

Philosophische Bibliothek

aus der Sammlung Götschen

Jedes Bändchen in Leinwand gebunden 90 Pfennige

Hauptprobleme der Philosophie von Prof. Dr. Georg Simmel
in Berlin. Nr. 500.

Einführung in die Philosophie von Dr. Max Wentscher,
Professor an der Universität Bonn. Nr. 281.

Psychologie und Logik zur Einführung in die Philosophie
von Prof. Dr. Th. Elsenhans in Dresden. Mit 13 Figuren.
Nr. 14.

Geschichte der Philosophie IV: Neuere Philosophie bis Kant
von Dr. Bruno Bauch, Professor an der Universität Jena.
Nr. 394.

Geschichte der Philosophie V: Immanuel Kant von Dr. Bruno
Bauch, Prof. an der Universität Jena. Nr. 536.

**Geschichte der Philosophie VI: Die Philosophie im ersten
Drittel des 19. Jahrhunderts** von Arthur Drews, Prof.
der Philosophie a. d. Techn. Hochschule in Karlsruhe. Nr. 571.

Grundriß der Psychophysik von Prof. Dr. G. F. Lippß in
Zürich. Mit 3 Figuren. Nr. 98.

Ethik von Professor Dr. Thomas Achelis in Bremen. Nr. 90.

Allgemeine Ästhetik von Prof. Dr. Max Diez, Lehrer an der
Königl. Akademie der bildenden Künste in Stuttgart. Nr. 300.

Weitere Bände sind in Vorbereitung.

Sammlung Götschen

Geschichte der Philosophie

VII

Die Philosophie im zweiten Drittel
des neunzehnten Jahrhunderts

Von

Arthur Drews

Professor der Philosophie an der Technischen Hochschule in Karlsruhe



Berlin und Leipzig

G. J. Götschen'sche Verlagshandlung G. m. b. H.

1913

**Alle Rechte, namentlich das Übersetzungsrecht,
von der Verlagshandlung vorbehalten**



**Druck
der Spamer'schen
Buchdruckerei in Leipzig**

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Literatur	4
Die Philosophie in Deutschland.	
Die Auflösung der Hegelschen Schule	5
David Friedrich Strauß	7
Die Hegelsche Linke	15
Ludwig Feuerbach	15
Max Stirner	23
Bruno Bauer	25
Karl Marx	30
Die Hegelsche Rechte und das Centrum	33
Karl Rosenkranz	33
Wilhelm Batte	34
Der spekulative Theismus	36
Die trinitarischen Theisten	37
Immanuel Hermann Fichte	37
Christian Hermann Weiße	43
Anton Günther	48
Martin Deutinger	52
Die unitarischen Theisten	53
Adolf Trendelenburg	53
Hermann Ulrichi	55
Rudolf Hermann Lotze	58
Gustav Theodor Fechner	72
Der Naturalismus	80
Jakob Moleschott	83
Karl Vogt	85
Louis Büchner	85
Heinrich Czolbe	88
Die Philosophie in Frankreich	92
Die Philosophen der Autorität	93
De Bonald	93
Joseph de Maistre	94
Robert de Lamennais	95
Die Psychologen	95
Destutt de Tracy	96
Maine de Biran	96
André-Marie Ampère	99

	Seite
Der ältere Eklektizismus	100
Victor Cousin	101
Die Soziologen	103
Saint-Simon	103
Auguste Comte	105
Der neue Spiritualismus	114
Felix Ravaisson-Mollien	114
Etienne Bacherot	115
Der Neokritizismus Renouviere's	116
Die Philosophie in England	120
Der Utilitarismus.	
Jeremy Bentham	120
James Mill	122
Der Agnostizismus	124
William Hamilton	125
Henry Longueville Mansel	128
John Stuart Mill	130
Alexander Bain	139
Die Entwicklungsphilosophie	140
Charles Darwin	140
Herbert Spencer	146

Literatur.

- Überweg = Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit. Bd. II, Teil 2, Nachkantische Systeme und Philosophie der Gegenwart. 1905.
- Joh. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. 1878.
- R. Falkenberg, Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart im Grundriß dargestellt. 7. Aufl. 1913.
- W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 5. Aufl. 1910.
- H. Höpfding, Geschichte der neueren Philosophie. Bd. II. 1896.
- Verf., Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit (deutsch von Aurella). 1889.
- Felix Ravaisson, Die französische Philosophie im 19. Jahrhundert (deutsch von E. König). 1889.
- E. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik. Teil 2, seit Kant. 1902.
-

Die Philosophie in Deutschland.

Die Auflösung der Hegelschen Schule.

Als Hegel im Jahre 1831 starb, beherrschte seine Philosophie fast unbeschränkt den gesamten Zeitgeist. Vereinzelte gegnerische Stimmen, die noch zu seinen Lebzeiten laut geworden waren und die sich besonders gegen die logisch-metaphysischen Grundlagen seines Systems gerichtet hatten, waren entweder unbeachtet geblieben oder von Hegel selbst und dessen Schülern in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“, dem Organ der Hegelschen Philosophie, im Tone unerschütterlicher Überlegenheit zurückgewiesen worden. Herbart, Beneke und Schopenhauer blühten im Verborgenen, Krauses Philosophie fand kaum Beachtung.

Der Grund für dieses große Ansehen Hegels lag vor allem darin, daß in seiner Philosophie das wesentliche Streben der Vergangenheit nach einer zweifellosen apodiktisch gewissen Erkenntnis endgültig sein Ziel erreicht zu haben schien. Mit der dialektischen Methode als Zauberrute schien der Gegensatz von Denken und Sein überwunden zu sein, durch welchen die Kantische Philosophie die Zeitgenossen noch einmal beunruhigt hatte. Damit schien auch zugleich der Widerspruch zwischen Glauben und Wissen aus der Welt geschafft und die Versöhnung des philosophischen mit dem religiösen Bewußtsein vollzogen zu sein. Beide sollten sie nach Hegel denselben Inhalt haben und sich nur in der Form voneinander unterscheiden, sofern die Philosophie das Wahre in der Form des Begriffs, die Religion es in der Form der Vorstellung aus-

drückt. Unter diesem Gesichtspunkte glaubte Hegel nicht bloß die biblische Heilsgeschichte, sondern auch die gesamte christliche Dogmatik philosophisch rechtfertigen und begründen zu können. Endlich schien in der Hegelschen Rechtslehre auch der Kollektivismus der Antike und des Mittelalters mit dem Individualismus des achtzehnten Jahrhunderts ausgeglichen und das Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit, vor allem zum Staate, in die richtige Beleuchtung gerückt zu sein.

Mit alledem erschien das Hegelsche System als die Erfüllung der Sehnsucht ihrer Zeit und erfreute sich der weitestgehenden Anerkennung, besonders auch, weil die staatlichen Behörden im „Restaurationszeitalter“ der Hegelschen Philosophie ihre Unterstützung liehen.

Alein mit dem Jahre 1830 begann sich auf politischem Gebiete der Widerstand gegen die Restauration zu regen. Die Revolutionen in Frankreich, Belgien und Polen erhellten mit einem Male das Illusorische aller Bestrebungen, welche darauf abzielten, die alte staatliche Ordnung wieder herzustellen und den Absolutismus neu zu befestigen. Die Flammen der revolutionären Bewegung schlugen auch nach Deutschland hinüber. Die Verschärfung der konfessionellen Unterschiede durch das Verhalten Roms gegenüber dem preußischen Staat, die Übergriffe der Hierarchie, die skandalöse Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse, besonders in Preußen, wo der Pietismus unter der Anführung von Hengstenberg ein widerliches Muckertum großzog und jedes freie Denken zu ersticken suchte, die wachsende Demokratisierung der Massen, dies alles schürte den Geist des Widerspruches und forderte die Kritik der bestehenden Verhältnisse heraus, der auch die herrschende Philosophie der Zeit sich nicht entziehen konnte. Kaum hatte Hegel die Augen geschlossen, so brach der Gegensatz innerhalb seiner Schule aus und trat zunächst in der religiösen Frage an die Oberfläche.

Drei Punkte waren es vor allem, die eine genauere Beantwortung erheischten:

Ist Gott, der absolute Geist, nach der Ansicht Hegels als ein an und für sich bewußtes und persönliches Wesen aufzufassen oder gelangt er erst zur Persönlichkeit in den endlichen Menschengestirnen?

Kommt der menschlichen Seele eine individuelle Unsterblichkeit zu, oder ist nach Hegel die Unsterblichkeit nur als Ewigkeit der absoluten Vernunft zu verstehen?

Ist Gott nur in Jesus Mensch geworden, oder darf auch den übrigen Menschen das Prädikat der Gottmenschheit beigelegt werden und fällt die Gottmenschheit mit der Idee der Menschheit, der menschlichen Gattung, zusammen?

In allen drei Punkten hatte der Meister sich unbestimmt, vorsichtig und doppelsinnig ausgedrückt.

Hiergegen begann sich die Kritik zu richten und drang auf eine eindeutige Entscheidung.

Derjenige, der den Streit zum Ausbruch brachte, war ein junger Theologe.

David Friedrich Strauß

war am 27. Januar 1808 in Ludwigslust geboren und hatte in Tübingen Theologie und Philosophie studiert. Als Anhänger Hegels, hatte er schon in den Jahren 1832 und 1834 in den „Berliner Jahrbüchern“ sich gegen den Schöpfungsbegriff sowie die Annahme von Wundern ausgesprochen und die Widersprüche der Evangelien untereinander über den Wert und Gehalt der verschiedenen Evangelien als „List der Vernunft“ gefeiert, um die Erziehung der Menschheit vom Buchstaben zum Geiste zu befördern. Es war nur eine nähere Ausführung der hier geäußerten Gedanken, wenn Strauß in seinem Werk „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet“ (1835 und 1836) darlegte, daß die sog. historischen Bestandteile der

Bibel, namentlich der Evangelien, nicht dem ewigen Gedankeninhalt der Religion im Hegelschen Sinne, sondern nur ihrer Vorstellungsform zuzurechnen seien, unter welcher sich dieser Inhalt dem populären Bewußtsein darstellt.

Die Supranaturalisten unter den Theologen nehmen den ganzen Inhalt der Evangelien ohne weiteres für „geoffenbarte“ Wahrheit hin. Eine solche jedoch kann er schon deshalb nicht sein, weil die Evangelien Wunderbares, physikalisch und psychologisch Unmögliches, erzählen, die Annahme von Wundern aber mit der Wahrheit unvereinbar ist. Die rationalistischen Theologen fassen Jesus als einen Menschen, wie andere, auf, sehen sich aber alsdann genötigt, die Berichte der Evangelien entweder für absichtliche Täuschung und Betrug anzusehen oder aber die Wunder und Wunderberichte natürlich zu erklären, wobei sie nur zu oft zu überaus künstlichen und gewaltsamen Mitteln ihre Zuflucht nehmen müssen und durch ihre vielfach geschmacklosen Erklärungen den Spott herausfordern. Beide befinden sich nach Strauß auf einem falschen Wege. Die Evangelien enthalten keine Geschichtsdarstellung. Ihre Erzählungen sind aber auch keine bewußte Erdichtung. Es sind Mythen, d. h. unbewußte Dichtungen, symbolische Veranschaulichungen der ihr Zeitalter und die christliche Gemeinde beseelenden religiösen Ideen. Darin beruht ihre, zwar nicht historische, wohl aber ideale Wahrheit. Dabei leugnet Strauß die geschichtliche Existenz Jesu als solche nicht. Im Gegenteil, sie dient ihm als der Mittelpunkt, um welchen die christlichen Mythen sich herumkristallisiert haben und zu anschaulicher Bestimmtheit gelangt sein sollen. Der „gewaltige Eindruck“, den der Stifter des Christentums auf seine Jünger machte, veranlaßte diese, die religiösen Ideen ihrer Zeit, vor allem diejenige des Messias, auf Jesus zu übertragen und seine Persönlichkeit mit wunderbaren Zügen auszustatten, die rein der unbewußt schaffenden Phantasie und

Vorstellungswelt der gläubigen Gemeinde angehören. So aber ist der Heiland, wie er uns in den Evangelien entgegentritt, nicht der „Jesus der Geschichte“, sondern der „Christus des Glaubens“, dessen liebstes Kind das Wunder ist, ja er ist nur ein Erzeugniß des Glaubens.

Von Jesus, als historischer Persönlichkeit, wissen wir so gut wie nichts. Der Jesus, von dem wir allein etwas Genaueres wissen, ist eine Dichtung von nicht sowohl historischer, als vielmehr idealer, ewiger oder spekulativer Wahrheit. Diese Wahrheit aber besteht darin, daß die Geschichte Jesu, wie sie in den Evangelien erzählt wird, uns die Einheit Gottes und des Menschen, die Gottmenschheit, an einem einzigen Exemplare zu unmittelbarer sinnlicher Anschauung bringt. Denn davon kann nach Strauß gar keine Rede sein, daß nur in Jesus das Unendliche sich verendlicht habe, Gott nur in jenem Mensch geworden sei. „Das ist nicht die Art, wie die Idee sich realisiert, in ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle andern zu geizen, sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen liebt sie, ihren Reichtum auszubreiten. Das ist die wahre Wirklichkeit der Idee, der Schlüssel, der absolute Inhalt der Christologie, daß als das Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht eine fantisch unwirkliche, gesetzt wird. In einem Individuum, einem Gottmenschen gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Funktionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt; in der Idee der Gattung kommen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschengewordene Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist; sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters: des Geistes

und der Natur; sie ist der Wundertäter, sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlosen Material ihrer Tätigkeit herabgesetzt wird; sie ist der Unfündliche, sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und gen Himmel Fahrende, sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmels hervorgeht. Durch den Glauben an diesen Christus, namentlich an seinen Tod und seine Auferstehung, wird der Mensch vor Gott gerecht, d. h. durch die Belebung der Idee der Menschheit in sich wird auch der Einzelne des gottmenschlichen Lebens der Gattung teilhaftig." —

Das „Leben Jesu“ kostete Strauß seine Stelle als Repetent am Tübinger Stift und schloß ihn ein für allemal von den theologischen Lehrstühlen aus. Aber schon in den Jahren 1841 und 1842 erschien von ihm ein neues Werk, das kaum weniger geeignet war, die Gemüter aufzuregen als das „Leben Jesu“, obwohl es, seinem Gegenstand entsprechend, auf einen engeren Leserkreis beschränkt blieb. Das war „Die christliche Glaubenslehre in ihrer Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft“.

Das Christentum, setzt Strauß hier auseinander, ist seinem Wesen nach Theismus. Es lehrt einen persönlichen Gott, einen persönlichen Erlöser, eine individuelle Unsterblichkeit und eine Freiheit im Sinne des Indeterminismus. Alle diese Begriffe sind mit dem Standpunkte der modernen Philosophie, die wesentlich Pantheismus ist, unvereinbar.

Der Theismus beruht auf der Gegenüberstellung des

Diesseits und des Jenseits, der Welt und Gottes, des Individuums und des Absoluten. Aber diese Gegenüberstellung und Trennung ist das Gegenteil aller philosophischen Betrachtungsweise. Nur das sich selbst nicht verstehende Bewußtsein, der sinnlich-empirische Menscheng Geist, der sich nur erst als Endliches weiß, setzt das Unendliche als seinen Gegensatz außer sich und gelangt dadurch zum Dualismus. Die Philosophie ist ihrem Wesen nach Monismus. Sie begreift die Gegensätze als Eins und ist bestrebt, alles Jenseits auf ein Diesseits zurückzuführen. Ihr sind Notwendigkeit und Freiheit nur die beiden untrennbar zusammengehörigen Seiten desselben logischen Prinzips. Die Unsterblichkeit ist für sie nicht etwas Zukünftiges, sondern die eigene Kraft des Geistes, sich über das Endliche zur Idee zu erheben. Die Erlösung beruht für sie auf der wesentlichen Einheit von Mensch und Gott, der Einheit aller Menschen mit ihrem göttlichen Wesensgrunde. Absolutheit und Persönlichkeit sind für sie unvereinbare Begriffe. Denn diese setzt einen Gegensatz zu andern Personen voraus, die ihr als von ihr unabhängige, für sie undurchdringliche, sie ausschließende, zurückstoßende gegenüberstehen, an denen sie zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt. Für das Absolute aber gibt es keine Grenzen seines Wesens, es kann also auch an solchen nicht zum Bewußtsein seiner selbst gelangen. Für die Philosophie ist demnach Gott kein transzendentes persönliches Wesen, sondern der eine lebendige Weltgeist, der allem Endlichen innewohnt, zu welchem sich die Individuen nur als Modi oder Erscheinungen verhalten, das Sein in allem Dasein, wie Spinoza es bestimmt hat, das Denken in allem Denkenden, das Unendliche, das sich in den Individuen verendlicht, in ihnen zum Bewußtsein und zur Persönlichkeit gelangt und die Welt nicht als etwas von ihm Verschiedenes durch einen Akt der Schöpfung ins Dasein gerufen hat, sondern von Ewigkeit her sich in andern end-

lichen Geistern spiegelt, mögen diese nun die Menschen oder Geister auf andern Sternen sein, die, als es noch keine Erdenmenschheit gab, die göttliche Persönlichkeit als eine rein endliche begründeten.

Zwischen diesem allein philosophischen Standpunkt und der christlichen Weltanschauung ist keine Versöhnung möglich. Das Dogma ist ein Erzeugnis des idiotischen Bewußtseins. Ein Philosoph, der sich Christ nennt, mag hierzu Gründe haben, Grund hat er sicher nicht. Eine Darstellung der christlichen Glaubenslehre vom philosophischen Standpunkte aus kann daher auch nur deren vollständige Zersetzung durch die Vernunft erweisen. Die Geschichte der Dogmen ist ihre Kritik. Weit entfernt, daß durch die Erhebung in die Sphäre der Idee der Inhalt der christlichen Dogmen gewahrt und nur ihre Form verändert wird, wie Hegel meinte, wird mit der Form zugleich auch deren Inhalt aufgehoben, und es bleibt von ihrem spezifisch christlichen Charakter nichts mehr übrig.

Es gibt keine Versöhnung zwischen Philosophie und Christentum. Philosophie und Religion haben überhaupt nichts miteinander zu schaffen. Wenn die Religion denselben Gedankengehalt in der Form der Vorstellung darbietet, den die Philosophie in der Form des Begriffes enthält, sie sozusagen nur ein unvollkommenes Wissen vom Absoluten ist, so unterliegt sie der Kritik des Verstandes. Dann ist sie aber auch in dem gleichen Augenblick gerichtet, wo sich herausstellt, daß ihre Vorstellungen unvollziehbar und bloß der Ausdruck eines unreifen Denkens vergangener Epochen der Menschheit sind, in denen die Idee noch zu keinem adäquaten begrifflichen Ausdruck zu kommen vermochte. —

Ein Menschenalter nach dem Erscheinen seiner Glaubenslehre nahm Strauß, der sich inzwischen als Privatgelehrter besonders mit literaturgeschichtlichen und biographisch-histo-

rischen Studien beschäftigt hatte, die hier entwickelten Grundgedanken noch einmal wieder auf, indem er die Unvereinbarkeit der christlichen Vorstellungswelt und ihres Dualismus mit der modernen Denkweise in populärer Form für einen weiteren Kreis von Gebildeten auseinanderzusetzen suchte. Aber der Monismus, den Strauß in diesem seinem letzten Werk vertritt, ist nicht mehr derjenige der spekulativen Philosophie und des Hegelschen Idealismus, sondern derjenige der Naturwissenschaft; ihr hatte der alternde Denker sich inzwischen kritiklos in die Arme geworfen.

„Der alte und der neue Glaube“ (1872) fragt: Sind wir noch Christen? Haben wir noch Religion? Wie begreifen wir die Welt? Wie ordnen wir unser Leben?

Auf die erste Frage lautet die Antwort: Nein. Das Christentum vertritt eine Weltanschauung, die wir mit ihrem Dualismus von Gott und Welt, Seele und Leib, Ewigkeit und Zeit, ihrem Schöpfungsbegriff, ihrer Erlösungsmagie und ihrem Wunderglauben höchstens noch historisch genießen können. Es ist weltfeindlich, arbeitsfeindlich und bildungsfeindlich. Mit alledem widerspricht es unserm gegenwärtigen Lebensgefühl. Denn wir haben uns daran gewöhnt, in Wissenschaft und Kunst, Erwerb und Reichtum die Hebel der Kultur und die Ursachen des Fortschrittes der Humanität zu erblicken. Für den modern naturwissenschaftlichen Standpunkt gibt es keinen Anfang des Lebens und der Welt, daher auch keinen persönlichen Schöpfer der Welt und keine weise Allmacht, die sich zweckmäßig in der Welteinrichtung betätigt. Der Darwinismus löst nach Strauß alle Probleme der Teleologie. Wir begreifen die Welt als eine bloße Maschine von rein materieller Beschaffenheit. Gott fällt mit dem materiellen Universum selbst und seiner natürlichen Gesetzmäßigkeit zusammen, und für dieses rein mechanische Räderwerk fühllos durcheinanderwirbelnder Atome, dem er nichtsdesto-

weniger Vernunft und Güte zuschreibt, fordert Strauß dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott. Ja, er glaubt, auch das Gefühl der Freiheit und des Vertrauens ihm gegenüber rechtfertigen zu können, auf welchem die Religion beruht. Auf die zweite Hauptfrage seines Buches „Saben wir noch Religion?“ gibt er daher auch eine bejahende Antwort. Unsere Religion besteht in der freudigen und demutsvollen Anerkennung der unverbrüchlichen Naturgesetzmäßigkeit und sie bedarf weder eines Kultes noch einer Kirche. Die Teilnahme an den allgemeinen Interessen der Menschheit, am nationalen Leben und nicht zuletzt der ästhetische Genuß können den Gebildeten von heute den alten Kultus durchaus ersetzen und bieten ihm diejenige Befriedigung für Phantasie und Gemüt, ohne die wir uns den wahren und vollen Menschen nun einmal nicht zu denken vermögen, und damit erledigt sich auch die letzte Frage.

„Der alte und der neue Glaube“ ist trotz der stilistischen Ausstellungen, die Nietzsche an ihm gemacht hat, mit vollendeter Klarheit und blendender Eleganz geschrieben. Das Werk vertritt in sehr entschiedener Weise den Standpunkt des materialistischen Atheismus gegenüber den Unbegreiflichkeiten und Widersinnigkeiten der Kirchenlehre. Leider entspricht der bestechenden äußeren Form der positive Inhalt des Ganzen in keiner Weise. Der einstige Theologe Strauß zeigt in seinem letzten Werke so wenig tieferes Verständnis für die Religion wie für die philosophischen Probleme. Er beweist hinlänglich, daß er, der große Kritiker, kein schöpferischer Denker war. „Der alte und der neue Glaube“ ist von einer bei einem einstigen Hegelianer geradezu erschreckenden Seichtigkeit und Unbekümmertheit um die eigentlichen Tiefen der Probleme. Und wenn das Werk in einer Geschichte der Philosophie überhaupt eine nähere Erwähnung verdient, so nicht sowohl wegen der Güte seines Inhalts, als wegen des

großen Beifalls, den es bei den „Gebildeten“ im „Volke der Denker“ gefunden hat, und weil es von einem Manne her stammt, der in seiner Kritik der sog. evangelischen „Geschichte“ und der christlichen Glaubenslehre eine der hervorragendsten Leistungen des Jahrhunderts vollbracht und auch der Philosophie die wichtigsten Anregungen gegeben hat.

Die Hegelsche Linke.

In seinen „Streitschriften“ zur Verteidigung seines „Lebens Jesu“ vom Jahre 1837 hatte Strauß in witziger Weise von der Hegelschen Schule gesagt, daß sie, wie das französische Parlament, in zwei Seiten auseinandergehe, ein Vergleich, den dann Michelet (1801—1894) im einzelnen näher ausgeführt hatte. Hiernach pflegen die mehr oder weniger orthodoxen Hegelianer, wie Göschel, Gabler, Hinrichs, Schaller sowie Joh. Ed. Erdmann der Hegelschen „Rechten“ zugeordnet zu werden. Das Zentrum wurde vor allem durch Karl Rosenkranz sowie die Theologen Marheinecke und Batke vertreten, während Strauß sich der linken Seite zugerechnet hatte. Dabei behauptete jede von diesen drei Parteien, die wahre Lehre des Meisters zu vertreten.

Der bedeutendste philosophische Vertreter der Hegelschen Linken ist

Ludwig Feuerbach.

Ein Sohn des berühmten Rechtsgelehrten Anselm v. Feuerbach und Bruder des gleichnamigen Malers, ist er im Jahre 1804 in Landshut geboren. Er studierte in Heidelberg Theologie, ging unter Hegels Einfluß, dessen begeisterter Zuhörer er in Berlin war, und den er einmal seinen zweiten Vater genannt hat zur Philosophie über und habilitierte sich als Dozent in Erlangen. Teils die Empfindung der mangelnden Geschicklichkeit zum mündlichen Vortrag seiner Gedanken, teils die Schikanen der Theologen gegen ihn veranlaßten ihn,

sein Lehramt aufzugeben. Er zog sich aufs Land nach Bruckberg zurück und lebte hier als fruchtbarer Schriftsteller. Dort ist er im Jahre 1872 in sehr bedrängten Verhältnissen gestorben.

Das treibende Motiv seines gesamten Denkens ist Feuerbachs Haß gegen die Theologie, der er selbst einmal verfallen war, und die von Grund aus zu vernichten das wesentliche Ziel seines Denkens war. In seinem anonym erschienenen Erstlingswerk, den „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ (1830) bekennt er sich unverhohlen zu einer rein pantheistischen Auffassung des Hegelschen Panlogismus. Der Tod ist das notwendige Zugrundegehen des Endlichen am Unendlichen. Die Unsterblichkeit besteht nur in der geschichtlichen Erinnerung. Das Absolute wird, als Einheit des geistigen Wesens und des endlichen Bewußtseins, zwar selbst als Persönlichkeit bestimmt, jedoch ohne daß auf diese Bestimmung ein besonderes Gewicht gelegt wird.

Die „Geschichte der neueren Philosophie von Baco v. Verulam bis Benedict Spinoza“ (1834) steht im wesentlichen noch auf demselben Standpunkt. Aber schon die „Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie“ (1837) und noch mehr die Schrift über „Pierre Bayle“ (1838) läßt dem Unmut des Verfassers über die Theologie die Zügel schießen und nimmt zugleich eine entschieden antireligiöse Wendung, die sich auch gegen die pantheistische und panlogistische Grundlage des eigenen bisherigen Standpunktes kehrt. Die Theologie ist keine Wissenschaft. Ihr Fundament ist das Mirakel, dasjenige der Wissenschaft aber und besonders der Philosophie ist die Vernunft. Die Theologie verlangt, an das Dogma zu glauben. Aber das Dogma ist nichts als das ausdrückliche Verbot zu denken. Die Philosophie hat daher nicht, wie Hegel meinte, das Dogma zu rechtfertigen, sondern die Illusion zu erklären, durch die es entsteht. Die spekulative Philosophie, die sich zu-

gleich als spekulative Theologie gebärdet, sagt Feuerbach in seiner Schrift über „Philosophie und Christentum“ (1839), ist eine betrunkene Philosophie und hat nüchtern zu werden. Sie verkennt den diametralen Gegensatz von Philosophie und Religion, die sich wie Denken und Phantasie, wie Gesundes und Krankes zueinander verhalten. Es ist widersinnig, die Persönlichkeit Gottes philosophisch beweisen und rechtfertigen zu wollen. „Wo die Persönlichkeit in concreto anfängt, ist die Philosophie an ihrem Ende. Alle Spekulation über ein persönliches Wesen ist nicht Philosophie, nicht Weisheit, sondern Raseweisheit.“

Oder was ist der persönliche Gott der Theisten anders als das Wesen des Menschen selbst, nur vorgestellt als ein von ihm verschiedenes objektives Wesen? Und nicht nur der persönliche Gott: alle Bestimmungen der Religion und der christlichen Dogmatik im besondern haben diesen rein anthropologischen Ursprung und sind nur die eigenen Bestimmungen des Menschen, fälschlich auf ein absolutes Wesen übertragen. Die Dogmen sind kein Gegenstand einer metaphysischen, sondern einer rein psychologischen Betrachtung. Indem der Mensch sich in der Religion zum Absoluten verhält, verhält er sich in Wahrheit nur zu seinem eigenen psychischen Wesen als wie zu einem fremden. Die ganze Religion ist nichts anderes als eine Selbstvergötterung des Menschen.

Dies im einzelnen genauer nachzuweisen, unternimmt „Das Wesen des Christentums“ (1841), die berühmteste Schrift des Philosophen.

Das Bewußtsein des Menschen von Gott, hatte Hegel behauptet, ist das Selbstbewußtsein Gottes, oder das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen Gottes von sich. Feuerbach gibt diesem Satz die Wendung: „Das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen des Menschen von sich, von seinem eigenen Wesen. Nur die Einheit des Wesens und Be-

wußtseins ist Wahrheit. Wo das Bewußtsein Gottes, da ist auch das Wesen Gottes — also im Menschen.“

Alle Theologie ist Anthropologie. Alle Religion besteht darin, daß der Mensch unbewußterweise sein Wesen sich objektiv macht und sich darin zu sich selbst verhält. Sie ist, wie Feuerbach sich ausdrückt, die Reflexion, die Spiegelung des menschlichen Wesens in sich selbst: „Was dem Menschen Gott ist, das ist sein Geist, seine Seele, und was des Menschen Geist, seine Seele, sein Herz, das ist sein Gott. Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen; die Religion die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze des Menschen, das Eingeständnis seiner innersten Gedanken, das öffentliche Bekenntnis seiner Liebesgeheimnisse.“

Genauer, betrachtet der Mensch alles dasjenige an ihm selbst als göttlich, was für ihn selber wertvoll ist. Daher ist Gott vor allem sein Verstand und in diesem Sinne das schlechthin selbständige, sich selbst genießende und genügende Wesen, denn nur der Verstand zieht in der Abstraktion die Schranken von allen endlichen Dingen ab und ist das Wesen, das, weil es alle Dinge zu Objekten, zu Prädikaten von sich selbst macht und selbst kein Ding ist, alle Dinge in sich befaßt und sich in ihnen allen genießt. Daher ist Gott die Liebe, nämlich die ausschließliche Liebe des Menschen zu sich selbst, und er ist ein moralisch vollkommenes Wesen, sofern der Mensch ein solches sein möchte. Aber auch die göttliche Persönlichkeit ist nur von derjenigen des Menschen abgezogen. In ihr feiert der Mensch die Übernatürlichkeit, Unsterblichkeit, Unabhängigkeit seiner eigenen Persönlichkeit. Nun ist aber diese letztere gar nicht denkbar ohne die näheren Bestimmungen der Endlichkeit. Diese aber soll Gott nicht zukommen, und folglich ist, philosophisch angesehen, nur die Leugnung eines persönlichen Gottes mit wissenschaftlicher Aufrichtigkeit und Wahrheit verträglich.