

SYSTEM

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

SYSTEM
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON
CARL GÖRING,
DR. PHILOS.

ZWEITER THEIL.

„Um Irrthümer zu vermeiden, muss
man die Quelle derselben, den Schein,
zu entdecken und zu erklären suchen.“
Kant.



LEIPZIG,
VERLAG VON VEIT & COMP.
1875.

Alle Rechte vorbehalten.

Inhaltsverzeichniss.

	Seite
Cap. I. Die Schwierigkeiten der Bestimmung von Aufgabe und Methode der Philosophie können nur durch eine kritische Betrachtung ihres Entwicklungsganges beseitigt werden	1
Cap. II. Die vorplatonische Philosophie	11
Cap. III. Plato und Aristoteles	33
Cap. IV. Die Philosophie unter dem Einflusse der christlichen Offen- barung	86
Cap. V. Kant	107
Cap. VI. Die Causalität, ihre Entstehung, Entwicklung und Berechti- gung	180

II. Theil.

Der

Entwicklungsgang der Philosophie.



Cap. I.

Die Schwierigkeiten der Bestimmung von Aufgabe und Methode der Philosophie können nur durch eine kritische Betrachtung ihres Entwicklungsganges beseitigt werden.

Von der empirisch-kritischen Grundanschauung aus, nach welcher die Philosophie in rein formaler Beziehung, als wissenschaftliche Erkenntniss lediglich nach der Seite des erkennenden Subjekts, ohne Rücksicht auf die ihr eigenthümlichen Erkenntnisobjekte betrachtet, ebenso wie alle andern Wissenschaften behandelt werden muss, haben wir als den durch Analogie wie durch innere Gründe gebotenen Anfang der Philosophie die Theorie des Erkennens oder Wissens festgestellt. Ihrer Natur nach hält sich diese innerhalb des formalen Gebietes, indem sie die Frage nach der „objektiven“ Wahrheit im Sinne der Uebereinstimmung des Denkens mit den gedachten Gegenständen unberücksichtigt lässt; nur die individuellen, der Gesamtheit denkender Subjekte zufälligen Hindernisse des Erkennens sucht sie zu beseitigen und das Subjekt auf einen Standpunkt zu erheben, von welchem es die Eindrücke der Objekte ohne willkürliche Aenderung in sich aufzunehmen befähigt ist. Sie bereitet mithin objektive Erkenntniss in Kant's Sinne vor: „Dasjenige, was nicht etwa ein einzelner Mensch, vermöge zufälliger Stimmung oder fehlerhafter Organisation so oder so erkennt, sondern was die Menschheit im Ganzen, vermöge ihrer Sinnlichkeit und ihres Verstandes erkennen muss, nennt Kant in gewissem Sinne „objektiv“. (F. A. Lange, Geschichte des Materialismus. I. Auf-

lage S. 304.) Mit der Feststellung dieses Anfanges ist die allgemeine Bedingung der Wissenschaftlichkeit Seitens der Philosophie erfüllt und der Uebergang zu den speciell philosophischen Problemen ermöglicht.

Trendelenburg hat zu wiederholten Malen erklärt, es gebe keine Philosophie, so lange keine Einzelwissenschaften existiren. Diese Bedingung der Existenz der Philosophie ist nun seit längerer Zeit in genügendem Masse erfüllt, doch wird kein Urtheilsfähiger behaupten, dass Philosophie als Wissenschaft bereits existire. Man wird daher diesen Ausspruch dahin erweitern können, dass es keine wissenschaftliche Philosophie geben wird, so lange in den entscheidenden Punkten die Philosophen nicht von den anerkannten Wissenschaften lernen. Deshalb ist uns, soweit es sich um gleiche oder analoge Verhältnisse handelt, das Verfahren der Einzelwissenschaften auch für die Behandlung der philosophischen Probleme massgebend. Nun beginnen jene mit der Feststellung ihrer Aufgabe und bestimmen sodann die durch die Natur ihrer Objekte erforderte specielle Methode. Demnach wird auch die wissenschaftliche Philosophie den Anfang ihrer speciellen Untersuchungen mit der Feststellung von Aufgabe und Methode zu machen haben.

Hier befindet sich nun die Philosophie in einer Ausnahme-situation, welche dem erfordernten wissenschaftlichen Anfang ebensoviel Schwierigkeiten bereitet, als sie andererseits unwissenschaftlichen Neigungen und persönlicher Willkür gleichsam entgegenkommt. Dass Nothwendigkeit und Allgemeinheit Kriterien alles Wissens sind, welches diesen Namen verdient, wird von der aprioristischen Spekulation wie von der empirisch-wissenschaftlichen Forschung in gleicher Weise behauptet. Die Natur dieser Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben wir Bd. I. Cap. XIII u. XIV untersucht und gefunden, dass es zwei Arten von Nothwendigkeit giebt, welche behufs ihrer korrekten wissenschaftlichen Anwendung scharf auseinandergehalten werden müssen, die subjektiv-relative, welche einem

bestimmten Zwecke dient und nur in Hinsicht auf diesen Bedeutung hat, und die objektiv-absolute, welcher kein Subjekt sich entziehen kann, natürlich insoweit es allgemein menschlich organisirt ist. Die letztere Nothwendigkeit führt daher eo ipso die (subjektive) Allgemeinheit mit sich. Diese Nothwendigkeit ist nun, wie wir sahen, innerhalb der Funktionen unseres Intellektes nur in der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung gegeben. Freilich reicht dieselbe für die wissenschaftliche Forschung nicht aus, sondern wird durch die Methode ergänzt, welche auf der Grundlage jener direkten Nothwendigkeit eine abgeleitete, indirekte, logische Nothwendigkeit schafft. Von dieser werden wir später ausführlich handeln und nehmen jetzt in Hinweis darauf ihre Existenz an. Die Verbindung dieser beiden Arten der Nothwendigkeit bewirkt den sichern Gang der Wissenschaften, welchen ihre Objekte von aussen gleichsam aufgezungen werden und damit die Nothwendigkeit entgegengebracht wird. Diese zunächst psychologische Nothwendigkeit verwandelt nun die Methode in logische Nothwendigkeit, schliesst hierdurch das Schwanken der zufälligen Stimmung und Neigung aus und bewirkt so „objektive“ Erkenntniss.

Nun ist das ganze Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung von den Einzelwissenschaften okkupirt; wenn es daher überhaupt ein der Philosophie eigenthümliches Gebiet giebt, so liegt es jenseits der sinnlichen Erscheinung im Un- oder Uebersinnlichen. Daher fehlt in der Philosophie die direkte Nöthigung gänzlich; um so wichtiger ist es deshalb für sie, die indirekte Nöthigung sicher zu stellen. Hier zeigt sich zugleich der innere Grund, weshalb ohne Wissenschaft und ihre Methode keine wissenschaftliche Philosophie existiren kann: erst die wissenschaftliche Methode verdrängt die psychologische Nothwendigkeit des natürlichen Mechanismus, indem sie durch Verbindung des gleichen objektiven mit dem gleichen subjektiven Faktor objektive Nothwendigkeit mit subjektiver Allgemeinheit herstellt. Vorher kannte man diese objektive Nothwendigkeit nicht und

bemühte sich daher vergebens, auf alle mögliche Weise Nothwendigkeit aus dem Subjekte zu erzeugen, von Aristoteles bis zu Trendelenburg's Frage: „Wie bringt der Geist Nothwendigkeit hervor?“

Ueber die allgemeine Natur der Aufgabe der Philosophie ist man im Ganzen stets einig gewesen, ohne indessen durch die zunächst negative Fassung derselben als Wissen des Un- oder Uebersinnlichen zur erforderlichen Bestimmtheit zu gelangen. Man philosophirte vielmehr unter dem Drucke des psychischen Mechanismus und gewann diesem Verfahren entsprechende Resultate (vergl. Herbarts WW. III. 66), welche natürlich für unumstößlich wahr und gewiss galten. Von diesen Resultaten aus bestimmte man nun nachträglich die Aufgabe der Philosophie und ersann Methoden, um zu dem vor aller Untersuchung feststehenden Endziel auf scheinbar rationellem Wege zu gelangen.

Dieses Verfahren, welches im vorkantischen wie im nachkantischen Dogmatismus unverändert dasselbe blieb, stellte das Erste an die Stelle des Letzten, das Letzte an den Anfang und warf Psychologie, Logik, Erkenntnisstheorie, Metaphysik und dazu noch praktische Philosophie bunt durcheinander. So wurde das „Chaos der Metaphysik“ geschaffen, welches Herbart im Jahre 1828 vorfand. Dass es nur „allmählich zur Ordnung gebracht werden kann“, ist heute so wahr wie damals. Als das nächste Mittel, diese Ordnung herzustellen, betrachtete Herbart eine Darlegung des chaotischen Zustandes, „wie er, als Thatsache, wirklich ist“, und gab eine Beleuchtung desselben, welche auch in der Gegenwart Licht zu verbreiten wohl geeignet ist; denn der definitiven Beseitigung des chaotischen Zustandes ist man nur wenig näher gerückt.

Wenn die willkürliche und unmethodische Art zu philosophiren aus der natürlichen Anlage des menschlichen Geistes mit Nothwendigkeit und unbeabsichtigt hervorgegangen ist, so ist es nicht weniger in der menschlichen Natur begründet, dass man an jenem Verfahren auch dann noch festhält, wenn die Möglichkeit besserer

Einsicht längst gegeben ist. Dadurch dass man von falschen Resultaten aus eine falsche Methode konstruiert und nun mittelst derselben konsequent und logisch richtig wieder zu diesen nämlichen Resultaten gelangt, wird ein *circulus vitiosus* geschaffen, der von innen heraus niemals durchbrochen, vielmehr umgekehrt gewöhnlich als das Muster alles wissenschaftlichen Verfahrens gepriesen wurde. Schopenhauer sah das Nichtige und Illusorische dieser Manier der Spekulation ein und verwarf daher alle Methode, Welt als W. u. V. II. S. 133: „Wollte ein Philosoph damit anfangen, die Methode, nach der er philosophiren will, sich ausdenken; so gliche er einem Dichter, der zuerst sich eine Aesthetik schriebe, um sodann nach dieser zu dichten.“ Dieser Vergleich hat eine Pointe, an welche Schopenhauer nicht gedacht hat: indem die Philosophen wie die Dichter verfahren, gelangten sie zu Resultaten, die mit Recht als Dichtungen bezeichnet werden.

Für die Nothwendigkeit, vor der Lösung der philosophischen Probleme ihre Beschaffenheit genau festzustellen und methodisch zu verfahren, kann ausserdem die Autorität Kant's angeführt werden. In der Schrift *de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* V. 323 (L. 331) wendet er sich mit grossem Nachdruck gegen die Manier, ohne Methode zu philosophiren: „*Methodus antevertit omnem scientiam et quidquid tentatur ante hujus praecepta, probe excussa et firmiter stabilita, temere conceptum et inter vana mentis ludibria rejiciendum videtur*“... *Quoniam methodus hujus scientiae hoc tempore celebrata non sit, nisi qualem Logica omnibus scientiis generaliter praecipit, illa autem, quae singulari Metaphysicae ingenio sit accommodata, plane ignoretur, mirum non est quod hujus indaginis studiosi saxum suum Sisyphum volvendo in aevum vix aliquid adhucdum profecisse videantur.*“

Die Nothwendigkeit, mit der Feststellung von Aufgabe und Methode zu beginnen, nehmen wir als hinlänglich erwiesen an. Auf die Schwierigkeiten, welche sich Dem in sachlicher Beziehung

entgegenstellen, haben wir bereits hingewiesen; im Verlauf der Geschichte der Philosophie sind sie durch die oben dargelegte Manier fast in's Unüberwindliche gesteigert worden, soweit es sich darum handelt, allgemeine Ueberzeugung zu bewirken, welche wir für die wissenschaftliche Behandlung der philosophischen Probleme für unentbehrlich erachten.

Von dieser allgemeinen Ueberzeugung ist aber die Philosophie soweit als möglich entfernt, da die verschiedenen Systeme von ihren Resultaten aus die verschiedensten Bestimmungen über Aufgabe und Methode aufgestellt haben. Diese im Einzelnen zu widerlegen, würde eine endlose Arbeit erfordern, und wenig fruchten, da immer wieder neue willkürliche Bestimmungen auftauchen können. Es muss daher ein Mittel gefunden werden, um die subjektive Willkür im Ganzen zu beseitigen.

Wenn der sichere Gang der Wissenschaft einzig und allein durch die Continuität des wissenschaftlichen Bewusstseins ermöglicht wird, indem dasselbe verhütet, dass die Wissenschaft in jedem Kopfe neu ansetzt, so bildet hierzu gleichsam das negative Korrelat die Kenntniss der allgemein menschlichen, aus psychologischer Nothwendigkeit entsprungenen Irrthümer. Denn durch die abstrakte Erkenntniss der begangenen Fehler wird das Subjekt befähigt, dieselben in concreto zu vermeiden; so wird die psychologische Nothwendigkeit der Naturanlage unschädlich gemacht und die für die Anforderungen des wissenschaftlichen Denkens unentbehrliche Freiheit von störenden Einflüssen geschaffen.

Für unsern speciellen Zweck würde es sich also zunächst darum handeln, einer „objektiv“ nothwendigen, sachlichen Bestimmung der Aufgabe und Methode der Philosophie die Bahn zu ebnen durch Beseitigung der ihr entgegenstehenden Hindernisse, d. h. der willkürlichen Dogmen über jene beiden Punkte. Nun sind aber diese, wie bereits gesagt, von dem Ganzen der philosophischen materialen Erkenntniss bisher in einer solchen Abhängigkeit erhalten worden,

dass eine getrennte Betrachtung ohne den Zusammenhang mit der gesamten theoretischen Philosophie überhaupt ihr Ziel nothwendig verfehlen müsste. Es bleibt daher nichts Anderes übrig, als der Versuch, durch eine genetisch-kritische Betrachtung des Entwicklungsganges der Spekulation eine Auflösung ihres *circulus vitiosus* zu ermöglichen, indem nachgewiesen wird, wie die unmethodisch gewonnenen Resultate rückwärts eine sachliche Feststellung der Aufgabe und Methode verhindern mussten, und andererseits wieder, wie der Druck der willkürlich bestimmten Aufgabe und Methode das Ergebniss der Spekulation beeinträchtigen musste. Indem der Verfasser diesen Versuch wagt, ist er sich wohl bewusst, dass die Kräfte eines Einzelnen demselben nicht gewachsen sind, hofft aber, Nachfolger auf diesem Gebiete der Kritik zu finden.

Wie die Nothwendigkeit erkenntnistheoretischer Untersuchungen, so hat sich auch das Bedürfniss einer kritischen Behandlung der Geschichte der Philosophie gelegentlich aufgedrängt, am häufigsten freilich in der meist unzulänglichen und unfruchtbaren Auseinandersetzung des später Philosophirenden vom Standpunkte seines Systems mit seinen Vorgängern, seltner auf Grund allgemeiner psychologischer Principien, z. B. bei Baco, Locke, Hume. Einzelne höchst beachtenswerthe Aeusserungen finden sich bei Kant. Hegels kritische Betrachtungen in der Phänomenologie und in den Vorlesungen über Geschichte der Philosophie sind meist unbrauchbar wegen ihrer Tendenz, die gesamte Entwicklung der Philosophie nach dem absoluten Wissen hin gravitiren zu lassen. Hierdurch hat Hegel und seine Schule trotz ihrer grossen Verdienste gerade um die Geschichte der Philosophie dieselbe mit vielen Irrthümern angefüllt. Das Hegel'sche Princip, welches eine Selbstentwicklung der Philosophie nach einem bestimmten Ziele annimmt, braucht man gegenwärtig nicht abzuweisen, da die Geschichte der Philosophie selbst für seine Widerlegung genügend gesorgt hat. Man müsste denn etwa aus dem vorliegenden Resultat eine prästabilierte Disharmonie

als treibendes Moment abstrahiren; freilich kann auch diese mit psychologischen Gründen einfacher und besser erklärt werden.

Herbart's Kritik der „Metaphysik als historische Thatsache betrachtet“ III. 72 ff. und Einleitung in die Philosophie, ist im Folgenden öfters berücksichtigt, ohne dass an jeder einzelnen Stelle, wo dies geschehen, ausdrücklich auf sie verwiesen wäre.

Von besonderer Bedeutung für den kritisch-empirischen Standpunkt ist die Gesamtaufassung des Entwicklungsganges des menschlichen Denkens, welche August Comte zu begründen versucht hat. Durch Abstraktion aus den vorhandenen Produkten der theologischen und philosophischen Spekulation, wie der empirischen Forschung glaubte er sich berechtigt, das folgende „grosse Gesetz“ aufzustellen: Die denkende Betrachtung der Dinge zeigt drei verschiedene Stufen der Entwicklung: „trois états théoriques différents: l'état théologique ou fictif; l'état métaphysique ou abstrait; l'état scientifique ou positif“ (Cours de philosophie positive I. 8.). Im ersten Stadium kennt der Mensch nur sich selbst und stellt daher sich überall als type universel auf; die gesammte Natur fasst er nach Analogie dieses Typus auf und begreift alle Erscheinungen nach Massgabe seiner eignen Handlungen (assimiler les phénomènes à ses propres actes). Die Einbildung (illusion) herrscht durchaus über die Beobachtung und nimmt die „illusorischsten“ Erklärungen als unumstösslich gewiss an, da überhaupt das Vertrauen in das Wissen auf der untersten Stufe am stärksten ist. Diese ist der nothwendige Ausgangspunkt aller Forschung (a. a. O. I. 8. 9. IV 467—475).

Das zweite, metaphysische oder abstrakte Stadium verhält sich principiell dem ersten gleich, ist nur eine kritische Modifikation desselben, insofern es seine Personen zu abstrakten Begriffen und Entitäten umbildet. Indem es die Produkte des ersten Stadiums durch seine Kritik als illusorisch erweist, an ihre Stelle aber nur Resultate zu setzen hat, welche unter die nämliche Kritik fallen, wird es

der vorübergehende Durchgangspunkt, welcher das dritte Stadium herbeiführt. Dieses ist der definitive Abschluss, die Herrschaft der positiven Wissenschaft, die Wahrheit, welche die Irrthümer der beiden ersten Phasen überwunden hat.

Diese Theorie hat unter französischen und englischen Denkern viele Anhänger gefunden. Frühzeitig erklärte sich entschieden für sie John Stuart Mill in seinem „System der induktiven Logik (Deutsch von J. Schiel)“ I. Aufl. II. 555: „Diese Generalisation scheint mir jenen hohen Grad von wissenschaftlicher Evidenz zu besitzen, der aus dem Zusammenwirken der Indikationen der Geschichte und der aus der Beschaffenheit des menschlichen Geistes abgeleiteten Wahrscheinlichkeiten hervorgeht. Auch könnte man sich nicht leicht nach der blossen Aussage, der blossen Enunciation eines solchen Satzes eine Vorstellung machen, welche Fluth von Licht er auf den ganzen Gang der Geschichte ergiesst, wenn man seinen Consequenzen nachgeht, indem man mit jedem der drei Zustände des menschlichen Geistes, welche er unterscheidet, und mit einer jeden successiven Modifikation dieser drei Zustände den korrelativen Zustand der andern socialen Erscheinungen verbindet.“

In etwas modificirter und konkreter Fassung hat Dubois-Reymond den Comte'schen Grundgedanken ausgesprochen in der Rede vor der Königlichen Akademie der Wissenschaften am 30. Januar 1868: „Es scheint ein Gesetz in der geistigen Entwicklung der Völker zu sein, welches sich mehr oder minder an Hellas, Rom, Italien, England, Frankreich und Deutschland bewährt, dass ein Volk zuerst seine Dichter, dann seine Philosophen und zuletzt seine Naturforscher erzeugt.“

Comte selbst versichert a. a. O. IV. 501, seit den 17 Jahren der Entdeckung seines Gesetzes keinen ernstlichen Einwand gegen dasselbe vernommen zu haben, ausser etwa den, dass alle drei Stufen der Entwicklung gleichzeitig vorkämen. So einfach und sicher ist denn aber die Sache doch nicht. Die Stärke der Comte'schen

Theorie liegt entschieden in der Kritik der ersten Periode; hier ist die Richtigkeit seiner Auffassung zu einleuchtend, als dass ernstliche Einwürfe vom Standpunkt der Wissenschaft dagegen erhoben werden könnten. Auch der Gewinn, den dieser Theil des Gesetzes bringt, liegt am Tage: es folgt daraus, dass den Ideen und Produkten der ersten Periode wissenschaftliche Bedeutung nicht zukommt, weshalb sie von der Wissenschaft einfach zu ignoriren sind; ein Gedanke, der sich so sehr aufdrängt, dass ihn bereits der erste Begründer wissenschaftlicher Forschung mit der vollsten Klarheit und Entschiedenheit ausgesprochen hat. Aristoteles sagt *Metaphysik* III. 4, 17 (Uebersetzung von Schwegler): „Es ist nicht der Mühe werth, sich ernstlich mit Solchen zu beschäftigen, die noch in mythischer Form philosophirt haben.“

Hinsichtlich der zweiten Periode dagegen erscheint das Comte'sche Gesetz theilweise durch die Thatsachen widerlegt. Wenn Comte eine genauere Kenntniss der Geschichte der Philosophie besessen hätte, als die war, zu der ihn seine principielle Geringschätzung der Spekulation kommen liess (er versichert mit einer gewissen Selbstgefälligkeit, dass er weder Kant noch Hegel gelesen habe), so würden ihn verschiedene Erscheinungen in jenem Gebiete verhindert haben, sein nur theilweise begründetes Urtheil zu generalisiren. Denn weder die erste Periode der griechischen Philosophie bis Anaxagoras, noch in der neuern Zeit z. B. das System Herbart's haben die Kennzeichen, welche Comte als charakteristisch für das zweite Stadium angiebt.

Die dritte Periode endlich ist nicht so ganz frei von den Fehlern der zwei ersten; nur hat es sie erkannt und wird sie dadurch allmählich überwinden.

Die psychologische Begründung des Gesetzes, welches Comte für seine erste und zweite Periode aus den vorliegenden Resultaten der theologisch-metaphysischen Spekulation abstrahirte, haben wir ohne Rücksicht auf die Geschichte des speciell philosophischen

Denkens zu geben versucht, indem wir als die ursprüngliche und einzige Aeussierung des natürlichen Denkens die Analogie nachwiesen (Bd. I. Cap. XI). Diese erscheint in den Anfängen der Speculation absolut durchgeführt, indem der Mensch sein ganzes Sein und Wesen mit allen seinen Accidenzien in die Natur der Dinge überträgt; und zwar geschieht dies mit psychologischer Nothwendigkeit und darum auch Allgemeinheit, d. h. mit Uebereinstimmung aller Subjekte von gleicher Organisation. Dies dauert so lange, als die Beobachtung und Erfahrung die Gebilde des psychischen Mechanismus noch nicht als irrthümlich erkennen lässt. Sobald dies geschieht, ist die psychologische Nothwendigkeit principiell durchbrochen; indessen übt sie im Einzelnen immer noch grossen Einfluss auf die Auffassung der Dinge und ihres Zusammenhanges aus, daher sie in der zweiten Periode ein entschiedenes Uebergewicht behauptet, während die „positive Forschung“ unablässig bemüht ist, sich gänzlich von ihr zu befreien.

Cap. II.

Die vorplatonische Philosophie.

„Die philosophischen Bemühungen des Alterthums haben das Anziehende, ausführlich die Bewegungen, Kämpfe und Irrthümer der Gedanken darzustellen, in welche jeder Einzelne noch jetzt im Laufe seiner Entwicklung verfällt.“ (Lotze, Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen S. 495).

Diese Bewegungen, Kämpfe und Irrthümer stellen sie mit antiker Naivität ohne absichtliche Verhüllung offen zur Schau; deshalb sind sie für den Zweck, jeden Einzelnen im Laufe seiner Entwicklung davor zu bewahren, ganz besonders geeignet. Eine ausführliche Untersuchung der treibenden psychologischen Momente der

alten Philosophie ist daher um so mehr geboten, als sie auf die Gesamtentwicklung der modernen Spekulation entscheidenden Einfluss gewonnen hat und in den meisten Hauptpunkten noch behauptet.

Die älteste Philosophie enthält keinerlei Bestimmungen über Aufgabe und Methode; dafür sind ihre Lehren so einfach und durchsichtig, dass man ohne zu grosse Gefahr des Irrthums die psychologische Nothwendigkeit, welche in beiden Richtungen geherrscht hat, näher bestimmen kann. Der „natürliche Hang des Menschen zum Grossen und seine Verachtung gegen das Kleine“, zeigt sich hier unverhüllt; die Einzel- forschung fehlt gänzlich, die Spekulation richtet sich sofort auf das Weltganze. Es sind daher die beiden „obersten Fragen aller Philosophie“ (vgl. Liebmann, Kant und die Epigonen S. 59) „Was ist das?“ und „Woher kommt das?“, auf welche das Interesse der ersten Denker sich beschränkt, also die Fragen nach dem Sein und Werden der Dinge. Wie in der Geschichte der Philosophie überhaupt, so kommen auch sogleich in ihren Anfängen diese beiden Fragen nicht zu gleicher Geltung.

Seit Schleiermachers Hinweis auf die principielle Verschiedenheit der Spekulation innerhalb der Jonischen Schule pflegt man zwei Entwicklungsreihen derselben anzunehmen und die zweite mit Heraklit beginnen zu lassen. Der Unterschied beider springt sofort in die Augen: in der ersten Hälfte überwiegt die Betrachtung des Seins, die zweite beginnt sofort mit einem System des absoluten Werdens. Diesen Gegensatz formulirt Zeller dahin („die Philosophie der Griechen“ I. 163): „Beide Theile reden vom Sein und vom Werden, aber bei den einen erscheinen die Bestimmungen über das Werden nur als eine Folge ihrer Ansicht über das Sein, bei den andern die Bestimmungen über das Sein nur als eine Voraussetzung für ihre Ansicht über das Werden.“ So beginnt sofort in den ersten Anfängen der Spekulation die Vermischung zweier grundverschiedener, entgegengesetzter Kategorien, welche seitdem

in der Geschichte der Philosophie bis auf die neueste Zeit anzutreffen ist. Es war daher durchaus am Platze, dass der üblichen Verwechselung gegenüber Lotze in seinem neuesten Werke (a. a. O. S. 500) eine scharfe Unterscheidung des Seins und Werdens oder Geschehens aufstellt: „aus Sein lässt sich nie ein Geschehen machen, und die Wirklichkeit, welche den Dingen zukommt, nämlich 'zu sein, gebührt nie den Ereignissen; diese sind nie, aber sie geschehen.“ Ausser diesem Unterschiede, der das Verhältniss des Seins zum Geschehen betrifft, haben sie eine durchaus verschiedene Beziehung zum Intellekte und Willen des Subjektes, weshalb sich die grössten Verschiedenheiten der gesammten Weltanschauung ergeben, je nachdem das Sein oder das Geschehen in den Vordergrund der Betrachtung tritt.

Das Sein der Dinge, wie es, abgesehen von allen erkenntniss-theoretischen und metaphysischen Ansichten und Theorien, als Objekt der unmittelbaren, sinnlichen Wahrnehmung zunächst erscheint, führt die „objektive“ Nothwendigkeit und darum die subjektive Allgemeinheit für die Erkenntniss mit sich, weshalb über dieses Sein der Dinge im Grunde kein Streit zwischen gleich organisirten, d. h. mit gleichen Sinnen begabten Subjekten möglich ist. Denn im Falle einer verschiedenen Meinung bietet das ausser den Subjekten befindliche „Ding an sich“ ein Korrektiv des Irrthums, welches die letzte Instanz aller Erkenntniss überhaupt bildet. Diese objektive Nothwendigkeit spottet aller Bemühungen des Subjekts, sich ihr zu entziehen, ebenso trotz sie in den meisten Fällen seinem Willen.

Das Sein der Dinge ist nicht Gegenstand von Furcht und Hoffnung, denn der Wille ist stets auf Veränderung, also auf Werden und Geschehen gerichtet.

Diese beiden Momente sind es, welche stets die grösste Einigkeit über das beharrlich erscheinende Sein der Dinge bewirken, dessen Aufnahme in das Subjekt im gewöhnlichen, nicht philosophischen Sprachgebrauch, Wissen genannt wird.

Ganz anders verhält es sich in beiden Beziehungen mit dem Werden, der Veränderung. Zunächst zwar wird auch dies sinnlich wahrgenommen, soweit es als fertiges Resultat erscheint; der Akt oder Prozess des Werdens und der Veränderung aber entzieht sich gewöhnlich der unmittelbaren Wahrnehmung und wird deshalb der nächste Gegenstand einer Spekulation, welche nicht mehr durch objektive Nothwendigkeit gebunden ist. Zugleich richtet sich das praktische Interesse, der Wille auf das Werden und sucht, soweit ihm dies möglich ist, es seinen Zwecken entsprechend zu gestalten.

Dieses Beispiel des Willens wirkt nun in dieser Richtung auch auf das Denken, und da die objektive Nöthigung zum Theil wegfällt, so herrscht im Gebiete des Werdens oder Geschehens die individuelle Anlage, die willkürliche Spekulation.

Die modernen Sprachen unterscheiden die Aufnahme des Werdens und der Veränderung von der Aufnahme des als beharrliches Sein Erscheinenden in das Subjekt; während das Letztere überall Objekt des Wissens ist, haben die Neueren für das Erfassen des Erstern die Bezeichnungen Erklären, Einsehen, Verstehen, Begreifen. Wenn nun auch in der neuern Philosophie die Verwechslung des Seins und Geschehens, Wissens und Erklärens fortdauernd die folgenschwersten Irrthümer veranlasst hat, so kann es nicht befremden, dass die griechischen Denker, welchen für Beides nur die Bezeichnung „Wissen“ zu Gebote stand, das gemeinsame Wort nach antiker Weise für eine Gemeinsamkeit der Sache selbst ansehen. Hierdurch aber ist es geschehen, dass Bestimmungen, die nur im Gebiete der Erklärung einen Sinn haben, unrechtmässiger Weise auf das Wissen übertragen wurden und hier die grösste Verwirrung angestiftet haben, wie dies später im Einzelnen gezeigt werden soll. —

In der ersten Hälfte der Ionischen Philosophie überwiegt entschieden die Betrachtung des Seins, wie dies durch den Gang der Entwicklung des menschlichen Denkens im Allgemeinen begreiflich ist; „die natürliche und erste Betrachtung der Natur fasst das, was

wir sehen, überhaupt sinnlich wahrnehmen, als Dinge auf, welche ausser uns und unabhängig von uns sind und feststehen. Eine einigermaßen geschärfte Beobachtung erkennt sodann, dass des Bleibenden, Feststehenden, Beharrenden viel weniger in der Natur ist, als man anfangs glaubte, dass Veränderung, Wechsel, Uebergehen des einen in ein anderes bei weitem häufiger ist, ja dass selbst das Veränderungen erleidet, an dessen Beharren sonst Niemand zweifelt.“ (O. Flügel in der Zeitschrift für exakte Phil. Bd. X. 4. Heft S. 35).

Ueber den primitiven Standpunkt, welcher nur beharrliches Sein kennt, sind nun zwar schon die ersten Philosophen principiell hinausgekommen, aber die Nachwirkungen desselben auf ihre Auffassung der erscheinenden Dinge sind unverkennbar. Zunächst macht sich bei ihnen von den oben genannten beiden Grundfragen nur die erstere geltend: „Was ist das?“, wie aus ihren Antworten auf dieselbe deutlich hervorgeht. In Verbindung mit der Richtung auf das Ganze gestaltet sich diese Frage eigentlich um zu der: „Was ist Alles?“ „Was ist das Ganze?“ Denn der blinde Wissenstrieb verlangt absolute Befriedigung. Da nun der gegenwärtige Zustand der Dinge, welcher Einzelnes bietet, die befriedigende Antwort nicht ermöglicht, so erklärt man ihn sofort als vorübergehend, als hervorgegangen und zurückgehend in einen festen, ewigen Zustand, in welchem Alles Eins ist. Daher die Lehren von einem Urstoff, aus welchem Alles sich entwickelt hat und in welchen Alles sich wieder auflöst. Dass dieser Urstoff nach sinnlich erscheinenden, möglichst bekannten Elementen konstruiert wurde, ist natürlich.

So hat sich der blinde Wissenstrieb die absolute Einheit geschaffen, auf welche er Alles zurückführen kann; damit weiss er Alles und hat zugleich ein Mittel, Alles Einzelne zu erklären. Die vorwiegende Beschäftigung mit dem Ganzen führt dazu, dass dieses dem Subjekt allmählich das Geläufigste und Bekannteste wird und zum Begreifen des Einzelnen dienen kann. Demnach herrscht

in der ersten Periode der griechischen Philosophie zunächst unumschränkt die principielle Erklärung des Einzelnen aus dem Ganzen, und zwar in der naiv-sinnlichen Weise, dass das Einzelne als ursprünglich im Ganzen enthalten und aus ihm hervorgehend, sich abtrennend gedacht wird. Der Prozess des Werdens als solcher, der abstrakte Begriff der Veränderung wird überhaupt nicht zum Gegenstande der Untersuchung gemacht; um den Unterschied zwischen dem ewigen Sein und dem zeitlichen Gewordensein auszudrücken, braucht Anaximander die Bezeichnungen *ἀρχή* und *ἐξ ἀρχῆς*. Mit dieser primitiven Auffassung des Geschehens, welche eigentlich nur das konkret erscheinende Resultat desselben kennt, steht eine in der ersten Periode der griechischen Philosophie allein vorhandene Eigenthümlichkeit derselben in engem Zusammenhang: das gänzliche Fehlen der ausdrücklichen Bezeichnung von Ursache und Wirkung. Nach der üblichen Annahme führt jede Veränderung unmittelbar die Anwendung der Causalität mit sich; wir haben bereits Bd. I. S. 292 darauf hingewiesen, dass von dieser Regel die tägliche Erfahrung sehr erhebliche Ausnahmen aufweist. Eine Veränderung, welche oft wahrgenommen wird, oder mit einer gewissen Regelmässigkeit eintritt, gehört mit in das Bereich des Bekannten, Gewohnten, und giebt deshalb zum Nachdenken oder zu Erklärungsversuchen ebensowenig Veranlassung wie das als dauernd angenommene Sein der Dinge. Nur das Neue, Ungewohnte regt zum Denken überhaupt an, führt zu der Frage: „Was ist das?“ oder, wofern es als ein erst Entstandenes erscheint, zur Frage: „Woher kommt das?“ Wie nun die älteste Spekulation nur das konkrete Ergebniss des Aktes der Veränderung, nicht diese selbst als abstrakten Begriff kennt, so fehlt ihr auch durchaus die Kategorie, welche uns zum Begreifen der Veränderung so geläufig ist, die Causalität in abstracto. In den Fragmenten der vorsokratischen Philosophen findet sich das Wort *αἰτία* nur da, wo es von spätern Commentatoren in indirekter Rede ihnen beigelegt wird. Dies wird begreiflich durch

das Ueberwiegen der sinnlichen, nur auf das Konkrete gerichteten Wahrnehmung, und des Einflusses, welchen diese auf das Denken übt. Da die Ursache nicht unmittelbar wahrgenommen wird, so tritt sie in den Anfängen des Denkens zunächst nicht auf, oder wird da, wo eine abstrakt ursächliche Auffassung statthaben müsste, anthropomorphistisch modificirt. Hingegen muss es zunächst befremdlich erscheinen, dass die Causalität in einer der modernen Fassung wenigstens ähnlichen Gestalt auch da noch nicht angetroffen wird, wo bereits der Prozess des Werdens, das Geschehen als solches, in den Vordergrund der Spekulation tritt. Dies geschieht bei Heraklit.

Die Geschichte der Philosophie wie die der Wissenschaften überhaupt bietet sehr häufig, ja als Regel die bemerkenswerthe Erscheinung, dass der Urheber einer neuen Auffassung, sei es einzelner Verhältnisse, sei es des Weltganzen und seines Zusammenhanges, sein neues, ihm zunächst allein angehörendes Princip nicht auf die Gesamtheit der Erscheinungen ohne Ausnahme anwendet, sondern dieselben zumeist noch im Sinn und Geist seiner Vorgänger zu erklären sucht. So hat Heraklit mit der Weltanschauung der ersten Hälfte der Jonischen Schule principiell vollständig gebrochen und kehrt überall den schärfsten Gegensatz zu ihr hervor; er ist vom Wechsel und von der Wandelbarkeit aller Dinge so durchdrungen, dass er überhaupt kein festes Sein mehr gelten lässt, sondern Alles in einen beständigen Fluss auflöst.

Danach sollte man erwarten, dass seine Spekulation sich gleichfalls in ganz andern Bahnen als die seiner Vorgänger bewegen würde. Dennoch verharret er im Ganzen in derselben Erklärungsweise wie jene; sein Fortschritt besteht darin, dass, wie jene für das Sein, er nun für das Sein und Werden je ein Princip aufstellt. Wenn die Früheren, von der überwiegenden Betrachtung des Seins getrieben, ihren Wissenstrieb nur dadurch befriedigen zu können glaubten, dass sie ein einheitliches, unwandelbares Sein als Anfang

und Ende aller Dinge setzten, so ist dies psychologisch leicht erklärlich. Wenn aber Heraklit seine Aufmerksamkeit vorzugsweise dem Geschehen, der Veränderung zuwendet und kein festes Sein mehr anerkennt, und trotzdem wie seine Vorgänger einen Urstoff annimmt, neben welchem er dann nach Analogie der üblichen Erklärungsweise ein neues Princip für seine veränderte Auffassung einschiebt, so begreift sich dies nur aus der Gewohnheit, deren Macht Heraklit nachgab, indem er sogar für die Veränderung, nicht ein Gesetz, sondern ein festes Princip suchte, aus welchem, wie aus dem Urstoff die konkreten Dinge, so nun die abstrakte Veränderung hervorgehen sollte.

„Wenn man nach dem Princip Heraklits fragt, so kommt man in Verlegenheit, ob man antworten soll, es ist das Feuer, oder es ist das Gesetz der ewigen und rückläufigen Bewegung. Nun kann man das zwar vereinigen. Denn je nachdem man dieser Frage einen doppelten Sinn giebt, wird man sich auch über die doppelte Antwort nicht wundern dürfen“ (Schuster, Heraklit von Ephesus S. 93). Schuster hält es nicht für zweifelhaft, dass Heraklit überall eine bestimmende Bewegung nachweisen wollte. Daher hält Schuster diejenigen Heraklitischen Sätze, in welchen vom Feuer die Rede ist, nicht für geeignet, den Centralpunkt der Lehren Heraklits zu bilden, und weil er sie nicht dualistisch unvermittelt neben die Sätze von der Bewegung stellen will, „so bleibt nichts anderes übrig, als sie in eine dienstbare Stellung zu verweisen.“

Wenn wir uns gestatten dürfen, von dem scharfsinnigen Wiederhersteller und Ordner der Fragmente und dem gründlichen Kenner der Lehren Heraklits einmal abzuweichen, so möchten wir behaupten, dass allerdings es natürlicher erscheint, wenn man die Lehren des Ephesiers über das Feuer und die über die Bewegung „dualistisch unvermittelt“ nebeneinander stellt. Es steht dem, wie aus Schusters eigenen Worten hervorgeht, zunächst nichts entgegen, sodann wird es sowohl durch die Beziehungen Heraklits

zu seinen Vorgängern, wie durch das Beispiel seiner Nachfolger empfohlen. Denn von nun an treten die doppelten Principien, eins zur Erklärung des Seins, das andere zur Erklärung des Werdens häufiger auf. Gerade die vollständige Inkommensurabilität der zusammengestellten Principien macht es eigentlich unmöglich, eins aus dem andern abzuleiten, oder auch nur eins dem andern überzuordnen, was erst später durch die willkürlichen Konstruktionen des Plato und Aristoteles geschieht.

Heraklit erklärt das Sein und Werden ganz im Geiste seiner Vorgänger durch Ein objektives, aus der Betrachtung der erscheinenden Dinge entnommenes Princip. Diesen Standpunkt verlassen einige seiner Nachfolger, welche mit ihm sonst in der Annahme des Seins und Werdens übereinstimmen. Die fortschreitende Beobachtung des Einzelnen durchbricht allmählich den ursprünglichen Monismus, da er sich mit den Thatsachen nicht wohl zusammenreimen lässt. So tritt bald der Pluralismus auf bei Empedokles, Anaxagoras, Demokrit, während eine Reaktion gegen die Heraklitische Lehre vom absoluten Werden sich geltend macht bei den Eleaten, welche das Problem dadurch aus der Welt zu schaffen suchten, dass sie es leugneten (Herbart). Dies interessirt uns hier nicht, da wir später Gelegenheit haben werden, darauf zurückzukommen. Dagegen ist es für unsern Zweck von Bedeutung, die allmähliche Heranziehung menschlicher Analogieen zur Erklärung des Werdens und Geschehens näher zu betrachten.

Die bekannte Behauptung des Aristoteles, dass Anaxagoras „wie ein Bewusster erscheine im Vergleich mit den bedachtlos redenden Frühern“, hat oft dazu verführt, die Spekulation des Klazomeniers in einem ganz andern Lichte erscheinen zu lassen, als seine uns überlieferten Aeusserungen gestatten. Diese zeigen vielmehr Anaxagoras im Allgemeinen mit seinen Vorgängern durchaus in Uebereinstimmung und weisen nur in einem einzigen Punkte

eine allerdings durch ihre spätere Ausbildung höchst wichtige Abweichung auf.

Diese ist die bekannte Einführung des *νοῦς* in die Philosophie, zu welcher, wie es den Anschein hat, Anaxagoras durch seine optimistische Weltanschauung veranlasst worden ist.

Die älteren Denker seit Anaximander waren in Bezug auf die menschliche Existenz entschieden pessimistisch gesinnt (siehe Schneidewin, „Ueber die Keime erkenntnisstheoretischer und ethischer Philosopheme bei den Vorsokratikern“. Phil. Monatshefte II. 256 ff.) und nach menschlicher Art übertrugen sie dies auf das Weltganze wenigstens insoweit, dass sie weder Gutes, noch Schönes, noch Zweckmässiges im Weltlaufe entdeckten. Dies hat Aristoteles nicht genügend berücksichtigt, wenn er sagt (Metaph. I.3, 21.): „Auch die genannten (materiellen) Principien erwiesen sich als unzureichend, die Natur des Seienden vollständig zu erklären. Man forschte daher wiederum, wie gesagt, von der Wahrheit selbst weiter getrieben, nach dem jetzt folgenden Princip. Dass nämlich die Dinge gut und schön sind, und gut und schön werden, daran kann natürlich — und auch jene Männer können das nicht geglaubt haben — das Feuer, die Erde oder etwas Anderes dergleichen nicht Schuld sein: ebenso wenig ging es an, dem Ungefähr und dem Zufall etwas so Wichtiges anheimzustellen“. Im Allgemeinen weiss und lehrt Aristoteles ausdrücklich, dass der Erkenntniss des „Warum“ (*διότι*) die Kenntniss des „Was“ (*ὅτι*) vorangehen müsse“ (Eucken, die Methode der Aristotelischen Forschung. S. 6.), bei der Kritik der Jonischen Denker aber hat er diesen methodologischen Grundsatz völlig ausser Acht gelassen. Denn es ist klar, dass dieselben keine Ursache (kein *διότι*) des Schönen und Guten zu suchen brauchten, weil sie die Thatfrage (das *ὅτι*) einfach in entgegengesetztem Sinne beantworteten. Anaxagoras aber hatte im Gegensatz zu diesen eine andere Auffassung des vorliegenden Thatbestandes; ob aus ursprünglicher und unverwüstlich heiterer Gemüthsart (Frag-

menta philos. Graecor. ed. Mullach I, 243: „Quin etiam, si fides Valerio Maximo, quum e diutina peregrinatione patriam repetisset possessionesque desertas vidisset: Non essem, inquit, ego salvus, nisi istae periissent.“), oder in Folge des Aufschwungs der politischen Verhältnisse Griechenlands, oder aus beiden Ursachen zusammen, können wir nur vermuthen. Keinesfalls hatte er über diese schwierigste aller Fragen das nöthige Material gesammelt, um zu einer methodisch-rationellen Beantwortung derselben zu gelangen. So steht nur seine individuelle Ansicht der seiner Vorgänger gegenüber, und der zufällige Umstand, dass seine optimistische Anschauung mit der des Aristoteles harmonirt, kann uns nicht veranlassen, mit dem Letztern die älteren Denker als „bedachtlos Redende“ anzusehen. Für uns ist es nur wesentlich, zu konstatiren, dass aus jener Auffassung des Anaxagoras sich diejenige Anschauungsweise des Weltlaufs entwickelt hat, welche seitdem nicht nur die griechische, sondern auch die spätere Philosophie, wenige vereinzelte Ausnahmen abgerechnet, vollständig beherrscht hat.

Im Uebrigen ist, wie schon oben gesagt, die Spekulation des Anaxagoras von der seiner Vorgänger nicht so erheblich verschieden. Wenn es richtig ist, was Dühring als Vermuthung ausspricht (Krit. Gesch. d. Phil. S. 50.), dass Anaxagoras, wiewohl an Jahren älter als Empedokles, doch, sofern man überhaupt ein Abhängigkeitsverhältniss zwischen beiden annehmen wolle, von Empedokles gelernt habe, so würde sich das Verhältniss beider etwa so stellen, wie in der neuesten Philosophie das von Hegel und Schopenhauer, freilich mit dem Unterschiede, dass Anaxagoras der Liebe und dem Hass (= Willen) des Empedokles den *νοῦς* entgegensetzte, während Schopenhauer's Wille späteren Ursprungs ist als die Hegel'sche Vernunft. Wie nun gegenwärtig die kritische Betrachtungsweise der Philosopheme einen principiellen Unterschied zwischen Hegel's und Schopenhauer's Spekulation nicht mehr statuirt, sondern in ihnen nur Gegensätze innerhalb derselben Richtung er-

blickt, so darf man wohl dasselbe von dem analogen Verhältniss zwischen Empedokles und Anaxagoras behaupten, womit schon die Sokratisch-Platonische Kritik desselben im *Phaedon* im Ganzen übereinkommt. (Vgl. die gründliche Erörterung bei Zeller a. a. O. I. 792 ff. und die von ihm ib. 812 Anm. citirte Stelle des Aristoteles. *Met.* XIV, 4. 1091. b. 10, wo Empedokles und Anaxagoras zusammen genannt werden.)

Auch von einer anderen Seite her können wir uns die Einführung des *νοῦς* als Ursache des *ὁρθῶς* und *καλῶς ἔχειν* des Weltganzen verständlich machen. Nach griechischer Anschauungsweise war die *Ἀνάγκη*, *Δίκη*, *Εἰμαρμένη* eine dem Menschen feindlich gesinnte Macht: denn sie fügt sich nicht dem Willen des Menschen. Zeugnisse für diese Auffassung geben noch Plato und Aristoteles, der erstere, indem er die *Ἀνάγκη*, welche der Verwirklichung der Idee des Guten hindernd entgegensteht, vom *νοῦς* überredet und auf diese Weise unschädlich gemacht werden lässt (*Timaeus* 48. A.), der letztere in seinen Untersuchungen über den Begriff des *ἀναγκαῖον* und der *ἀνάγκη*, wo er die Nothwendigkeit, vielleicht mit Hinblick auf Plato, unerbittlich (*ἀμετάπειστον*) nennt, a. a. O. V. 5, 4. Von der *ἀνάγκη* konnte ein Grieche also in keinem Falle etwas Gutes erwarten, weshalb ein Optimist, wie Anaxagoras, nothwendig dazu gedrängt wurde, für das ihm feststehende Gute und Schöne in der Weltbildung ein besonderes Princip anzunehmen. Nach bekannter Weise unterliess er anzugeben, wie er sich das Verhältniss seines allmächtigen *νοῦς* zur *ἀνάγκη* dachte; denn die subjektive unerschütterliche Gewissheit, mit welcher von den Anfängen der Spekulation bis auf die Gegenwart jedes neue Princip aufgetreten ist; lässt es in der Regel zu einer specielleren Untersuchung über seine Berechtigung nicht kommen.

Wenn nun Anaxagoras über die bisherige Philosophie einen Schritt hinausgethan hatte, so zeigt doch die Art, wie er sein neues Princip handhabte, dass er principiell den Frühern viel näher steht,