlichen Bestand der Rechtsphilosophie zählen werden. Die Bestreitung jener erkenntnistheoretischen und sachlichen Voraussetzungen, die Differenzierung der wissenschaftlichen Standpunkte, die Verschiedenheit und der Widerstreit der angewandten Methoden führen in der Gegenwart zu einer inhaltlichen Erweiterung des rechtsphilosophischen Gebietes. Als unumgängliche Aufgabe in der Gegenwart stellt sich eine Untersuchung der anzuwendenden Methode dar. Der systematischen Darstellung des Naturrechts hat eine kritische Auseinandersetzung über die Methoden der Rechtsphilosophie und ihre Resultate voranzugehen. Die richtige Methode muß so beschaffen sein, daß sie das in Recht und Gesetz liegende Sollen einerseits und die innerliche Verpflichtung der vom Rechte umschlossenen Personen andererseits zu erklären vermag.

9. Geschichtlich sind hauptsächlich drei voneinander abweichende Methoden zu konstatieren, die empiristische, die rationalistische und die zwischen diesen Extremen vermittelnde der traditionellen Philosophie. Für die empiristische, welche mit dem Rechtspositivismus in unlösbarer Verbindung steht, ist ausschließlich die Erfahrung maßgebend. Ihre Grundlage bildet das positive Recht, das also, was je einmal in Vergangenheit und Gegenwart durch Gewohnheit und Gesetzgebung Rechtskraft erlangt. Aus der Analysierung bestehender Rechtsordnungen soll sich der Begriff des Rechts ergeben, soll sich herausstellen, was inhaltlich Rechtens ist und sollen sich auch die Gesichtspunkte herleiten für die Rechtspolitik und die fernere Gestaltung des Rechts. Allein das positive Recht eignet sich deshalb nicht zum Ausgangspunkt für die Rechtsphilosophie, weil es fraglich erscheint, ob seine Vorschriften tatsächlich dem Wesen des Rechts stets und durchaus entsprechen. Es wäre der Fall, wenn Machtverhältnisse stets Rechtsverhältnisse begründen würden, wenn Machtgebote auch Rechtsgebote wären. Aber das Bewußtsein der Menschheit hat von jeher zwischen gerechten und ungerechten Ge-

setzen unterschieden und bloße Willkür- und Machtgebote als Unrecht gebrandmarkt und Gesetze der Gerechtigkeit gebilligt. Geschichte und Erfahrung legen sodann Zeugnis ab von Konflikten zwischen Rechtsgeboten und den Vorschriften des Gewissens. Aus diesen Tatsachen geht deutlich hervor, daß wir den Begriff des Rechts nicht erst dem geltenden Rechte entnehmen, ja ihm nicht entnehmen können, sondern ihn von anderswoher an die positive Rechtsordnung heranbringen und als Kriterium der Beurteilung verwenden.

10. Von der empiristischen Methode unterscheidet sich die rationalistische und aprioristische dadurch, daß sie ausschließlich aus der Vernunft für sich, ohne die Rücksichtnahme auf ein maß- und inhaltgebendes Gegenständliches Wesen und Ursprung des Rechts bestimmen will. Infolge davon geschieht es, daß dem Recht als dem Objekte der Rechtsphilosophie eine bloß formale Bedeutung zugesprochen wird, dem die positive Gesetzgebung erst einen bestimmten Inhalt einzugießen hätte, der je nach Umständen von wechselnder Art sein könnte. In Wahrheit gibt es jedoch, wie die Erkenntnistheorie dartut, keinerlei rein apriorische Erkenntnis. Alle Erkenntnis hat ein Gegebenes, Objektives zur Voraussetzung, durch das sie ihre inhaltliche Bestimmtheit erhält. Deshalb ist keine richtige Erkenntnis des Rechts und seiner Ordnung möglich, welche nicht eindeutig bestimmte Normen des Gemeinschaftslebens in sich schließen würde.

11. Die erkenntnistheoretisch einwandfreie Methode der Rechtsphilosophie stellt eine Art Vermittlung der empiristischen und rationalistischen Richtung dar. Ihre Faktoren sind ein Objektives, Gegebenes und die Vernunft. Doch ist das Gegebene nicht ein konkretes geltendes Recht oder eine beliebige Summe positiver Rechtsordnungen, sondern die erkennbare Weltordnung. Sie wird für das freie Verhalten des Menschen zur sittlichen Ordnung, die in bezug auf das Gemeinschaftsleben die Rechtsordnung in sich schließt. Die Vernunft kommt für die Rechtsphilosophie,

wie für die Philosophie überhaupt, als umfassendes, ergründendes und aus Gründen deduzierendes Vermögen in Betracht. Nur durch eine umfassende Weltbetrachtung, durch das Zurückgehen auf den letzten Grund aller in der Welt bestehenden Ordnungen, durch Berücksichtigung der menschlichen Natur und der Bedürfnisse, Aufgaben und Zwecke der menschlichen Gesellschaft kann das Recht als verpflichtende Norm des Gemeinschaftslebens seinem Bestand und seinem allgemein giltigen Inhalt nach erwiesen werden. Wie bei dem Erweise der Sittlichkeit, so ist auch bei jenem des Rechts ein bedeutungsvoller Stützpunkt der im Gewissen des einzelnen und im Bewußtsein der Menschheit gelegene Hinweis auf den Bestand einer unverbrüchlichen Ordnung.

12. Der in Erkenntnistheorie und Metaphysik eingenommene Standpunkt ist maßgebend für die rechtsphilosophischen Auffassungen, welche Ursprung, Wesen und Zweck des Rechtes betreffen sowie die Geltung seiner Normen. Am weitesten liegen voneinander ab die Richtungen des Rechtspositivismus sowie des meist mit ihm verbundenen Relativismus und die Lehre vom Bestand eines Naturrechts. Nach dem Rechtspositivismus hat alles Recht seine Quelle im Menschen. Alles Recht ist positives Recht in dem Sinne, daß es durch Gewohnheit, Übereinkunft oder die bestehenden Gewalten festgesetzt wird. Es gibt weder natürliche noch allgemeine und immer gültige Normen des Gemeinschaftslebens. Diese sind nur von vorübergehender Geltung und müssen wesentliche Änderungen erfahren im Wechsel der Völker und Zeiten, der Aufgaben, Bedürfnisse und Kulturstufen der Menschheit (Relativismus).

13. Allein der Rechtspositivismus überschätzt die durch Geschichte und Kultur bedingten Veränderungen. Diese erfassen weder die Natur des Menschen noch die grundlegenden Verhältnisse und Aufgaben des Gemeinschaftslebens. Auch kann unmöglich behauptet werden, daß alle dem Menschen zukommenden Rechte ihm erst durch irgendwelche menschliche Autorität zugebilligt werden. Es gibt

Rechte, die unabhängig von jeder staatlichen Gewalt bestehen. Sie gelten für alle Menschen und Zeiten und auf allen Kulturstufen in gleicher und unveränderlicher Weise. So besitzt jeder von Natur aus ein Recht auf seine Persönlichkeit, auf Leib und Leben, auf Erwerb und Besitz des Lebensunterhalts u. s. w. Diese nicht erst vom Menschen gewollte und ersonnene, sondern als bestehend vorgefundene Rechtsordnung macht das Naturrecht aus. Wie die natürliche Sittenordnung, die das freie Verhalten des Menschen ganz im Allgemeinen regelt, so bildet auch diese natürliche Rechtsordnung, welche das soziale Leben des Menschen normiert, einen Ausfluß und Teil der natürlichen Weltordnung, geht also zurück auf Gott als Urheber und Herrn der Welt und des Menschen (vgl. S. 103 f.).

14. Die naturrechtlichen Normen, die sich in ihrer allgemeinsten Formulierung auf die Forderungen zurückführen lassen, jedem das Seine zu geben und niemand ein Unrecht zuzufügen, sind nun allerdings für sich nicht ausreichend, um das soziale Leben in der Vielgestaltigkeit seiner konkreten Erscheinungsweise zu regeln. Eine Anwendung der allgemeinen und unmittelbar einleuchtenden Rechtsgrundsätze auf die konkreten sozialen Lebensverhältnisse, eine dem Ermessen und der Willkür des einzelnen entzogene Verteilung und Bestimmung von Rechten und Pflichten im Gemeinschaftsleben ist zur Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung eine unumgängliche Notwendigkeit. Hier hat die positive Gesetzgebung ihre Stelle. Ihre Tätigkeit wird fortwährend in Anspruch genommen durch das, was sich innerhalb der sozialen Sphäre tatsächlich als veränderlich erweist, durch die neuen Verhältnisse, welche der Gang der Geschichte und die fortschreitende Kultur im wirtschaftlichen und industriellen Leben, in Handel und Verkehr, in den technischen, literarischen, künstlerischen Produktionen u. s. w. schaffen. Eine Gesetzgebung, welche hiebei den obersten Grundsatz der Gerechtigkeit nicht aus dem Auge verlieren will, kann ihre Aufgabe nur darin erblicken, die allgemeinen naturrechtlichen Grundsätze auf

die speziellen Verhältnisse anzuwenden oder aus ihnen für diese Verhältnisse geltende Folgerungen abzuleiten. Nur so ist der sachgemäße Zusammenhang gewahrt, welcher die rechtliche mit der sittlichen und weiterhin mit der allgemeinen Weltordnung, also dem göttlichen Willen, verbindet.

Literatur.

Die Rechtsphilosophie wird meistens im Zusammenhang mit der Moralphilosophie behandelt. Deshalb ist hier auf die bei der Ethik angeführte Literatur zu verweisen. Außerdem seien genannt:
A. Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, 1860, ² 1868.
Th. Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts, 1868.
G. Graf von Hertling, Recht, Staat und Gesellschaft, 1906.
Ders., Historische Beiträge zur Philosophie, herausgegeben von J. A. Endres, 1914.
V. Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht, ² 1909.
J. Mausbach, Naturrecht und Völkerrecht, 1918.
Staatslexikon der Görres-Gesellschaft, ⁴ 1910.

G. Religionsphilosophie.

1. Da die Religion in ihrer Eigenart von der Überzeugung des Daseins eines die Welt überragenden Wesens abhängig ist, so muß die philosophische Würdigung der Religion notwendig eine verschiedene Gestalt gewinnen, je nachdem die allgemein philosophischen und namentlich die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen die Annahme eines transzendenten Seins zulassen oder verwehren. Für die auf empiristischer und positivistischer Grundlage ruhende naturalistische Auffassung der Wirklichkeit kann die Religion nur eine sekundäre, und zwar irrtümliche Erscheinung des menschlichen Geisteslebens darstellen. Aus ursprünglich nicht religiösen Regungen der Seele, durch Irreleitung und Umformung derselben hätte sich die Eigenart religiöser Betätigungen entwickelt, denen folgerichtig objektive Berechtigung abzusprechen wäre. So endigt die positivistische Philosophie mit der kritischen Zersetzung der Religion. Für sie kann auf die pars destruens keine pars construens, kein System der Religionsphilosophie folgen. Voraussetzung eines

solchen ist die Anerkenntnis der Gottheit, mit der sich die Menschheit in Wechselbeziehung weiß, ist somit die theistische Weltansicht.

2. Nach der theistischen Weltansicht verdanken die Welt und der Mensch in ihr ihr Dasein einer transzendenten Ursache, der freien Schöpfungstat des persönlichen Gottes. Gott erscheint als Schöpfer und Herr, als Urgrund und Endziel der Welt und der Menschheit. Von ihrem Ursprunge her besteht daher für die Menschheit eine wesentliche und unlösbare Beziehung zu Gott, und sie drängt sich dem menschlichen Bewußtsein mit so unwillkürlicher und elementarer Gewalt auf, daß kein Volk der Erde gefunden wird, das von ihr nicht in irgendeiner Form Zeugnis geben würde. Dieses Zeugnis liegt in den allenthalben und von jeher in der Menschheitsgeschichte anzutreffenden religiösen Lebensäußerungen, in der Religion. Der Religion wohnt eine primitive und umfassende Macht inne, welche ursprünglich das Denken und Fühlen, das praktische Leben und die Kulturarbeit der Völker erfüllte und im Grunde genommen bis zur Stunde wesentlich beeinflußt. Das hindert nicht, in dem religiösen Leben ein in sich abgeschlossenes und selbständiges Gebiet menschlicher Betätigung anzuerkennen. Als solches ist es Gegenstand einer der anthropologischen Disziplinen der Philosophie, der Religionsphilosophie.

3. Um Mißverständnissen vorzubeugen, empfiehlt es sich, den Gegenstand der Religionsphilosophie von vornherein deutlich zu bezeichnen. Gegenstand der Religionsphilosophie ist nicht etwa Gott, seine Existenz, sein Wesen usw. Hiemit befaßt sich die natürliche Theologie. Die Religionsphilosophie hat es auch nicht zu tun mit den Pflichten des Menschen gegen Gott. Ihre Behandlung kommt der Ethik zu. Auch besteht die Aufgabe der Religionsphilosophie nicht in dem Nachweis der Alleinberechtigung irgendeines der positiven Religionssysteme. Diese Aufgabe obliegt der Apologetik, einer der Fundamentalwissenschaften der positiven Theologie. Endlich kommt es auch nicht der Religionsphilosophie zu, die besonderen Erscheinungen des religiösen

Lebens und Wesens bei den einzelnen Völkergruppen in ihrer Eigenart, ihrem Ursprung und ihrer Entwicklung zu erforschen und darzustellen; denn das bleibt die Aufgabe der Ethnologie, beziehungsweise eines Zweiges derselben, der in der Gegenwart zu reicher Entfaltung gelangten Religionsgeschichte. Gegenstand der Religionsphilosophie ist vielmehr die Religion als solche, als allgemein menschliche Tatsache und Erscheinung.

4. Weder das heidnische Altertum noch das christliche Mittelalter kannten eine Religionsphilosophie als geschlossenes System. Auch dem Humanismus war sie noch fremd. Ihre Anfänge fallen erst in die Periode des beginnenden neuzeitlichen Rationalismus. Dagegen wendete sich die philosophische Reflexion allerdings schon im Altertum einzelnen wichtigen Problemen religionsphilosophischer Art zu. So beschäftigten sich die Sophisten mit dem Ursprung der Religion. Aus der Verschiedenheit des Götterglaubens schlossen sie darauf, daß die Religion menschlicher Satzung entspringe. Nach Prodikus stammt der Götterglaube aus der Personifikation der Elemente, nach Kritias aus absichtlicher Erfindung zu politischen Zwecken. Der Cyrenaiker Euemerus führt den Ursprung der Religion auf die Apotheose hervorragender Menschen zurück (Euemerismus), eine Meinung, die durch den Dichter Ennius auch dem gebildeten Teil der Römer übermittelt wurde. Als bei den letzteren die griechische Philosophie Eingang gefunden hatte, begann alsbald der Kontrast der auf die Gottheit bezüglichen Anschauungen fühlbar zu werden. Diesem Gefühle entsprang beispielsweise Ciceros Schrift „De natura deorum", welche den Unterschied der epikureischen und stoischen Theologie darlegt, und die Unterscheidung einer Vernunfttheologie der Philosophen, einer mythischen der Dichter und einer vulgären des Volksglaubens, die M. Terentius Varro macht. Der Volksglaube hatte seine Hauptstütze in seiner Verbindung mit den politischen Einrichtungen. Wenn im ganzen Altertum der großen Erscheinung der Religion keine eingehendere philosophische Würdi-

gung zuteil geworden ist, so liegt der Grund dafür wohl in der Exklusivität der einzelnen Staatsreligionen und der unverkennbaren Unhaltbarkeit des volkstümlichen Religionswesens gegenüber einem geläuterten Denken.

5. Das Christentum trat mit dem Anspruch auf absolute Geltung und eine alle Völker umfassende katholische Bestimmung hervor. Die Mannigfaltigkeit der neben der christlichen, von Gott begründeten Religion bestehenden Religionsformen besaß lange Jahrhunderte ein Interesse lediglich als Gegenstand der Bekämpfung und Überwindung, nicht der theoretischen Untersuchung. Der Kampf gegen den Paganismus, das Judentum, den Islam, die auftauchenden Häresien usw. zeitigte eine apologetische Literatur, keine Religionsphilosophie. Den indirekten Anstoß zu der letzteren gab der religiöse Rationalismus. Sein Hauptziel war aber nicht so fast theoretischer, sondern praktischer Art, nämlich die Bekämpfung aller positiven Religionsformen als angeblicher Entartungen der allein berechtigten Vernunftreligion und Feststellung dieser letzteren. Diesem Ziele widmeten sich die englischen Deisten Herbert von Cherbury, Toland, Collins, Tindal, Bolingbroke u. a. Obwohl sie nun aber eine philosophische Religion und keineswegs eine Philosophie der Religion zu begründen beabsichtigten, entwickelten sie doch auch Theorien religionsphilosophischer Art. So meinte beispielsweise Herbert von Cherbury, daß ursprünglich als wahre und allein berechtigte Religion die Naturreligion bestanden habe. Den Inhalt dieser monotheistisch gearteten Religion haben gewisse wenige allgemeine Merkmale (notitiae communes) gebildet, die auch jetzt noch in allen historischen Religionsformen anzutreffen seien. Diese letzteren stellen nun aber in ihren Eigentümlichkeiten nur Verfälschungen der Naturreligion dar, welche auf Rechnung der Poeten und Philosophen, hauptsächlich aber trügerischer Priester zu setzen seien. Die Annahme der Naturreligion als der ursprünglichen religiösen Form des Menschengeschlechtes teilten auch die übrigen englischen Deisten. Erst David

Hume gab für den entwicklungsgeschichtlichen Gedanken in der Erklärung der Religion den Ton an. Auch auf religiösem Gebiete müsse, so meint er in seiner „Naturgeschichte der Religion", eine Entwicklung von unten nach oben stattgefunden haben. Daher denkt er den Polytheismus, der vor dem Christentum herrschte, als die allgemeine und erste Gestalt der Religion. Den Grund desselben sieht er aber nicht in theoretischer Betrachtung. Diese hätte vielmehr zur Anerkenntnis eines Gottes führen müssen. Das menschliche Gemüt, Furcht und Hoffnung, haben den Menschen veranlaßt, jenen „unbekannten Mächten" nachzugehen, welche das menschliche Leben beeinflussen. Furcht und Hoffnung in Verbindung mit dem Personifikationstrieb des Menschen waren es, welche jene Mächte zu einer Vielheit von Göttern verwandelten.

6. Gegen die rationalistische Literatur Englands und Frankreichs entstanden zahlreiche apologetische Schriften, unter denen, wie es scheint, zum erstenmale der Name der Religionsphilosophie auftaucht. „Philosophie der Religion" betitelt sich ein mehrbändiges Werk von Sigmund Storchenau (erschienen 1772—1786), das gegen die englischen Freidenker und gegen Voltaire, Rousseau u. a. Stellung nimmt.

7. Von der geschichtlichen Grundlage des Christentums geht die idealistische Philosophie Deutschlands aus. Sie entkleidet aber nicht nur das Christentum seines übernatürlichen und geheimnisvollen Charakters, sondern zerstört auch die Religion als solche, indem sie ihr eigenartiges Wesen verkennt. So ist für Kant die Religion lediglich die Erkenntnis der menschlichen Pflichten als göttlicher Gebote. Religion ist Moral. In diesem Sinne erklärt er die christlichen Glaubensdogmen von der Erbsünde, Menschwerdung, Erlösung usf. Mit der Moral fällt die Religion auch bei Fichte zusammen, der als die Gottheit die sittliche Weltordnung betrachtet. Eine intellektualistische Verflüchtigung erfährt die Religion durch Schelling und Hegel, sofern jener sie als die „zur objektiven Anschauung gewordene Spekulation" deutet, dieser als die Philosophie, als die höchste

Stufe des menschlichen Bewußtseins, als das Selbstbewußtsein Gottes im menschlichen Geiste. Nicht ohne Folgerichtigkeit mündete die idealistische Religionsphilosophie in den Atheismus L. Feuerbachs aus, welcher alle Theologie für Anthropologie erklärte, beziehungsweise der Religion auf der Stufe der Naturreligion die Natur, auf jener der Geistesreligion den Menschen als Gegenstand zuwies.

8. In ein neues Stadium trat die Religionsphilosophie von der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts an. Entsprechend dem empiristischen Zuge der Zeit trägt sie ein vorwiegend empiristisches Gepräge. Zugleich gewann die Entwicklungslehre einen dominierenden Einfluß auf ihrem Boden. Damit rückten die Probleme vom Ursprung und der Ausgestaltung der Religion in den Vordergrund. Als den ursprünglichen Ausgangspunkt der Religion denken die Anhänger des Animismus, so E. B. Tylor (Primitive Culture, 1871, deutsch von Spengel und Poske unter dem Titel: Die Anfänge der Kultur, 1873), Herbert Spencer, O. Caspari u. a. den Seelen-, Ahnen- und Geisterkult. Den Ahnenkult betrachtet auch M. Müller als die Grundlage seiner anthropologischen Religion, er kennt aber als niedere Stufe die physikalische Religion, welche die Naturgegenstände und Naturerscheinungen wie Himmel, Erde, Blitz und Sturm als Götter verehrt, und als höhere die psychologische Religion, welche den abstrakten Begriff eines höchsten Wesens der Welt bildet. Durch eine Anzahl von Metamorphosen erklärt sich entwicklungsgeschichtlich den Ursprung des Gottesbegriffs und der Religion E. v. Hartmann. Den Nachweis vom Ursprung der Religion teilt W. Wundt der Religionspsychologie zu, die er als einen Teil der Völkerpsychologie betrachtet, da ihm die Religion ebenso wie Sprache und Sitte als eine Schöpfung der menschlichen Gemeinschaft erscheint. Seine Forderung geht auf eine „genetische" Religionspsychologie in dem Sinn, daß sie den Ursprung des religiösen Bewußtseins als die geschichtliche Entwicklung der Religion aus dem Mythus aufzeige (vgl. Pragmatische und genetische Religionspsycho-

logie, 1911). Die Religionspsychologie als empirische Wissenschaft soll aber nur die Vorstufe einer umfassenderen Religionsphilosophie sein. Von der genetischen unterscheidet sich die „pragmatische", von Amerika ausgehende Religionspsychologie dadurch, daß sie Ursprung und Wesen der Religion ausschließlich auf Grund der Erlebnisse des religiösen Individuums festzustellen sucht. Als die bemerkenswertesten Vertreter dieser Richtung sind E. v. Starbuck (The Psychology of Religion, 1901 und 1908, deutsch als Religionpsychologie von F. Beta, 1909) und Will. James (The Varieties of Religious Experience, 1902, deutsch von G. Wobbermin: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, ² 1914) zu nennen. —

9. Die erste Frage, welche die Religionsphilosophie zu beantworten hat, ist auf den Begriff oder das Wesen der Religion gerichtet. Die besonderen Schwierigkeiten ihrer Lösung konnten dazu veranlassen, nach besonderen Methoden zu suchen, die in diesem Falle anzuwenden sind. Indes ist klar, daß die allgemeinen Regeln, welche die Logik für die Definition oder Wesensbestimmung aufstellt, auch der Religion gegenüber keine Ausnahme erleiden. Allenthalben geben wir den Begriff einer Sache an und bestimmen so ihr eigentümliches Wesen, indem wir uns ihre kennzeichnenden Merkmale zum Bewußtsein bringen und aus der Summe derselben jene auswählen, durch welche diese Sache sich als Glied eines umfassenderen Bestandes ausweist und zugleich von allem Gleichartigen wesentlich unterscheidet. Es ist das analytische Verfahren, welches zur Feststellung des Gattungsbegriffs und des Artunterschiedes führt. Nicht selten reicht die Betrachtung eines einzelnen Gegenstandes dazu aus, das spezifische Wesen dieses Gegenstandes zu bestimmen.

10. Wenn nun der Religion gegenüber unleugbare Schwierigkeiten bestehen, so sind hiefür folgende Gründe vorhanden. Die Äußerungen der Religiosität sind von solcher Mannigfaltigkeit, daß sie die innerlichsten und höchsten Formen seelischen Lebens und rein äußerliche mechanische Han-

tierungen umfassen, daß sie sich bald auf ein transzendentes, rein geistiges Wesen beziehen, bald auf einen beliebigen sinnenfälligen Gegenstand der Umwelt zu erstrecken scheinen. Wie sodann die Erfahrung lehrt, beeinflußt die Religion nicht selten das gesamte höhere Geistesleben, Denken, Wollen und Fühlen in mannigfacher Weise. Auch mit der äußeren Lebenshaltung ist sie vielfach innig verwachsen, und den kulturellen Bestrebungen ganzer Völker drückt sie ihren Stempel auf. Diese Vielseitigkeit ihrer den ganzen Menschen erfassenden Macht erschwert es, ihr eigentümliches Wesen klar herauszustellen. Es kommt hinzu, daß bei Völkern und Individuen der Schwerpunkt des religiösen Lebens Verschiebungen erfährt, daß einzelne Religionssysteme in ihrer Entwicklung wesentliche Veränderungen erfahren. Historiker, Ethnologen und Philosophen sodann treten an die Erforschung der Religion heran mit vorgefaßten Begriffen über die Art und den Umfang des Religiösen (z. B. die angebliche Religion der Tiere), welche der Kritik nicht standhalten und notwendig die Auffassung vom Wesen der Religion erschweren müssen.

11. So geschieht es, daß das Wesen der Religion im allgemeinen zwar hauptsächlich in einem inneren, seelischen Verhalten gesehen wird, daß nun aber die sämtlichen bedeutungsvolleren Vorgänge seelischer Art für die Grundlage der Religion in Anspruch genommen werden. Die Religion soll daher bald lediglich Verstandessache, sei es ein Wissen oder ein subjektives Dafürhalten, bald Willenssache sein, so daß sie mit der Sittlichkeit zu identifizieren wäre, bald wird sie als bloße Sache des Gefühlslebens oder Gemütes angesehen.

12. Gegenüber der unmotivierten Weitherzigkeit vieler neuzeitlichen Religionsphilosophen, in den disparatesten Erscheinungen Äußerungen religiöser Art zu suchen, ja gemäß der Entwicklungslehre das Gebiet des Religiösen selbst auf die Tierwelt sich erstrecken zu lassen, haben bereits einsichtsvolle Geister des alten Heidentums das Gebiet des Religiösen sachgemäß abgegrenzt und umschrieben. So

unterscheidet Cicero genau zwischen Aberglauben (superstitio) und Religion (religio) und gibt dadurch zu erkennen, daß nicht jedes Verhalten gegenüber transzendenten Mächten den Anspruch auf Religion verdiene, sondern daß sich dieser letztere durch eine gewisse Normalität in ihrer Eigenart ausweise. Indem er aber Religion definiert als cultus pius deorum oder als virtus, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, caerimoniam cultumque affert, trägt er der das psychische Leben in weitem Umfang umspannenden Natur der Religion Rechnung und vermeidet die Einseitigkeiten, welche in der Einschränkung der Religion auf ein einzelnes der verschiedenen psychischen Gebiete in der Gegenwart vielfach zutage tritt. Der von Cicero festgehaltene Gedanke der Religion als der Verehrung der Gottheit kann als die traditionelle Auffassung vom Wesen der Religion angesehen werden. Wenn Religion in herkömmlicher Weise auch bezeichnet wird als modus cognoscendi et colendi Deum, so ist in dem ausdrücklichen Hinweis auf die Gotteserkenntnis ein Moment hervorgehoben, das stillschweigend in dem cultus Dei für sich schon enthalten ist. Denn Gottesverehrung (cultus Dei) schließt in sich nicht nur Akte der Frömmigkeit und Hingebung, sondern auch erkennende Wertschätzung, auf welche sich die Verehrung aufbaut.

13. Den Gegenstand der Religion bildet dem Gesagten zufolge die Gottheit. Ohne irgendwelche Gottesidee ist daher eine Äußerung religiösen Lebens undenkbar. Deshalb kann von dem Bestand einer Religion dort nicht die Rede sein, wo wie beim Tiere die Erkenntnis die sinnenfällige Welt nicht zu überschreiten vermag. Subjekt und Träger der Religion kann, da geistige Erkenntnis und freiwillige Anerkenntnis der Gottheit ihr spezifisches Wesen ausmachen, nur ein vernünftiges Wesen sein.

14. In besonderem Maße fesselt die Aufmerksamkeit der Gegenwart die Frage nach dem Ursprung der Reli-

gion. Nach dem Ursprung der Religion fragen heißt den natürlichen Voraussetzungen nachgehen, welche das Auftreten der Religion als einer allgemeinmenschlichen Tatsache erklären. Der alte und neuzeitliche Rationalismus und besonders der mit dem Materialismus verbundene Evolutionismus halten an einem ursprünglich religionslosen Zustande der Menschheit fest. Erst an einem bestimmten Zeitpunkt der menschlichen Kulturentwicklung habe das religiöse Leben Gestalt erlangt. Erst nachdem die Menschheit aus dem tierischen Zustand sich zu geistiger Tätigkeit emporgeschwungen, so meinen die Deszendenztheoretiker und Evolutionisten, nahmen die ersten und elementarsten religiösen Regungen ihren Anfang. Eine besondere Bedeutung in der entwicklungsgeschichtlichen Erklärung der Religion kommen den Theorien von Edward B. Tylor und Herbert Spencer zu. Ersterer ist der Begründer des Animismus, letzterer der des Manismus, Theorien, die sich leicht miteinander vereinigen lassen und tatsächlich vielfach verbunden worden sind. Nach Tylor ist der Ausgangspunkt der Religion der Glaube an Seelen, Geister (spirits), die wie dem Menschen so auch den Naturgegenständen innewohnen. Unter dem Einfluß des Ahnenkults entwickelte sich die Vorstellung von reinen Geistern und der Gedanke, daß diese einzelne Naturgegenstände oder ganze Spezies von Naturdingen erfüllen. Von dem Fetischismus und Totemismus aus war nur mehr ein Schritt zur Naturvergötterung des Polytheismus. Die Ausgestaltung desselben führt auf Grund der Annahme eines höchsten Gottes folgerichtig zum Monotheismus.

15. Stellt sich nach der soeben geschilderten Auffassung das religiöse Leben als ein natürliches Entwicklungsprodukt des menschlichen Geistes ein, so leitet der alte und neuzeitliche Rationalismus die Religion aus menschlicher Erfindung und Willkür her. Mit Absicht sei der Glaube an überirdische Mächte von klugen Herrschern erfunden und verbreitet worden, um ihre Herrschaft über die unterworfenen Massen zu sichern, oder es habe die Priesterschaft den reli-

giösen Glauben geweckt, um Herrschende und Beherrschte in gleicher Weise sich dienstbar zu machen. Auf willkürlicher Einführung würde die Religion in ihrem Ursprung auch beruhen nach der Ansicht jener, welche wie das politische Gemeinschaftsleben so auch die Religion auf ein Übereinkommen zurückführen. Durch einen übernatürlichen Faktor, ein direktes Eingreifen Gottes in der Uroffenbarung, erklären den Bestand der Religion die Traditionalisten.

16. Allein diese Erklärungsversuche erweisen sich durchgehends als unzureichend und irrig. So scheitert die evolutionistische Erklärung vom Ursprung der Religion, auch abgesehen von der falschen Grundvoraussetzung, daß der Mensch sich aus einem ursprünglich tierischen Zustande zu seiner Eigenart emporgeschwungen habe, schon an der durch alle älteren Religionssysteme bestätigten Tatsache, daß die religiöse Entwicklung vielfach nicht nur in aufsteigender Linie verläuft, sondern wie bei den Hindus und den klassischen Völkern des Altertums auch Zersetzung und Verfall aufweist. — Der Rationalismus sodann überschätzt den Einfluß von Willkür und Selbstsucht einzelner gegenüber einer Institution, welche die gesamte Menschheit umfaßt. Die Bedeutung der sogen. „Religionsstifter" schränkt sich nach dem Zeugnis der Geschichte auf eine Modifikation bereits bestehender Religionssysteme ein. Als zureichender Grund der Religion als allgemeinmenschlicher Tatsache erscheint allein die ursprünglich vorhandene vernünftige Veranlagung und Bestimmung des Menschen, die wie zu dem sozialen Verkehrsmittel der Sprache, wie zur Bildung sozialer Verbände in Familie und Staat, so auch zu der Betätigung des religiösen Lebens mit Naturnotwendigkeit treibt. Nicht Illusionen und abergläubische Annahmen, nicht eine in ein erträumtes Jenseits sich versteigende Phantasie begründen daher die Religion, wie die evolutionistischen Erklärungsversuche voraussetzen, aber auch nicht absichtliche Irreführung und Täuschung, wie der religiöse Rationalismus anzunehmen geneigt ist. Die Gottesidee ist der Ausdruck einer objektiven Wahrheit, die Religion selbst in ihrer Allgemeinheit die unwillkür-

liche Anerkenntnis eines bestehenden objektiven Verhältnisses.

17. Da nun jede Religion gewisse erkenntnismäßige Inhalte in sich begreift und auf das moralische Leben wie auf das ganze kulturelle Verhalten ihrer Anhänger von Einfluß ist, so geht es nicht an, den verschiedenen Religionsformen die völlig gleiche Berechtigung zuzuerkennen wie etwa der Verschiedenheit der Sprachen. Vielmehr wird ihr Wert und ihre Berechtigung nach dem Kriterium des Wahrheitsgehaltes, des sittlichen Ideals wie der kulturellen Bedeutung eine verschiedene Beurteilung erfahren müssen. In der Tat sind für die Normalität der Religion wie für die Bewertung der einzelnen Religionsformen in der Metaphysik als natürlicher Gotteslehre und in einzelnen anthropologischen Disziplinen der Philosophie, so namentlich in der Ethik, feststehende Maßstäbe enthalten.

18. Die Tatsache der Verschiedenheit der Religionsbildungen selbst aber schließt noch eine Reihe von Problemen in sich, deren Behandlung in erster Linie von der Religionsphilosophie zu erwarten ist. Es werden die Gründe zu untersuchen sein, welche zu den voneinander abweichenden Gestaltungen führen. Und da Entwicklung und Differenzierung den Gedanken eines Ursprünglichen und Einheitlichen nahelegen, so frägt sich, ob etwa eine gemeinsame Urreligion und eine ursprünglich einheitliche Gottesidee der Menschheit zu erweisen sind. Dem Zwecke der Übersicht über die bestehenden Religionen dient eine Klassifikation der vielen Religionssysteme, die an sich unter verschiedenen Gesichtspunkten geschehen kann, am zweckmäßigsten aber unter Zugrundelegung der maßgebenden Gottesidee erfolgt.

Literatur.

Reichliches religionsphilosophisches Material enthalten meist die apologetischen Werke in den auf die Religion im allgemeinen bezüglichen Abschnitten, so jene von K. Gutberlet, P. Schanz, H. Schell, Esser-Mausbach u. a.

H. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie 1893.

H. Höffding, Religionsphilosophie 1901.
A. Lang, Grundzüge der Religionsphilosophie 1911.
R. Eucken, Hauptprobleme der Religionsphilosophie[5] 1912.
R. Richter, Religionsphilosophie 1912.
W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee I 1912.
A. Seitz, Natürliche Religionsbegründung 1914.
O. v. der Pfordten, Religionsphilosophie 1916.
G. Wunderle, Grundzüge der Religionsphilosophie 1918.

H. Philosophie der Geschichte.

1. Die Tierwelt beobachtet ein stets gleichbleibendes Verhalten gegenüber der umgebenden Natur. Wahrnehmbare Änderungen am normalen Verhalten von Individuen und Arten entspringen nicht einer Initiative, die aus der Tierwelt selbst herrührt, sondern sind durch den Wechsel äußerer Lebensbedingungen verursacht. Auch der Mensch unterliegt in seinem Verhalten teilweise dem Zwang der umgebenden Natur und der durch sie bedingten äußeren Lebensumstände. Aber er offenbart auch eine aus seinem Inneren stammende Initiative, Überlegung, Erfindung, Absichten, durch die er die Natur meistert und freigewählten Zwecken dienstbar macht. Ihm ist im Unterschiede vom Tiere Kultur eigentümlich, durch welche er dem eigenen Geistesleben Ausdruck verleiht und die in der Natur vorhandenen Stoffe, Kräfte und Gesetze seinen Absichten unterwirft, aber auch die in der eigenen Natur vorfindlichen Anlagen und Fähigkeiten entfaltet, steigert und vervollkommnet. In den durch selbständige Denkfähigkeit, durch freie Absichten und bewußte Kraftbenützung und Entfaltung hervorgerufenen Änderungen im eigenen Lebensbereiche wie in der umgebenden Natur offenbart er eine Entwicklung und Geschichte, welche ihn ebenso wie die Kultur vor dem Tiere auszeichnet.

2. Die Geschichte als der Inbegriff menschlichen Lebens und Wirkens war ursprünglich der Gegenstand schlichter Erzählung und Aufzeichnung. Erst im Laufe der neueren Zeit wurde sie auch Objekt einer eigentlichen Wissenschaft. Und jetzt erst war die Grundlage und der Anstoß gegeben

zu jenen abstrakten und grundsätzlichen Überlegungen, die sich nicht mehr die Feststellung, Aufreihung und Erklärung konkreter Tatsachen und Ereignisse zur Aufgabe machen, sondern die sich auf das geschichtliche Geschehen und seine Voraussetzungen im allgemeinen und auf das geschichtliche Wissen als solches beziehen. Die grundsätzliche Art dieser Erwägungen und Untersuchungen, ihr Hineinragen in das logische, methodologische, noetische Gebiet, ihre Verflechtung mit letzten Weltanschauungsfragen beanspruchten und erlangten in ihrer Gesamtheit und systematischen Verbindung eine Stelle innerhalb des philosophischen Gesamtgebietes als Philosophie der Geschichte.

3. Die Vorbedingung für das Zustandekommen einer Geschichtsphilosophie war die universalistische Auffassung der Geschichte. Die bedeutsamsten Ansätze hiezu finden sich in den alttestamentlichen Schriften. Außerhalb des Offenbarungskreises wurde weder die Menschheit als eine Einheit, noch die Geschichte der Menschheit als einheitliches Ganzes betrachtet. Der Gesichts- und Interessenkreis bei den Geschichtschreibern der alten Kulturvölker war national beschränkt. Dagegen erweiterte das Christentum als die für die gesamte Menschheit bestimmte katholische Religion den Blick von Anfang an zu einer universalistischen Geschichtsbetrachtung. Eine eigentliche Geschichtsphilosophie kam indes noch lange nicht auf. Die einer philosophischen Denkweise am nächsten stehenden Werke waren von großen philosophischen und religiösen Gedanken getragene Universalhistorien. Das bedeutendste Werk dieser Art sind die 22 Bücher des hl. Augustinus De civitate Dei. Ein ferner Ableger dieses „Prototyps der ganzen mittelalterlichen Geschichtsauffassung" ist das Chronicon Ottos von Freising. Eine ähnliche Auffassungsweise bekunden später Bossuet, im neunzehnten Jahrhundert Graf de Maistre, de Bonald, Jos. v. Görres, Friedrich Schlegel (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 1828), Ernst v. Lasaulx (Philosophie der Geschichte, 1856) u. a.

4. Die zuletzt genannten Werke bringen bereits einen geschichtsphilosophischen Stoff zur Behandlung. Schon in der Aufklärungszeit war man nämlich den spezifischen Aufgaben der Geschichtsphilosophie nähergetreten, wie die Werke von Montesquieu und Rousseau bekunden. Auch taucht jetzt erstmals im Titel einer Schrift Voltaires (La philosophie de l'histoire, 1765) der Name der Geschichtsphilosophie auf. Als ihr Begründer gilt jedoch Herder durch seine „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", 1784—87. Sein Augenmerk ist auf die Erklärung der Geschichte und auf ihre sittliche Bewertung, auf ihre Faktoren und ihren Zweck gerichtet. Aufgabe der Weltgeschichte ist die Auswirkung des Humanitätsideals.

5. Im neunzehnten Jahrhundert steht die Geschichtsphilosophie zunächst unter dem Einfluß zweier verschiedener Strömungen, der idealistischen Philosophie Deutschlands und des französischen Positivismus, der sich auch in England geltend macht. Auf beiden Seiten vollzieht sich eine Verquickung der Geschichtsphilosophie mit der Staats- und Gesellschaftslehre, die bis zur Gegenwart nachwirkt. Es tritt zugleich die Kulturgeschichte und Kulturphilosophie in ein nahes Verhältnis zur Geschichtsphilosophie. Die dem Idealismus eigentümliche Richtung hat noch Kant angebahnt. In der Schrift: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784) behandelt er die Frage: „Wie ist es möglich, daß bei der anscheinenden Freiheit der Willensimpulse und Handlungen der einzelnen Menschen doch im ganzen ein regelmäßiger Gang der Weltgeschichte besteht?" Kant löst die Frage durch den Hinweis auf den Staat. Die Willkür der Einzelnen würde zu chaotischen Zuständen und zum Untergang führen. Davor schützt die Unterwerfung unter eine Staatsordnung und ihre Gesetze. Die Entfaltung des Staatslebens erscheint ihm so als die Hauptsache in der Geschichte. Aber Gestaltung und Vervollkommnung des Staates sind, wie auch Kant sieht, doch nicht die einzigen Erfolge in der Geschichte. Es entwickeln sich auch die Kulturerscheinungen von Wissenschaft, Kunst,

Religion u. s. f., die mit dem Staate nicht zusammenfallen. Darüber spricht er sich nicht weiter aus. Seine Zweckbeziehung der Geschichte ist aber den Idealisten wie Fichte und Schelling geläufig geworden. Sie beschäftigen sich besonders mit der Frage von Freiheit und Notwendigkeit in der Geschichte und ihrer Versöhnung im Staate. Die bekannteste und bedeutendste Leistung dieser Richtung stammt von Hegel („Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, gehalten an der Universität Berlin", 1822—31). Die Geschichtsphilosophie bildet einen Teil seiner Geistesphilosophie. Letztere hat es zu tun mit dem subjektiven, objektiven und absoluten Geiste. Die Geschichtsphilosophie gliedert sich ein der Philosophie vom objektiven Geiste, der sich in Recht, Moralität und Sittlichkeit manifestiert. Die substantielle Sittlichkeit findet sich im Staat. Hier hat die Geschichtsphilosophie Hegels ihren Anknüpfungspunkt und eigentlichen Gegenstand. Denn wenn er auch sagt, daß ihr Gegenstand die Weltgeschichte sei, so faßt er diese doch nur unter dem Gesichtspunkt der politischen Gestaltungen ins Auge. Er verfolgt diese Gestaltungen durch die Kulturvölker des Orients und Okzidents, wobei er von dem Gedanken geleitet ist, daß die Weltgeschichte ein Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit sei. „Der Orient wußte und weiß nur, daß Einer frei ist, die griechische und römische Welt, daß Einige frei sind; die germanische Welt weiß, daß alle frei sind. Im Osten beginnt die Weltgeschichte, aber im Westen geht das Licht des Selbstbewußtseins auf." — Die Hegelsche Geschichtsphilosophie ist tatsächlich nur eine apriorische Konstruktion der Weltgeschichte, die auf wissenschaftlichen Wert keinen Anspruch erheben kann. Das schließt nicht aus, daß sie sich durch anregende Ideen und durch Geistesreichtum auszeichnet.

6. Die zweite Richtung, in welche die Geschichtsphilosophie um die Wende des achtzehnten Jahrhunderts einlenkte, ist die soziologisch-positivistische. Sie wurde angebahnt durch Condorcet († 1794), der sein Augenmerk auf die geschichtlichen Faktoren und die Geschicke der

Massen lenkt. Als Ziel der Entwicklung betrachtet er die Aufhebung der Ungleichheit in der menschlichen Gesellschaft, die er durch die französische Revolution gefördert sieht. Für die Einzelpersönlichkeit soll der Geschichtslauf außerdem die möglichste Vervollkommnung der natürlichen Anlagen bringen. Er ist geneigt, die intellektuelle und moralische Entwicklung der Menschheit wie die Natur von konstanten Gesetzen beherrscht zu denken. Die Denkweise Condorcets und der Sozialismus St. Simons bilden dann die Basis für die Soziologie des Positivisten A. Comte. Von den beiden Grundfaktoren der Geschichte, Natur und Geist, bedingt der letztere entscheidend die Entwicklung der menschlichen Kultur, und zwar gibt innerhalb des Geisteslebens den Ausschlag der Intellekt durch die von ihm ausgehende Aufklärung. Die angeblich neue kulturhistorische Methode von Karl Lamprecht deckt sich im wesentlichen mit den positivistischen Ansichten. Darnach beherrschen nicht individual-, sondern sozialpsychische Faktoren den Gang der Geschichte. Die Betrachtung der typischen Erscheinungen in der Geschichte, der Kollektivismus, soll eine erklärende Geschichtswissenschaft im Unterschiede vom Individualismus erst möglich machen.

7. In den geschichtsphilosophischen Bestrebungen der jüngsten Vergangenheit finden sich zunächst ältere Grundansichten wieder aufgenommen und teilweise umgeformt und weitergeführt, so jene Herders, Fichtes, Hegels durch Herm. Lotze (Mikrokosmos, [5] 1909), Rud. Eucken (Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit, 1888), Rud. Seeberg (Der Sinn der Weltgeschichte, 1913). Dann aber werden Detailuntersuchungen, und zwar besonders methodischer und erkenntnistheoretischer Art in Angriff genommen, so von Wilh. Windelband, (Geschichte und Naturwissenschaft [3] 1904, Geschichtsphilosophie, eine Kriegsvorlesung, [1916 herausgegeben]), Heinr. Rickert (Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, eine logische Einleitung in die historischen Wissen-

schaften, ²1913), von Alex. Xenopol, der sich in vielfach treffender Kritik, so zuletzt in der Abhandlung „Natur und Geschichte" (Historische Zeitschrift, 1914) gegen Rickert wendet. An Rickert schließt sich an G. Mehlis (Lehrbuch der Geschichtsphilosophie, 1915).

Als hauptsächlich vom logischen Standpunkt aus unternommenes Werk führt sich auch Ernst Bernheims Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie (⁶1908) ein, das aber darüber hinaus allgemein und in zusammenfassender Weise über Wesen und Absicht und den jüngsten Stand der Geschichtsphilosophie Aufschlüsse erteilt.

8. Philosophie der Geschichte ist Prinzipienlehre der Geschichte. Es fehlt ihr jeder erzählende und „deskriptive" Charakter. Darum ist es schwer zu verstehen, wie G. Mehlis in dem vorhin genannten Werke fast ein Drittel des Raumes der „inhaltlichen Konstruktion der Universalgeschichte" zuweisen konnte. Wie nun Geschichte selbst in einer doppelten Bedeutung gebraucht wird, als Inbegriff von Ereignissen und als Wissenschaft, so erstreckt sich auch die Prinzipienlehre der Geschichte auf das geschichtliche Geschehen und auf die Geschichtswissenchaft.

9. In letzterer Beziehung kommt es ihr vor allem zu, den eigentümlichen Gegenstand der Geschichte festzustellen. Nicht nur der vulgäre Sprachgebrauch, sondern auch mit Nachdruck vorgetragene Theorien lassen eine solche Untersuchung als notwendig erscheinen. Worin besteht darum das Wesen des Historischen?

Den Alten bedeutet Geschichte soviel als Erkundung und Erforschung, Erzählung und Darstellung. In dieser Bedeutung lebt das Wort fort, wenn auch fernerhin von der Tiergeschichte oder allgemein von Naturgeschichte die Rede ist. Bei der Feststellung des Wesens des Historischen als des Objektes der Geschichtswissenschaft im prägnanten Sinne ist indes vom Werden und Geschehen auszugehen. Nicht alles Geschehen fällt in den Bereich der Geschichte. Die Ausdehnung ihres Gebietes auf die Entwicklung der

Himmelskörper, die Gestaltung unserer Erde, das erste Auftreten und die Entfaltung des Organischen auf derselben hieße dem Historiker die Lösung kosmologischer, geologischer, biologischer Probleme zumuten. Zutreffend weist H. Lotze die naturgesetzliche Entwicklung der Natur als dem Reiche der Notwendigkeit zu, während er die Geschichte als das Reich der Freiheit dem Menschen aufbewahrt. Es wäre nun aber ein Irrtum, mit Heinr. Rickert einen Unterschied im Wirklichkeitscharakter anzunehmen zwischen den Gegenständen der Naturwissenschaft und jenen der Geschichte. Rickert betrachtet die Geschichte als „die eigentliche Wirklichkeitswissenschaft", weil die Naturwissenschaft „das Allgemeine und Unwirkliche im Begriff", die Geschichte aber „das Wirkliche im Besonderen und Einzelnen" suche. Je weiter die Naturwissenschaft in der Abstraktion gehe, desto mehr entferne sie sich von der Wirklichkeit, so daß sie mittels ihrer Begriffe die Wirklichkeit nicht mehr zu fassen vermöge. Demgegenüber ist mit Recht betont worden, daß das Allgemeine der naturwissenschaftlichen Erkenntnis auf die Natur und das Wesen der konkreten Naturdinge gehe. In der Tat unterscheiden sich die Naturgegenstände und das Objekt der Geschichte in keiner Weise durch ihren Wirklichkeitscharakter. Richtig ist nur, daß die Naturwissenschaft in dem Individuum das allgemeine Wesen, im Einzelvorgang das allgemein gültige Gesetz aufweist, während die Geschichte es stets mit einem Individuellen, mit der Konstatierung konkreter Tatsachen und ihres ursächlichen Zusammenhangs zu tun hat. Und das ist nun das Eigentümliche des Historischen, daß es sich nicht nur als das Ergebnis des Zwanges der Naturgesetze und blinder Instinkte und Triebe darstellt, sondern in erster Linie als das Produkt bewußten und freien Schaffens des Menschen. Da dieses Verhalten vielfach eine Benützung, Beherrschung und Vervollkommnung der Natur, der umgebenden wie der eigenen Menschennatur, einschließt, so berührt sich das Historische enge mit dem Kulturellen. Wenn E. Bernheim die soziale Art der Geschichtstatsachen in den Vordergrund stellt und meint, die Geschichte beziehe sich auf „die Entwicklung der Men-

schen in ihren Betätigungen als soziale Wesen", oder P. Barth als Objekt der Geschichte „die menschlichen Gesellschaften und ihre Veränderungen" hinstellt, so ist zuzugeben, daß das soziale Verhalten des Menschen in besonderem Maße die Aufmerksamkeit des Historikers fesselt, aber keineswegs ausschließlich. Ein mögliches Objekt der Geschichte ist darum alles, was vom Menschen aus, als einem bewußten und freien Faktor von Ereignissen, geschieht. Es würde eine willkürliche und unbegründete Einschränkung ihres Gegenstandes bedeuten, wenn man nur an die sogen. „historischen" Persönlichkeiten und Ereignisse denken wollte. Die „selektive Synthese", von der W. Windelband redet, schafft nicht die Geschichte, sondern findet sie vor. Richtig ist aber, daß nicht alles, was möglicher Gegenstand der Geschichte ist, nun auch tatsächlich in der Erinnerung festgehalten und zum Gegenstande historischer Kenntnis gemacht wird. Mit der begrenzten Fassungs- und Mitteilungskraft des Menschen gegebene und zufällig und willkürlich gezogene Grenzen bestimmen in dem ungeheuren Gebiete der Ereignisse eine Auswahl und engen den tatsächlichen Stoff des Historischen ein. Die Geschichte als Wissenschaft entwirft darum auf keinem ihrer Gebiete trotz selbstgezogener Schranken kaum je ein vollständiges Bild aller in Betracht kommenden Ereignisse.

10. Wie in ihrem Gegenstand, so unterscheiden sich Naturwissenschaften und Geschichte auch in ihren Quellen. Die geschichtlichen Tatsachen sind kein Gegenwärtiges, der unmittelbaren Anschauung Unterbreitetes. Sie liegen in der Vergangenheit und reichen höchstens in ihren letzten Ausläufern an die Gegenwart heran. Ihr Bestand und ihre Eigenart wird gewährleistet durch mündliche Überlieferung, schriftliche Nachrichten und Urkunden, monumentale Zeugnisse und dgl. der Vergangenheit. Hieher gehörige Untersuchungen beziehen sich auf die Wahrheit, Gewißheit und den Umfang geschichtlicher Erkenntnis und die Glaubwürdigkeit geschichtlicher Dokumente.

11. Das Ideal aller wissenschaftlichen Bemühungen, näm-

lich wahre und gewisse und darum für jedermann gleichmäßig gültige Erkenntnisse festzustellen, teilt die Geschichte mit jeder anderen Disziplin. Aber mehr als in irgendeinem anderen Gebiete häufen sich auf dem Boden der Geschichte die Schwierigkeiten, dieses Ideal zu erreichen. Der Grund liegt darin, daß der Historiker sich nicht darauf beschränken darf, nur schlichte äußere Tatsachen aufzureihen, sondern daß er die Ereignisse in ihrem Zusammenhang, in ihren Motiven und Zielen, in ihrem Werte und ihrer Bedeutung darstellen soll. Und hiebei führen die persönlichen, durch Religion, Nationalität, allgemeine Weltansicht modifizierten Standpunkte der einzelnen Beurteiler unvermeidlich zu einer Mannigfaltigkeit von Auffassungen, wie sie ähnlich für die Wahrnehmung der Außenwelt durch den Standort des Beobachters gegeben ist. Hier erwächst für die Geschichtsphilosophie die Aufgabe, auf die Motive dieser verschiedenen Auffassungen einzugehen, die bewußt oder unbewußt vertretenen Geschichtsauffassungen in ihren wesentlichen Formen vorzuführen und kritisch zu würdigen. Als letzte derartige Unterschiede in der Geschichtsauffassung kommen wie in der allgemeinen Weltauffassung der monistisch-naturalistische und der theistisch-dualistische Standpunkt in Betracht. Aber mächtiger als auf sonstigen Gebieten spielen in die Geschichtsauffassungen innerhalb der allgemeinen Richtung des Theismus die positiven Religionsbekenntnisse, nationale, politische, soziale Richtungen hinein.

12. Schon von alters her wird die Geschichte als magistra vitae gepriesen und somit an ihr eine sozusagen praktische Bedeutung anerkannt. In paradoxer Übertreibung dieses Gedankens hören wir die Ansicht verkünden, daß die Geschichtswissenschaft die Gesamtlebenserfahrung unseres Geschlechtes darstelle und daß „das Verständnis der Gegenwart immer das letzte Hauptziel aller Historie" sei (Ernst Tröltsch). „Um in den Gang der Geschichte einzugreifen, deshalb treiben wir Geschichte." „Nur was der Erkenntnis der Gegenwart dient, darf einen Anspruch darauf erheben, Gegenstand der Erkenntnis für uns zu werden"

(A. v. Harnack). Es liegt indes im Wesen aller Geschichte als der Wissenschaft vom Geschehenen in erster Linie Kenntnis dessen zu sein, was war, nicht dessen, was ist oder was sein soll. Jener pragmatistische Standpunkt würde zu einer unabsehbaren Einschränkung des Geschichtsbetriebes führen. Große Gebiete der geschichtlichen Forschung, sofern sie sich auf entlegene und längst dahingegangene Völker bezieht, würden eines Interesses und der Berechtigung entbehren. Die Universalgeschichte wäre von vornherein preiszugeben. Ja man müßte sich die Frage stellen, in welchem Umfang auch nur die Geschichte eines Volkes oder eines Stammes noch ein Existenzrecht besäße. Die Zersetzung der Geschichtswissenschaft als solcher wäre die kaum zu vermeidende Folge aus jener Zweckbestimmung.

13. Eine zweite Reihe von Problemen der Geschichtsphilosophie betrifft die Geschichte im objektiven Sinne oder das geschichtliche Geschehen. Worin besteht das Wesen des geschichtlichen Geschehens? Stellt es, wie der Materialismus meint, einen mechanischen, von unausweichlicher Notwendigkeit diktierten Prozeß dar, oder bedingen auch unberechenbare, weil freie Kausalitäten die Art und Folge der Ereignisse? Gibt es Gesetze, welche den Geschichtslauf normieren, und in welchem Sinn darf von solchen die Rede sein? Schon der allgemein anerkannte Bestand der Geschichte als einer selbständigen Wissenschaft für sich neben den Naturwissenschaften ist ein lebendiger Protest gegen die Mechanisierung des Geschichtsprozesses.

14. Die Existenz freier Faktoren vorausgesetzt, fragt es sich, ob diese ausschließlich in dem willensfreien Menschen zu suchen sind oder ob auch eine die Menschheit und Welt überragende, transzendente Ursächlichkeit, wie wir sie in der Begründung des Christentums und der Kirche wirksam glauben, den Gang der Weltgeschichte bedinge. Es ist sodann die Vorherrschaft eines bestimmten Faktors bei der Gestaltung der Ereignisse denkbar, der Providenz über die menschliche Freiheit und innerhalb der Menschheitssphäre selbst des Ein-

zelwillens über die „sozialpsychischen" Kräfte und umgekehrt. In letzterer Beziehung scheiden sich die Richtungen der Individualisten und Kollektivisten (K. Lamprecht).

15. Die Anschauungen über Sinn und Ziel der Geschichte hängen wesentlich ab von der Art des vorausgesetzten Weltgrundes. Für alle Weltansichten ohne rationales Weltprinzip entbehrt die Menschheit ursprünglich naturgemäß eines ihr gesetzten Lebenszieles sowohl als bestimmter Lebensnormen, somit einer unabhängig von menschlicher Willkür bestehenden Orientierung. Der an einem bestimmten Punkte der Weltentwicklung auftauchende Menschengeist, mit dessen bewußtem Leben und Wirken das Anstreben von Zielen erfahrungsgemäß unlöslich verbunden ist, ist der ausschließliche Grund der Richtung und der Ziele des Strebens, und es kann nicht ausbleiben, daß die sich stets ändernde Lebenslage auch zu fortwährenden Modifikationen der Lebensziele führt.

16. Die Annahme einer objektiv vorhandenen Teleologie des Geschichtslaufs verbindet sich mit allen Weltansichten, die einen rationalen Weltgrund voraussetzen. Sie lassen dieses Ziel entweder abhängig sein von einem weltimmanenten Prinzip, so die pantheistischen Systeme, oder von einem transzendenten und persönlichen Weltgrund, so die theistisch-dualistische Weltansicht. In dem einen wie in dem anderen Falle muß das Ziel der Geschichte eine verschiedene Bestimmung erfahren. So mündet die pantheistische Weltbetrachtung regelmäßig aus in eine Rückkehr wie der Welt so auch der Menschheit in das Alleine. Für die dualistische Weltansicht bleibt der Wesensunterschied des Kreatürlichen von seinem Ursprung bis zu seinem Endzustand bestehen. Die Vollendung des Geistigen vollzieht sich bei voller Wahrung seiner Individualität und Persönlichkeit. Im Einzelnen weisen die vom Standpunkt der Philosophie aus getroffenen teleologischen Bestimmungen tiefgreifende Unterschiede auf. Als Ziel der Geschichte werden sachliche und persönliche Werte, eine selbstgeschaffene Lage und transzendente Güter, ein

diesseitiger und jenseitiger Vollendungszustand angesehen. Um hier Stellung zu nehmen, wird es vor allem notwendig sein, eine sichere Grundlage der Beurteilung zu gewinnen. Eine solche besteht in der erkennbaren Ordnung der Dinge, welche die Stellung des Menschen und den Bestand eines allumfassenden göttlichen Gesetzes kennen lehrt, und in der Natur des Menschen selbst. Als persönliches, also bewußtes und freies Wesen, hat der Mensch einen absoluten Wert. Er ist nicht dazu da, sich anderen geschöpflichen Zwecken als dienendes Mittel unterzuordnen. Jenes universale Gesetz ist der Grund auch der sittlichen Ordnung. Das Sittengesetz hat für den Menschen unbedingte Geltung. Es ist die höchste Norm für die Art seines Wirkens und Lebens und für die Ziele seines Strebens. Seinem Inhalte nach geht es auf die Auswirkung der menschlichen Natur, ihrer Anlagen und Kräfte.

17. Der absolute Wert der Persönlichkeit bringt es mit sich, daß das letzte Ziel der Geschichte nicht in einem zeitlichen Schluß- und Gesamterfolge kultureller, sozialer, nationaler oder kosmopolitischer Art bestehen kann. Ganze Generationen, ganze Völker sind dahin gegangen, ohne etwas zu einem solchen Erfolge beisteuern zu können. Sollen sie ohne Zweck gewesen sein? Und da jene Gesamterfolge selbst der Vergänglichkeit anheimfallen, so würde durch sie der Mensch zu einem Mittel für vergängliche Zwecke herabgewürdigt. Das oberste Ziel der Geschichte kann daher nur ein individuelles sein. Es muß so beschaffen sein, daß es jeder einzelne von der ihm in der Gesellschaft zugewiesenen Stelle und von der ihm zugänglichen Kulturstufe und von jedem Punkt des Geschichtslaufs aus zu erreichen imstande ist. Dabei ist es immer wieder die gleiche Menschennatur mit ihren Anlagen und Trieben, die einer Betätigung, Entfaltung, Vollendung entgegengeführt werden muß, und zwar namentlich nach jener Richtung, wo unvergängliche und bleibende und darum geistige und wahrhaft persönliche Werte winken. Die Vollendung der Persönlichkeit von Geschlecht zu Geschlecht gemäß den durch die Entwicklung, Ausbreitung, Differenzierung der

Menschheit in Rassen und Völker sich ergebenden Lebensbedingungen und Kulturverhältnissen stellt sich so als das Ziel der Geschichte der Menschheit dar. Eine solch persönliche Zielsetzung, weit entfernt, die Gesamtheit der menschlichen Lebensaufgaben zu beeinträchtigen, bietet die sicherste Gewähr für die Lösung derselben. Denn alle kulturellen, sozialen, nationalen Bestrebungen schließen die Bürgschaft ihres Erfolges und Wertes in der persönlichen Tüchtigkeit ihrer Träger in sich.

18. Die Verfolgung des Gedankens von der Vollendung der menschlichen Natur und ihrer spezifischen Anlagen ist geeignet, die Teleologie der Geschichte in ihrer ganzen Tragweite zu enthüllen. Wie das psychische, so ist auch das geistige Leben des Menschen von äußeren Bedingungen abhängig. Es bedarf derselben zu seiner Anregung und Entfaltung, aber auch zu seiner Vollendung und zu der endgültigen Befriedigung seiner Ansprüche. Alles menschliche Sinnen und Streben findet erfahrungsgemäß kein volles Genügen an den wandelbaren und vergänglichen Dingen der bedingten Welt. Die Bestimmung des Menschen weist auf ein transzendentes und höchstes Gut, Gott, und damit auf ein jenseitiges Leben. Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te (S. Augustin. Conf. I, 1). Diese Gedanken, das folgerichtige Ergebnis der theistischen Weltanschauung, bilden von jeher das Gerüste, an dem das christliche Glauben und Empfinden seine natürliche Stütze fand. Die alten Denker fühlten sich nur tastend und in dunklen Ahnungen an dieses Problem heran. In voller Klarheit stand es den Verkündigern der Heilsbotschaft Christi vor Augen und vor allem dem Völkerapostel, der als das Endziel der Geschichte erschaute: „Gott alles in allem".

Literatur.

Außer der im Texte genannten Literatur seien hervorgehoben:
F. Hipler, Die christl. Geschichtsauffassung, 1884.
O. Lorenz, Die Geschichtswissenschaft, 1886.
R. Rocholl, Philosophie der Geschichte, 1878 ff.; ² 1911.

O. Willmann, Geschichte des Idealismus III, 1894, ²1907.
O. Braun, Geschichtsphilosophie, 1913.
A. Dyroff, Geschichtslogik, Hist. Jahrb., 1916.
W. Windelband, Geschichtsphilosophie, 1916.

VI. Abschnitt.

Philosophie und Religion.

1. Philosophie und Religion in ihrem geschichtlichen Verhältnis.

1. Wissenschaft und Religion waren niemals gegeneinander indifferente Gebiete. Beziehungen persönlicher Art ergaben sich meist schon aus dem Grunde, weil die Priesterschaft in der Regel Trägerin altüberkommener Lehren und Pflegerin des höheren Geisteslebens war. Aber auch sachliche Beziehungen fehlten nicht. Jedes entwickeltere Religionssystem hat eine intellektuelle Seite. Denn die Religion besteht nicht nur in der Ausübung bestimmter Kulthandlungen, sondern umfaßt auch eine Summe von Überzeugungen über Gott und die Welt, über den Menschen und seinen Pflichtenkreis. Es war daher unausbleiblich, daß, als das philosophische Denken, das ja jenen gleichen Gegenständen sich zuwendet, sich zu entfalten begann, eine Besinnung über das Verhältnis jener beiden Gebiete Platz griff. Dieser Reflexion konnte der Unterschied der rein verstandesmäßigen und der religiösen Betrachtungsweise nicht verborgen bleiben, und so galt es, über das Recht der in selbständigem Nachsinnen gereiften und der durch religiöse Überlieferungen getragenen Überzeugungen sich Rechenschaft zu geben, ein Bemühen, das endgültig entweder zu dem Versuche eines Ausgleichs oder zu einseitiger Parteinahme führen mußte.

2. Die Gegensätzlichkeit des herkömmlichen Volksglaubens und nüchterner Verstandeserwägung wurde bei den Griechen früh empfunden. Xenophanes entwickelte seine Alleinslehre in bewußtem Gegensatze zu der poly-

theistischen Mythologie seines Volkes. Gegen diesen Volksglauben war auch die Skepsis der antiken Aufklärer, der Sophisten, gerichtet, die in der Religion ein bloßes Menschenwerk sahen und wie ein Kritias den seitdem vom religiösen Rationalismus nicht mehr preisgegebenen Gedanken vertraten, daß der Gottesglaube im Interesse der Politik erfunden worden sei. Sokrates bemühte sich zwar, dem überlieferten Glauben an die Götter und dem herkömmlichen Kulte treu zu bleiben. Aber die Verschiedenheit seiner eigensten Überzeugungen von den landläufigen religiösen Vorstellungen konnte doch so wenig verhüllt werden, daß das tragische Ende seines Lebens nicht zu verhindern war. Noch viel entschiedener als die heuristische Lehre des Sokrates lief die Philosophie Platos auf eine tatsächliche Reinigung der religiösen Ansichten hinaus. In den Überzeugungen Platos und Aristoteles, die sich dem Monotheismus annähern, nimmt die griechische Philosophie auf ihrem Kulminationspunkt entschieden eine ablehnende und gegensätzliche Stellung zum heidnischen Polytheismus ein. Mit bewußter Absicht wurde dieser Gegensatz von späteren Philosophenschulen gepflegt, so besonders von den Epikureern, die zwar die Existenz von Göttern nicht leugneten, aber doch alles daransetzten, den Glauben an ihr Hereinwirken in die irdische Welt zu untergraben und überhaupt die Jenseitsgedanken der Menschen zu verhindern. Die Stoiker, welche als konsequente Pantheisten nur eine allgemeine Vernunft und eine immanente Urkraft des Weltlaufs anerkannten, wußten zwar durch weitgehendes Allegorisieren eine Brücke zu schlagen zwischen ihrem Monismus und der Vielheit der Götter des Volksglaubens, indem sie die einzelnen Naturkräfte als Götter bezeichneten. Aber innerlich standen sie dem Polytheismus fremd gegenüber und unterzogen sich dem religiösen Kulte nur, weil es die Staatsgesetze und das Herkommen forderten. Nachdem daher die griechische Philosophie um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts in Rom ihren Einzug gehalten hatte, begegnen sich Epikureer und Stoiker in dem Bemühen, den Glauben

des römischen Volkes an die überlieferten Vorstellungen von den Göttern zu bekämpfen. Vom Standpunkt der epikureischen Physik aus wendet sich Lucretius Carus (um 100—55 v. Chr.) gegen den „lastenden Wahn des Glaubens", der das Menschengeschlecht schmählich zu Boden drücke, und gegen die gleiche „Superstition" kämpft der Stoiker Seneca († 65 n. Chr.), um für eine Verinnerlichung und Vergeistigung des religiösen Lebens einzutreten, die ihn schon früh als Anhänger christlicher Lehre erscheinen ließen.

3. Erst am Ausgang der antiken Kultur kam es noch zu einer engeren Fühlung zwischen der Philosophie in der Gestalt des Neuplatonismus und dem heidnischen Religionswesen. Dazu führte einerseits der mächtige religiöse Zug der Zeit, dem auch die Philosophen sich beugten, andrerseits der Wirrwarr und der Synkretismus der damaligen Kulte, welche die besonnenen Geister auf philosophische Reflexionen hinlenkten und in allgemeineren Vorstellungen religiöser Art einen Anhalt zu gewinnen veranlaßten. Aber das Bündnis zwischen Philosophie und Polytheismus, mochte ihm auch die Opposition gegen die neue Religion des Christentums noch besonderen Halt verleihen (Celsus, Ammonius Sakkas, Porphyrius, Julianus Apostata), konnte den Zusammenbruch der alten Kultur nicht mehr verhindern und die wunderbare Lebenskraft und das Wachstum des Christentums nicht mehr ersticken.

4. Das Christentum, diese einzigartige, großenteils irrationale Tatsache und Macht, schuf für alle großen Lebensverhältnisse eine völlig neue Lage. Diese Änderung erfaßte auch das Verhältnis von Religion und Philosophie. Hatten sich im Heidentum die idealeren Richtungen der letzteren als ein wertvolles Korrektiv der mannigfach gearteten, unhaltbaren und vielfach unwürdigen Gottesvorstellungen erwiesen, ohne freilich als weitergreifende einigende und organisierende Mächte sich geltend zu machen, so barg das Christentum die Macht in sich, den

Aberglauben der absterbenden heidnischen Kulturvölker und der neu in die Geschichte eintretenden Naturvölker zu überwinden. Zur Philosophie im allgemeinen nahm das Christentum von Anfang an und dauernd eine freundschaftliche Stellung ein. Modifikationen dieses Verhältnisses ergaben sich aber naturgemäß gegenüber den Richtungen und Systemen der wechselnden Zeitphilosophien. Das Recht und die Bedeutung der Philosophie als solcher jedoch wurde nur selten und dann von extremen Fideisten, deren Anschauungen nicht zu allgemeinerer Anerkenntnis gelangten, in Frage gestellt.

5. Ein besonders inniges Verhältnis zwischen Christentum und Philosophie herrschte in der Patristik, so daß der erste der großen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, Justinus, der sich auch als Christ in seine Philosophentracht (*ἐν φιλοσόφου σχήματι*) kleidete, das Christentum als „die allein zuverlässige und brauchbare Philosophie" verteidigen konnte. Clemens von Alexandrien († um 215) aber gab seinem Hauptwerk den Titel „Teppiche wissenschaftlicher Darstellungen der wahren Philosophie" (*Κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς*). Diesen Apologeten war die Philosophie sowohl eine Waffe gegen das Heidentum als auch ein Mittel, um von der *πίστις* zur *γνῶσις* fortzuschreiten. Den deutlichsten Beweis des engen Verhältnisses von Christentum und Philosophie liefert unter den lateinischen Kirchenvätern der hl. Augustinus durch seinen ganzen geistigen Entwicklungsgang und durch die Rolle, welche die Philosophie in seinem literarischen Schaffen spielt. Bei ihm stellt die Philosophie, so sehr seine Untersuchungen vielfach mit theologischen Problemen verflochten sind, bereits ein in sich abgrenzbares Gebiet dar. Tatsächlich allerdings sind die Väter insgesamt nicht zu einer genauen Scheidung zwischen dem Glaubens- und Wissensgebiet, Theologie und Philosophie, vorgedrungen, wenn sich auch Ansätze dazu finden.

6. In der Frühzeit des Mittelalters hatte sich nur mehr ein spärlicher Rest philosophischer Kenntnisse erhalten, und

auch diesem war innerhalb der freien Künste als Dialektik nur die Bedeutung einer propädeutischen Disziplin für die Theologie geblieben. Die Erstarkung und inhaltliche Bereicherung des philosophischen Denkens war hauptsächlich abhängig von der Erschließung und Zufuhr alter Weisheitsschätze. Durch die literarische Renaissance des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts erreichte darum die philosophische Bewegung des Mittelalters ihren Höhepunkt und, da es sich vorzüglich um die Angliederung peripatetischer Doktrinen handelte, auch ihr eigentümliches Gepräge. Indes darf nicht außer acht gelassen werden, daß ein sehr beträchtlicher Teil der philosophischen Überzeugungen des Mittelalters im Zusammenhang mit der sich entwickelnden Theologie und auf Anregung der in ihr in erster Linie maßgebenden Autorität, des hl. Augustinus nämlich, erwachsen war. Dieser Zusammenhang in der Entwicklung und die sichtende und organische Angliederung eines von außen aufgenommenen Erkenntnisstoffes garantierten die im Mittelalter bestehende Harmonie von Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie. In den großen systematischen Werken der Zeit (Libri Sententiarum, Summae) kommt eine einheitliche, auf dem Boden des Glaubens und Wissens zugleich gereifte Weltanschauung zum Ausdruck.

7. Nur ganz vorübergehend hatte in der Frühzeit des Mittelalters das Verhältnis von Vernunft und Glaube Trübungen erfahren, so durch Johannes Scottus (Eriugena) und später im Kampfe der Dialektiker und Antidialektiker im elften Jahrhundert, wo Berengar von Tours mit seinem auch in der Theologie zur Geltung gebrachten Grundsatze „per omnia ad dialecticam confugere" einen fast vereinzelt gebliebenen rationalistischen Vorstoß gegen das bisher herrschende Glaubensprinzip wagte. Im Gegensatze zu einer derartigen rationalistischen Tendenz der Zeit ließ sich dann Petrus Damiani dazu verleiten, die Philosophie zu einer ancilla theologiae in dem Sinne zu erklären, daß ihr gegenüber der Theologie kein selbständiges Recht geblieben wäre. Es ist meist übersehen worden, daß die

späteren Scholastiker den Standpunkt Damianis nicht teilten. Wenn sie von einem Dienstverhältnisse der Philosophie gegen die Theologie sprachen, so dachten sie lediglich an einen bestehenden Rangunterschied dieser Wissenschaften, verkannten aber nicht das selbständige Recht und die eigentümlichen Aufgaben der Philosophie. Es bildet eine der wertvollen Errungenschaften des mittelalterlichen Geisteslebens, daß es über die Eigenart und das selbständige Recht der beiden Gebiete von Wissen und Glauben in der Zeit der Hochscholastik zur Klarheit gelangt ist.

Auf der Grundlage der Unterscheidung der beiden genannten Gebiete konnte die rationalistische Denkweise, die sich damals in der Form des Averroismus zur Geltung zu bringen suchte, die vorher schon von den Arabern vorgetragene Theorie von der doppelten Wahrheit formulieren. Sie wurde in der Spätzeit der Scholastik ein beliebtes Auskunftsmittel jener, die zum Glaubensgebiete eine schwankende Stellung einnahmen, vorab der Nominalisten.

8. Das Mittelalter hatte bei aller Differenzierung in philosophische Schulen im allgemeinen eine einheitliche Gestaltung seines geistigen Lebens durch den Zusammenhang mit dem christlichen Glauben bewahrt. In der Neuzeit ging diese Einheit verloren. Sowohl innerreligiöse Entwicklungen als auch phisosophische Richtungen schufen ein überaus mannigfaltiges Bild in dem Verhältnis von Philosophie und Religion. Auf religiösem Gebiete war das einschneidendste Ereignis die Kirchenspaltung mit der Loslösung eines Teiles der Christenheit von der Kirche und ihrer lebendigen Autorität. Luther proklamierte die freie Forschung für einen jeden in Glaubenssachen. Er öffnete dem religiösen Individualismus und Subjektivismus der Neuzeit freie Bahn. Aber damit redete er nicht einer allgemeinen Denkfreiheit das Wort. Vielmehr nimmt er gerade gegen die Vernunft und ihre oberste Domäne, die Philosophie, eine so schroffe Haltung ein, daß eine völlige Aufhebung aller Philosophie in der Konsequenz seiner Anschauungen gelegen wäre. Dagegen gewährte Melanchthon dem

philosophischen Studium innerhalb des Protestantismus wieder Raum.

9. Die beiden Begründer der neuzeitlichen Philosophie, Descartes und Baco von Verulam, glaubten ihre Reformpläne auf philosophischem Gebiete in Übereinstimmung mit Christentum und Religion durchführen zu können. Descartes blieb Anhänger seiner Kirche und Baco von Verulam versprach sich von einem gründlichen philosophischen Studium die Überwindung des Atheismus. Leibniz leitet seine Theodizee vom Jahre 1710 mit einem gegen Bayle gerichteten Discours de la conformité de la foi avec la raison ein. Dagegen wendete sich der Deismus, wie ihn H. v. Cherbury (1581—1648), Ch. Blount († 1693), Graf Shaftesbury (1671—1713) u. a. in England bekannten, gegen das Christentum als solches. Gleich jeder positiven Religion betrachteten sie auch das Christentum als bloßes Phantasieerzeugnis, als egoistische Erfindung herrschender Kreise oder als Betrug. Alle positiven Religionsformen unterscheiden sich in ihren Augen nur durch nebensächliche Dinge, die den allein berechtigten Kern einer Vernunftreligion umgeben. Diese selbst aber besteht in dem Glauben an einen persönlichen überweltlichen Gott, der sich indes um die Welt nicht weiter kümmert, und in Sittlichkeit.

10. Vom Standpunkte seines Pantheismus aus suchte Spinoza im Tractatus theologico-politicus (1670) den Nachweis zu führen, daß eine positive Offenbarung Gottes nicht möglich sei. In der Rationalisierung des geoffenbarten Lehrinhalts gab er neben den englischen Deisten für die Aufklärungsperiode den Ton an. Hierin folgten ihm auch die Pantheisten innerhalb des deutschen Idealismus nach. Auch Kant ist die rationalistische Umdeutung der christlichen Glaubensdogmen eigentümlich. In seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793) identifiziert er Religion und Sittlichkeit und betrachtet alle besonderen Religionsübungen als einen „Afterdienst Gottes“.

11. Der konsequente Materialismus, zu dem sich ein Teil der französischen Enzyklopädisten bekannte, und der in der Hegelschen Linken in Ludwig Feuerbach und vielen anderen auch in Deutschland auflebte, muß als Atheismus notwendig nicht nur das Christentum, sondern überhaupt jede Religion verwerfen. In seiner Verbindung mit der Entwicklungslehre sucht er auf verschiedene Weise den Ursprung und die Tatsache der Religion zu erklären.

Auch der Begründer des Positivismus, August Comte, war anfänglich „jeder religiösen Konstruktion" abgeneigt. Später schuf er aber auf der Grundlage seines Systems eine neue Religion, in deren Mittelpunkt als das Grand-Etre und der Gegenstand des Kultes die Menschheit steht. Comte's Beispiel der Propaganda für ein philosophisches System unter religiöser Flagge fand Nachahmung bei den Monisten der Gegenwart. In ausgesprochen antichristlicher Tendenz suchen sie, wie E. v. Häckel, W. Ostwald, M. Maurenbrecher vom positivistischen und materialistischen, oder wie A. Drews, Horneffer u. a. vom idealistischen Standpunkt aus für ihre Alleinslehre bei den breiten Schichten des Volkes Propaganda zu machen.

12. Die von den verschiedenen Richtungen des religiösen Rationalismus der Neuzeit aus gegen das Christentum und den christlichen Glauben erhobenen Einwände lassen sich auf folgende Gedanken zurückführen: Die Unvereinbarkeit von Wissen und Glauben und daher auch von Philosophie und Theologie, die Unverträglichkeit einer freien wissenschaftlichen Forschung mit der Anerkennung einer religiösen Autorität und einer dementsprechenden Gebundenheit, die Unmöglichkeit einer positiven Offenbarung Gottes und übernatürlicher Wahrheiten.

2. Wissen und Glauben.

13. Die geänderte geistige Lage der Neuzeit, die unvermeidliche Preisgabe veralteter Anschauungen und Vorurteile,

die mit den christlichen Überzeugungen in unlösbarer Verbindung schienen, die unleugbaren Fortschritte der Natur- und Geisteswissenschaften, die mit der Emanzipation vom religiösen Denken und Fühlen zeitlich zusammenfallen, die Spannung weiter wissenschaftlicher Kreise mit Religion und Christentum sind geeignet, ernste Bedenken zu nähren über die Vereinbarkeit von Wissen und Glauben, von einer auf dem Boden der Wissenschaft erwachsenen und im Glauben festgehaltenen Weltanschauung, von moderner Kultur und Christentum und Kirche. Indes gilt es hier von vornherein der Versuchung zu begegnen, die Tragweite des bestehenden Gegensatzes zu überschätzen. Unter den großen Forschern und Entdeckern der Neuzeit, unter den Bahnbrechern und Koryphäen neuzeitlicher philosophischer Denkrichtungen stehen auch solche, deren letzte Überzeugungen mit Christentum und Kirche in Einklang bleiben. Die philosophiegeschichtliche Betrachtung ist der Gefahr ausgesetzt, die Aufmerksamkeit mit Vorzug zu lenken auf die augenfälligen Neuerungen und die großen turbulenten Extravaganzen menschlichen Denkens und den ruhigen breiten Strom zu übersehen, in dem ein in Jahrtausenden angewachsener Bestand philosophischer Lehren sich auch in der Neuzeit fortbewegt und in der Gegenwart lebendig ist. Ein signifikantes Merkmal der christlichen Ära bildet die in ihrem Wesen trotz aller zeitgeschichtlichen Modifikationen unverändert bestehende philosophia perennis. Ihren maßgebenden prinzipiellen Standpunkt macht die theistische Weltanschauung aus.

14. Vom Standpunkt dieser Weltanschauung aus ergeben sich für das Verhältnis von Wissen und Glauben und die damit unmittelbar zusammenhängenden Fragen folgende Konsequenzen.

Existiert ein persönlicher Gott als Schöpfer und Herr der Welt, dann gehen alle vorhandenen idealen Ordnungen wie auch alle Gesetzmäßigkeit, soweit sie nicht mit dem Sein als solchem gegeben sind, auf seine Anordnung und Einrichtung zurück. In der geschaffenen Welt ist für

die mit Erkenntnis ausgestatteten Wesen eine Art natürliche Offenbarung der einen Weltursache enthalten. Der Mensch in seinen Erkenntnisbemühungen, in seinem Forschen und Feststellen, also im Erwerb der Wahrheit, spielt nicht, wie der hl. Augustinus sagt, die Rolle des Erfinders (inventor), sondern des Erforschers (investigator) der Wahrheit.

15. Die Welt selbst als das freie Werk des allmächtigen göttlichen Willens ist nicht die einzig mögliche. Anders geartete Welten sind denkbar. Ihre Verwirklichung würde für die erkennenden Wesen notwendig entsprechende Modifikationen des Erkenntnisinhaltes in sich schließen. Und wie die tatsächlich bestehende Welt keine Schranke der göttlichen Freiheit und Macht bedeutet gegenüber anders gearteten Werken, so auch nicht eine Schranke für ein freies Eingreifen Gottes in den bestehenden Weltlauf und in die Geschichte der Menschheit. Die Möglichkeit einer den Naturlauf übersteigenden, zu einem bestimmten Behufe an die Menschheit gerichteten Manifestationen der Gottheit ist demnach vorhanden. Sie kann mit Grund nicht in Abrede gestellt werden. Denn weder kann behauptet werden, daß in der Schöpfung aller von Gott aus denkbare Erkenntnis- und Wahrheitsgehalt realisiert und mitgeteilt ist, noch daß es ihm an Mitteln gebreche, sich über die Schöpfung hinaus den vernünftigen Wesen zu erschließen.

16. Die Tatsache einer Offenbarung vorausgesetzt — sie ist das Ergebnis geschichtlicher Forschung —, gibt es Wahrheiten, welche Gott auf außerordentliche Weise an die Menschheit vermittelt, und Wahrheiten, welche dieselbe durch die natürlichen Erkenntnismittel feststellt. Offenbarungswahrheiten und durch wissenschaftliche Forschung gewonnene Wahrheiten können miteinander nicht in Widerspruch treten, da sie beiderseits ihre letzte Quelle in Gott haben und sich nur in der Form der Mitteilung unterscheiden.[1]) Aus diesem Grunde und weil dem Wesen der

[1]) Leibniz, Discours de la conformité de la foi avec la raison (ed. Erdmann p. 479) sagt über diesen Gegenstand: Je suppose, que deux vérités ne sauroient

Wahrheit widerstreitend, ist die Theorie der sogen. doppelten Wahrheit zu verwerfen, d. h. es kann nicht innerhalb des natürlichen Wissenschaftsgebietes wahre Erkenntnisse geben, denen Glaubenswahrheiten widersprechen würden und umgekehrt. Ein Konflikt zwischen der Offenbarungslehre und der Wissenschaft kann dann nicht eintreten, wenn es sich auf der einen Seite um tatsächliche Wahrheiten der übernatürlichen Ordnung und nicht um willkürliche Ausdeutungen des Glaubensinhalts, auf der anderen Seite nur um gesicherte Resultate der Wissenschaft und nicht um voreilige Annahmen und unbewiesene Hypothesen handelt.

17. Aber worin liegt die Garantie für die Tatsächlichkeit des Offenbarungsinhalts? Er wird nicht unmittelbar und in völlig unmißverständlicher Weise an jeden einzelnen von der Gottheit übermittelt. Die Offenbarungsakte stehen der überwiegenden Mehrzahl der Gläubigen gegenüber als geschichtliche Ereignisse. Die schriftlich fixierten Glaubensurkunden unterliegen, wie die Geschichte der verschiedenen christlichen Konfessionen lehrt, einer mannigfaltigen und vielfach widersprechenden Interpretation. Sie der freien Auslegung jedes einzelnen Gläubigen überlassen, wäre gleichbedeutend mit dem Verzicht auf ein unabänderliches und für alle Zeiten und Menschen geltendes übernatürliches Glaubensgut. Der Zweck der Offenbarung selbst, Wahrheiten zu übermitteln, wäre dadurch in Frage gestellt. Er ist es nicht, wenn eine höchste unfehlbare Instanz besteht, welcher der Besitz und die Wahrung des depositum fidei von Gott garantiert und anvertraut ist. Eine solche Instanz ist für den Katholiken die göttliche Stiftung der Kirche und das kirchliche Lehramt, dem der göttliche Beistand für eine unfehlbare Bewahrung des Offenbarungs- und Glaubensinhalts verheißen ist.

3. Freiheit und Autorität.

18. Der Gläubige steht demnach unter der kirchlichen

se contredire; que l'objet de la foi est la vérité que Dieu a révélée d'une manière extraordinaire, et que la raison est l'enchaînement des vérités, mais particulièrement (lorsqu'elle est comparée avec la foi) de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement, sans être aidé des lumières de la foi.

Autorität. Für die Träger der kirchlichen Lehrgewalt kann bei der Ausübung ihres Lehramtes ein Hinweis auf die Disharmonie menschlichen Sinnens und Denkens mit feststehenden Glaubenswahrheiten oder mit den Grundvoraussetzungen christlicher Glaubensüberzeugungen je nach den zeitgeschichtlichen Verhältnissen eine unumgängliche Folge werden. Allein droht hier nicht eine Gefahr für das natürliche Erkenntnisgebiet? Wenn durch die kirchliche Autorität vom Standpunkte des Glaubens aus Doktrinen, die im Namen der Wissenschaft formuliert wurden, abgelehnt werden, liegt hier nicht eine fremdartige Einmischung in das wissenschaftliche Gebiet vor? Muß nicht schon das Vorhandensein einer solchen Instanz für den gläubigen Forscher eine beständige Hemmung und Beeinträchtigung seiner Bewegungsfreiheit bedeuten? Denn offenbar gehört es zu den großen und unerläßlichen Kulturaufgaben des Menschen, auf Grund einer natürlichen Veranlagung und eines angeborenen Dranges die umgebende Natur, den Menschen selbst und die gesamte Wirklichkeit soweit möglich zu enträtseln, zu begreifen. Hiezu bedarf er von keiner der bestehenden Gewalten einer Legitimation. Aber keine Macht der Welt darf dieses angeborene hohe Recht auch beeinträchtigen. Kann mit dieser selbstverständlichen Freiheit überhaupt noch eine Gebundenheit und eine auf geistigem Gebiete mitredende Autorität zusammenbestehen?

19. Daß eine solche Vereinbarung nicht möglich sei, wird mit aller Bestimmtheit behauptet. „Zwischen dem Prinzip der freien Forschung und dem Prinzip der absoluten Lehrautorität liegt eine unüberbrückbare Kluft. Wer eine absolute Lehrautorität anerkennt, für den gibt es kein Gebiet, in das nicht direkte oder indirekte Wirkungen kanonischer Entscheidungen hinüberreichten. Für ihn ist darum der Habitus der Unterordnung überall geboten; was immer ihn seine historischen, naturwissenschaftlichen, philosophischen Forschungen lehren mögen, er wird es betrachten und darlegen mit einem Vorbehalt: salva approbatione . . . Aber in Prinzipienfragen gilt es reinliche Entscheidung. So

hier: freie Forschung oder unfehlbare Lehrautorität, der Gegensatz im Prinzip ist ein ausschließender. Die Sache steht auf entweder — oder. Wer den Ruhm der Unfehlbarkeit und der alleinseligmachenden Lehre haben will, kann nicht zugleich den Ruhm der Wissenschaft und der freien Forschung haben".[1]) Es sei Selbsttäuschung oder nichts als Sophisterei, wenn behauptet werde, Autoritätsglaube und freie Forschung lassen sich wirklich vereinigen.[1])

20. Allein der hier formulierte Gegensatz geht schon deshalb zu weit, weil, seine Geltung vorausgesetzt, nicht nur den einzelnen gläubigen Gelehrten, sondern ganzen religiös gestimmten Zeitaltern der Charakter der Wissenschaftlichkeit abgesprochen werden müßte. Und hat es nicht, angefangen von Justin und Augustin bis zur Gegenwart, stets Männer gegeben, die gerade auf dem Wege freier Forschung beim gläubigen Standpunkte einmündeten und zur Anerkenntnis der kirchlichen Autorität gelangten?

21. In Wahrheit ist zu sagen, daß wie natürliche und geoffenbarte Wahrheit, so auch Freiheit der wissenschaftlichen Betätigung und kirchliche Gebundenheit zugleich bestehen können. Denn die Aufgaben des kirchlichen Lehramts liegen auf einem anderen als dem wissenschaftlichen Gebiete. Sie betreffen die Vermittlung und Wahrung des Glaubens und der großen religiösen Wahrheiten des Christentums. Umgekehrt reichen ganze Wissenschaften und zahlreiche Forschungsgebiete, so die Feststellung empirischer Tatsachen in den Naturwissenschaften, die mathematischen Untersuchungen, der Aufweis von Tatsachen der Profangeschichte und dgl. in ihrer Tragweite gar nicht zu einer Berührung mit der Religion und dem Glaubensgebiete heran. Nur allgemein herrschende Vorurteile einer längst vergangenen Zeit konnten Fragen der Erd- und Himmelskunde, wie die nach dem Bestande bisher nicht bekannter Erdteile, nach der Existenz von Antipoden, nach der Be-

[1]) F. Paulsen, Philosophia militans, Berlin [3] 1901, 95.
[2]) A. Harnack, Aus Wissenschaft und Leben, Gießen 1911 I 271.

wegung der Erde usf. zu Streitpunkten zwischen Wissenschaft und Glauben stempeln.

22. Die Möglichkeit eines Zusammenstoßes individueller Anschauungen und der kirchlichen Lehrgewalt beginnt erst dort, wo es sich um die fundamentalen Probleme der Erkenntnis, des Lebens und der Weltansicht handelt. Doktrinen, welche den Bestand der Wahrheit, der Sittlichkeit, der Religion als solche untergraben, Weltanschauungen, welche die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, die Existenz eines allvollkommenen persönlichen Gottes negieren und die Möglichkeit und die Grundwahrheiten des Christentums berühren, sind mit dem Christentum unvereinbar. Hier lautet dann die Alternative: entweder Zugeständnis der menschlichen Irrtumsfähigkeit und Revision des subjektiven Denkens oder Verwerfung der religiösen Autorität und der absoluten Geltung des Christentums überhaupt. Und diese Alternative besteht nicht nur „für die breite untere Stufe der (christlichen) Religion", sondern für jeden Christen. Eine absolute Forschungs- oder richtiger gesagt Denkfreiheit kann es deshalb nicht geben, weil die Freiheit auf intellektuellem Gebiete ihre Schranke an der Wahrheit hat. Die kirchliche Lehrautorität nicht anerkennen ist darum nicht Wahrung der Denkfreiheit, sondern Freidenkertum. Nur wenn die Alleinberechtigung einer rationalistischen oder naturalistischen, einer materialistischen oder atheistischen Denkweise von vornherein feststünde, müßte die Existenz eines kirchlichen Lehramts als unerträgliche Hemmung der menschlichen Geistesfreiheit, seine Entscheidungen als völlig fremdartige Einmischungen in das Geistesleben, die religiöse Gebundenheit des Gläubigen als gleichbedeutend mit einem sacrificium intellectus angesehen werden.

23. Schließlich würde es eine einseitige Betrachtungsweise verraten, das kirchliche Lehramt nur in seiner möglichen Beziehung zur Wissenschaft und ihren Vertretern und als Schranke der individuellen Freiheit zu würdigen. Es dient in seinem Schutze der Wahrheit der Allgemeinheit.

Die Geschichte des Geisteslebens in der christlichen Ära lehrt die gläubige Gebundenheit kennen als ein Schutzmittel gegen die großen Verderbnisse niedergehender Kulturtendenzen. So schützt die Kirche durch den Hinweis auf die philosophia perennis gegen die Überschätzung der Tagesmeinungen und wandelbarer Modephilosophien, gegen den Skeptizismus, den „eine durch die Erprobung aller Standpunkte erschöpfte Philosophie" nahelegt; gegen einen allen idealen Aufschwung und alle Schaffensfreude lähmenden Pessimismus; gegen den Nihilismus einer materialistischen und atheistischen Weltansicht. Wo die Autorität der Kirche noch besteht, ist sie ein Schutzdamm des Volkes gegen den in wissenschaftlichem Gewande auftretenden und in Weltanschauungsfragen mitredenden Dilettantismus, nicht minder aber zugleich ein wertvolles Orientierungsmittel für den in die schwierigsten Daseinsprobleme vertieften Philosophen.

4. Philosophie und Theologie.

24. Das Christentum kennt seit den frühesten Zeiten seines Bestandes eine eigene, auf Grund der Offenbarung erwachsene Wissenschaft, die doctrina sacra oder die Theologie. Sie ist allmählich zu einem entwickelten Systeme ausgebaut worden. Hand in Hand damit ging die Ausgestaltung philosophischer Doktrinen, für deren systematische Ausgestaltung indes wertvolle Literaturbestandteile der alten Welt von wesentlicher Bedeutung geworden sind. Die positive Theologie gipfelt, wie schon der Name zu kennen gibt, in der Lehre von Gott. In der Gotteslehre findet aber auch die Philosophie ihren Abschluß.

Mit dem Inhalt der Offenbarungsurkunden und um so mehr mit dem systematischen Ausbau der Offenbarungslehre in der Theologie ist eine bestimmte Welt- und Lebensauffassung unzertrennlich verbunden. Desgleichen liegt es im Wesen der Philosophie als einer Erklärung der Wirklichkeit, Weltanschauungslehre zu sein, wie auch über den Sinn und die Normen des menschlichen Lebens Aufschlüsse zu geben.

25. Diese verwandten Tendenzen veranlaßten schon früh zu Reflexionen über das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Die Beurteilung dieses Verhältnisses unterlag Schwankungen, die nicht nur zu Kompetenzstreitigkeiten im einzelnen, sondern je nach dem Vorwalten einer mehr rationalistischen oder extrem fideistischen Strömung sich zur Frage nach der Existenzberechtigung der einen oder anderen zugespitzt haben. Gerade vom gläubigen Standpunkt aus liegt es nahe, zu fragen, ob der Philosophie anbetrachts des höheren Ursprungs des Inhalts der Theologie noch ein selbständiges Recht und eine Bedeutung zukomme und wenn ja, worin diese bestehe. Im Anschluß an die Probleme von Wissen und Glauben, Freiheit und Autorität soll daher noch die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie einer Untersuchung unterzogen sein. Dieses Verhältnis kann kurz auf die folgende Weise gekennzeichnet werden: 1. Philosophie und Theologie sind selbständige und voneinander verschiedene Erkenntnisgebiete. Darum behält die Philosophie neben der Theologie ihr Existenzrecht und ihre eigentümliche Bedeutung. 2. Die Philosophie bildet in gewissem Sinne sogar die Voraussetzung der Theologie.

26. Die Verschiedenheit und Selbständigkeit von Philosophie und Theologie resultiert aus der Verschiedenheit der beiderseitigen Quellen und Ziele. Der Inhalt der Theologie stammt aus göttlicher Offenbarung und wird aus ihr im Glauben erfaßt und festgehalten. Der oberste Zweck der Offenbarungslehre ist das übernatürliche Heil des Menschen. Wohl bedient sich die Theologie zur Feststellung und Systematisierung ihrer Wahrheiten derselben logischen und methodischen Erkenntnismittel wie die übrigen Wissenschaften. In diesem wissenschaftlichen Verfahren beruht ihre Verwandtschaft mit den übrigen Wissenschaften und ihr wissenschaftlicher Charakter. Sie unterscheidet sich von denselben durch ihre Eigenart als Glaubenssystem. Ihre letzten Prinzipien, wie sie kurz im apostolischen Symbolum zusammengefaßt vorliegen, sind für die Vernunft nicht evidente Wahrheiten. Sie gehen auf das Wissen und die

Mitteilung Gottes zurück. Gehört demnach zum Wissen im eigentlichen Sinne ein auch die letzten Prinzipien umfassendes evidentes Erkennen, dann ist die Theologie nicht Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes, sondern eben Glaubenssystem. Diese Tatsache kommt zur Anerkennung, wenn Thomas von Aquin die Theologie mit den Subalternwissenschaften vergleicht, jenen nämlich, die ihre Prinzipien nicht selbst feststellen und beweisen, sondern ihnen übergeordneten Wissenschaften entlehnen. Andere Repräsentanten der Hochscholastik sprechen es unumwunden aus, daß die Theologie Wissenschaft im strengen Sinne nicht genannt werden könne.

27. Von anderer Beschaffenheit ist die Philosophie. Ihre Quellen sind durchaus natürlicher Art. Sie bestehen in der auf die Außen- und Innenwelt gerichteten Erfahrung und in der Vernunft als einer relativ selbständigen Erkenntnisquelle. Sie strebt ein Begreifen aus den Gründen, ein eigentliches Wissen, an. Während die Theologie in den Heilswahrheiten und den damit zunächst zusammenhängenden Tatsachen und Erkenntnissen eine bestimmt abgegrenzte Interessensphäre aufweist, zieht die Philosophie als Prinzipienwissenschaft die Gesamtheit des Wirklichen, sowohl die äußere Welt als das weite Gebiet des menschlichen Lebens und Schaffens in den Bereich ihrer Untersuchung und Erforschung. Einer natürlichen Veranlagung und einem angeborenen Wissenstrieb entspringend stellt die Philosophie zusammen mit der Gesamtheit der natürlichen Wissenszweige das Ergebnis der großen Kulturaufgabe dar, die der Mensch nach seiner intellektuellen Seite zu erfüllen hat. Darin beruht somit das Recht und die selbständige Bedeutung der Philosophie neben der Theologie.

28. Aber gerade indem die Philosophie auch ihrerseits und von natürlichen Voraussetzungen aus sich zu einer Gotteserkenntnis und Gotteslehre erhebt, ist sie dazu berufen, der positiven Theologie über das rein formale und noetische Gebiet hinaus jene natürliche Grundlage zu schaffen, auf welche im zweiten der oben angedeuteten

Punkte hingewiesen ist. In zweifacher Beziehung hat nämlich die Theologie als systematische und wissenschaftlich ausgebaute Glaubenslehre die Philosophie zur Voraussetzung: einmal durch ihre unentbehrlichen logisch-noetischen Erfordernisse und das von ihr verwendete ontologische Begriffsmaterial, sodann hinsichtlich der dem denkenden und freien Menschen allein angemessenen vernünftigen Glaubenswillfährigkeit (rationabile obsequium).

Auch die Theologie ist bei ihren Untersuchungen an jene elementaren und systematischen Denkformen gewiesen, welche die Logik zu einem wissenschaftlichen Gebrauche bereitstellt. Auch für die auf dem religiösen Gebiete vorhandenen Erkenntnisse, ihre Wahrheit und Gewißheit sind die grundlegenden noetischen Ausführungen von fundamentaler Bedeutung. In nähere Beziehung rückt aber die Philosophie zur Offenbarungslehre durch den Erweis jener Wahrheiten, welche die allgemeine Voraussetzung der Religion als solcher bilden. Es ist das Dasein eines transzendenten persönlichen Gottes, die Möglichkeit eines direkten Eingreifens Gottes in den Weltlauf und damit die Möglichkeit einer positiven Offenbarung, eine die tierische Natur überragende Ausstattung des Menschen, bestehend in einer geistigen Seele und in Willensfreiheit, das durch die Schöpfung bedingte Verhältnis des Menschen zu Gott. Diese Wahrheiten machen die näheren Voraussetzungen des Glaubens und der Glaubenswissenschaft (praeambula fidei) aus.

So leistet die ihren Aufgaben gerecht werdende Philosophie der Theologie naturgemäß tatsächliche Dienste. Es käme aber einer Verkennung der Selbständigkeit der Philosophie und ihrer eigentümlichen umfassenden Aufgabe gleich, sie wegen jener tatsächlichen Dienste nur in ihrer propädeutischen Bedeutung für die Theologie und in diesem Sinne als ancilla theologiae anerkennen zu wollen. Weder von einem extrem fideistischen und skeptischen noch vom religiös rationalistischen Standpunkte aus ist es möglich, ihre Bedeutung und ihr Verhältnis zur Theologie richtig zu bestimmen.

NAMENREGISTER.

Abaelard 96
Ach 74
Achelis 134
Aegidius Colonna 125
„ Romanus 4
Ahrens 140
Alberti 112
Albertus M. 20, 58, 62, 125
Albinus 3
Alcher 71
d'Alembert 22
Alexander v. Aphrodisias 20
„ v. Hales 58
Al-Farabi 3
Alkuin 19, 71
Almain Jacques 126
Althusius 127
Ammonius Hermiae 3
„ Saccas 172
Anaxagoras 38, 56, 61
Anaximander 61
Anaximenes 61
Andronicus 38
Aristipp 107
Aristoteles 9, 20, 37f., 47, 56, 59, 61f., 65, 70, 78, 82, 95, 108, 111, 123, 136, 171
Arnulphus Provincialis 4
Augustinus 19, 57, 71, 83, 96, 103, 124, 137, 158, 169, 173f., 179, 182
Avicenna 4, 38

Bacon Fr. (von Verulam) 5, 21, 26, 40, 44, 63, 72f., 84, 176
Baeumker 43
Balmes 43, 60
Barth 164
Baumgarten 111, 113
Baur L. 8, 32
Bayle 176
Becher 67
Bellarmin 126
Bentham 107
Berengar v. Tours 174
Bergbohm 139
Bernheim 162f.
Berkeley 51, 89
Blount 176
Bodinus 127
Boethius 20, 57, 112
Boileau 113
Bolingbroke 148
Bonald 158
Bonaventura 58, 83
Bossuet 158
Braig 93
Braun 170
Brentano 43, 74
Büchner 11, 51, 73
Bühler 79

Campanella 127
Carus L. 172
Caspari 150
Cassiodor 19, 71
Cathrein 109, 134, 145
Celsus 172
Cherbury 148, 176
Cicero 8, 96, 147, 153
Clauberg 44
Clemens v. Alexandria 8, 173
Collins 148
Comte 11, 24, 28, 65, 85, 90, 99, 106f., 127, 161, 177
Condorcet 160
Cornelius 6
Cudworth 98

Dante 126
Demokrit 61
Descartes 10, 49f., 43, 63, 72, 78, 83f., 176
Deutinger 115, 122
Didio 109

Dietrich v. Freiberg 62
Dimmler 79
Diogenes v. Apollonia 61
Dionysius 111
Dominicus Gundissalinus 4, 20, 38
Drews 177
Driesch 68
Durandus 40, 84
Dürr 79
Dyroff 74, 79, 170

Ebbinghaus 79
Ehrenfried 134
Eisler 134
Eleaten 53
Eleutheropulos 122
Empedokles 61
Engels 128
Ennius 147
Enzyklopädisten 177
Epikureer 171
Erdmann B. 93
Esser 156
Eucken 12, 157, 161
Eudemus 20
Euemerus 147

Fechner 53, 74, 116
Feuerbach 73, 85, 150, 177
Fichte 6, 42, 89, 99, 149, 160
Forster 6
Fröbes 79
Funke 8

Gassendi 63
Geyser 61, 74, 86f., 93
Gierke 134
Gietmann 122
Gilbertus Porr. 19
Glossner 43
Goclenius 72
Goudin 10
Görres 158
Grabmann 4, 32
Groos 116, 120
Grotius 127, 137
Gutberlet 60, 67, 74, 79, 109, 156

Haeckel 51, 177
Haffner 8
Hagemann 60, 74, 79
Hamma 60
Hanslik 115
Harnack 166, 182
Hartmann, E. v. 53, 61, 89, 100, 122, 150
Hegel 6, 24, 42, 47, 54f., 64, 87, 89, 99, 107, 115, 149, 160
Helvetius 51, 99
Heraklit 8
Herbart 6, 10, 74, 106
Herder 159
Herennius 3
Hertling, G. v. 43, 134, 145
Hipler 169
Hobbes 2, 73, 90, 97ff., 129, 133, 137
Höffding 53, 77, 79, 106, 157
Holbach, v. 51, 73
Home 113
Horneffer 177
Hrabanus 71
Hugo v. St. Viktor 4, 20
Hume 77, 149
Husserl 86, 93

Isidor v. Sevilla 19

Jakobi 106
Jamblichus 54
James 86, 151
Jellinek 139
Jerusalem 6
Johannes Philoponus 3
„ v. Rupella 71
„ v. Salisbury 19, 125
„ Scottus 19, 174
Julianus Apostata 172
Jungmann 122
Justinus 173, 182

Kant 10, 23f., 41f., 64, 73, 84, 87, 89, 98, 102f., 114, 121, 137, 149, 159, 176
Kantarowicz 140

Kirchmann, v. 115
Kirstein 122
Kleutgen 43, 60
Kohler 139
Kritias 147, 171
Külpe 6, 74, 116, 120

Laas 107
Lamettrie 51, 73
Lamprecht 161, 167
Lang A. 157
Lange K. 116, 120
Lasaulx 158
Lazarus 128
Lehmen 60, 67, 128, 134
Leibniz 10, 22, 43, 52, 176, 179
Liberatore 43
Lindworsky 74
Lipps, Th. 11, 79, 116, 120
Littré 99
Locke 73, 90, 98f., 127
Longinus 111
Lorenz 169
Lotze 116, 120, 161, 163
Luther 175

Mach 43
Machiavelli 126
Maistre, Gr. v. 158
Marbe 74
Mariétan 32
Marsilius v. Padua 126
Martianus Capella 112
Marx 128
Maurenbrecher 177
Mausbach 156
Mehlis 162
Melanchthon 175
Menzer 6
Mercier 60, 74, 79
Merkel 138
Meyer Th. 145
Michael Scottus 4
Mill, J. St. 11, 85, 87, 90
Moleschott 51
Montesquieu 159
Morus 127

Müller J. 122
„ M. 150
Muratori 113

Natorp 12
Nikolaus v. Kues 63f., 126
„ v. Ultricuria 62
Nietzsche 100, 115

Oken 64
Olympiodorus 3
Origenes 19
Ostwald 24, 43, 65, 177
Otto v. Freising 158

Paulsen 6, 19, 53, 109, 182
Peripatetiker 108
Pesch Chr. 134
„ T. 67, 93
Petrus Damiani 174
Pfänder 79
Pfordten, v. d. 157
Plato 19, 38, 56, 61, 70, 78, 82, 95, 123, 171
Plotin 54, 112
Porphyrius 54, 172
Prantl 93
Proclus 54
Prodikus 147
Ptolomäus v. Lucca 125
Puchta 138
Pufendorf 127
Pyrrho 83, 96

Radbruch 140
Ramée 84
Rehmke 78
Reid 98
Richard v. St. Viktor 4, 20
Richter 157
Rickert 161, 163
Riehl 6
Robert Grosseteste 62
„ Kilwardby 4, 20
Rocholl 169
Roger Bacon 62
Rousseau 99, 127, 137, 159

Saint-Simon 161
Savigny, v. 138
Savonarola 4
Schäffle 139
Schanz 156
Schasler 122
Schell 156
Schelling 24, 42, 54, 64, 89, 99, 107, 145, 149, 160
Schlegel 158
Schleiermacher 107
Schmid A. 93
Schmidt W. 157
Schneider W. 109
Schopenhauer 52, 89, 100, 106, 115
Schütz 8
Seeberg 161
Seitz 157
Seneca 96, 172
Sentroul 26, 61
Shaftesbury 106, 176
Siebeck 156
Siegel 68
Siger v. Brabant 125
Sigwart 87, 93
Smith 106
Sokrates 8, 56, 70, 82, 95, 136, 171
Sophisten 97, 136, 171
Sörensen 122
Spencer 11, 90, 99, 128, 150, 154
Spinoza 54f., 176
Stahl 138
Stammler 139
Starbuck 151
Steinthal 128
Stöckl 43, 60, 134
Stoiker 9, 12, 96, 108, 124, 171
Storchenau 149
Störring 74
Stumpf 32
Suarez 40, 44, 126
Sulzer 113
Switalski 79, 93

Taine 99
Taurellus 10
Thomas v. Aquin 20, 26, 39, 58, 83, 97, 125, 137, 186
Thomasius 137
Tindal 148
Toland 148
Trendelenburg 17, 43, 87, 93, 134, 140, 145
Tröltsch 165
Tylor 150, 154

Überweg 12, 93
Ude 109, 134
Ulrici 140

Varro M. T. 147
Vinzenz v. Beauvais 20
Vinci, L. da 113
Vischer F. Th. 116, 120, 122
Vives L. 5, 72
Vogt K. 51, 73
Volkelt 6, 42, 116, 120, 122
Voltaire 159
Vorges, de 60

Wagner R. 115
Walch 6
Werner 43
Wilhelm v. Auvergne 57
„ Occam 40, 84
Willmann 43, 61, 79
Windelband 6, 140, 161, 164, 170
Witelo 62
Wittmann, M. 109, 170
Wobbermin 151
Wolff Chr. 5f., 22, 26, 41, 44, 64, 73, 75, 85
Wunderle 157
Wundt 6, 12, 25, 32, 43, 53, 74, 78f., 90, 93, 99, 107, 109, 128, 150

Xenokrates 19
Xenophanes 170
Xenopol 162

Zigliara 43
Zimmermann 115

SACHREGISTER.

absolutes Sein 26
Agnostizismus 89
Aktualitätstheorie 78
Akzidens 47
Altruismus 107
Animismus 154
anthropologische Disziplinen 27, 31
Anthropologismus 69, 86
a posteriori 41
a priori 23, 41
Apriorismus 89
Assoziationspsychologie 77
Aesthetik 19, 24, 28, 32, 109—122
Astronomie 24
Atheismus 50
Atom 61
Autorität 180—184

bedingtes Sein 26
Begriff 92
Biologie 24

Chemie 24
Christentum 2f., 49, 57, 71, 124, 166
Creatianismus 79

Dasein 46
Dialektik 25, 82
dialektische Methode 47
Dualismus 27, 50, 55
— psychophysischer 78
dynamistischer Materialismus 51

Egoismus 106
Einheit 48
Einfühlung 120
Eklektizismus 9
Emanatismus 54
empirische Wissenschaften 23
Empirismus 25, 47, 85, 138
ens rationis 46
ens reale 46
Entwicklungslehre 54
Erkenntnislehre 14, 18, 29, 80ff.
Ethik 11, 20, 22, 24, 28, 93—109
Eudämonismus 105
Evolutionismus 28, 54, 101, 107
Existenz 46

Familie 131
formal 23
Formalismus 115, 119

Gefühlsästhetik 116
Gefühlsmoral 105f.
Geist 51, 56
Geistesphilosophie 24
Geschichte 166
Geschichtsphilosophie 13, 25, 28f., 32, 105, 157—170
Geschmacksmoral 105f.
Gesellschaftslehre 122—134
Gott 56ff.
Gottesbeweis 59
Gottesidee 156
Güte 48

Hedonismus 106
Humanismus 5
hylozoistischer Monismus 51

Idealismus, ästhetischer 115, erkenntnistheoretischer 10, 47, 65, als Weltansicht 27, 55
Immanenzlehre 50
Individualismus 34f., 130, 161
Intellektualismus 77
Intuitionismus 105

Jus naturae 22

Kategorie 47

kategorischer Imperativ 105
Klassizität 37
Kollektivismus 161, 167
Kosmologie 27, 44, 61—67
Kriterium der Wahrheit 35
Kultur 14
Kulturphilosophie 29, 32
Kunst 22
Kunstgenuß 116, 119

Lex aeterna Dei 58, 96, 103
Logik 5, 11, 21f., 28f., 80—93

Magie 22
Manismus 154
material 23
Mathematik 24
Mechanik 22
mechanische Welterklärung 50
Metaphysik 22f., 29ff., 37—61
Methodenlehre 84
Monismus 50f., 53, 56
Moralphilosophie, s. Ethik
Moralpositivismus 97f., 100, 104
Monadenlehren 52

Nativismus 90
Naturphilosophie 21, 24, 27, 61—68
Naturrecht 136, 144
Naturwissenschaften 14
Nichtsein 47
Noetik 80—93

Objektivismus 90
Ökonomik 20, 22
Ontologie 22f., 29, 45—48
Ontologismus 90
Ontosophie 44
Optimismus 67

Panlogismus 24
panpsychistischer Spiritualismus 53
Pantheismus 50, 53
Parallelismus, psychophysischer 78
passiones entis 47
Pessimismus 67, 184
philosophia perennis 37, 184
Philosophie
  Begriff 8ff., 15ff.
  Einteilung 18ff.
  erste 9, 20f., 38, 44, 65
  Enzyklopädie 7
  Geschichte 36
  Objekt 15
  reine 42
  Richtungen 32ff.
  System 24
  Systeme 38
  Wissenschaft 17
Physik 24
Pluralismus 56
Pneumatologie 23
poietische Philosophie 20, 25
Politik 20, 24, 28, 122, 145
positives Recht 136, 144
Positivismus 11, 24f., 37, 65, 85
Pragmatismus 86
praktische Philosophie 20, 22, 25
Progressismus 105, 107
Psychologie 11, 22, 24, 27, 68—79
  — experimentelle 13, 74
Psychologismus 69, 80, 86

rational 41
rationale Wissenschaften 23
Rationalismus 47, 89
Realismus 46, 82, 90
Recht 136f., 144
Rechtsordnung 135
Rechtsphilosophie 28, 135—145
Rechtspositivismus 141
Relativismus 143
Religion 2, 152f., 170—177
Religionsphilosophie 4, 29, 32, 145—157
Religionspsychologie 150f.

Schönheit 117ff.
Seele 78f.
Sein 46

Sensualismus 89
Sittengesetz 52
Sittennorm 107
Skepsis, Skeptizismus 13f., 34f., 83, 184
Solipsismus 54
Sozialphilosophie 28
Soziologie 11, 24, 28, 127ff.
Spiritualismus 50, 52f.
Sprachphilosophie 31
synechologischer Spiritualismus 53
Staat 122, 131
Staatsgewalt 131
Staatsformen 134
Subjektivismus 89
Substanz 47
Substanztheorie 78

Teleologie 50, 51
Theismus 27, 50, 55, 58
Theodizee 58
Theologie 22f., 27, 40, 58f.
— positive 184—187
theonomer Moralpositivismus 97
theoretische Philosophie 20
Traditionalismus 90
Transzendentalien 46
Transzendentalphilosophie 24
Transzendenzlehre 50

Ursache 48
Urteil 92
Urzeugung 52
Utilitarismus 105, 107
Utopisten 127

Vertragstheorie 126
Völkerpsychologie 28, 129
Voluntarismus 77

Wahrheit 36, 48, 91
Weltanschauung 15, 48f.
Weltmonarchie 125
Weltweisheit 15
Werden 46, 48
Wesen 46
Wissen u. Glauben 15, 177—180
Wissenschaft 91
Wissenschaftslehre 80f.

zweite Philosophie 20

B 82 .P45 1920 v.1 SMC
Philosophische
Handbibliothek