

GESCHICHTE
DER
NEUEREN PHILOSOPHIE

VON NIKOLAUS VON KUES BIS ZUR GEGENWART

IM GRUNDRISS DARGESTELLT

VON

DR. RICHARD FALCKENBERG

ORD. PROFESSOR ZU ERLANGEN

FÜNFTE VERBESSERTE UND ERGÄNZTE AUFLAGE



LEIPZIG
VERLAG VON VEIT & COMP

1905

Das Recht der Herausgabe von Übersetzungen vorbehalten.

Druck von August Pries in Leipzig

DEN HERREN PROFESSOREN

GEH. HOFRAT DR. RUDOLF EUCKEN IN JENA

UND

DR. JOHANNES VOLKELT IN LEIPZIG

IN AUFRICHTIGER VEREHRUNG UND HERZLICHER DANKBARKEIT

GEWIDMET

Vorrede zur ersten Auflage.

Seit dem Erscheinen von Eduard Zellers Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie (1883)¹ ist das Bedürfnis nach einer entsprechend knappen und zu Lehrzwecken verwendbaren Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie noch fühlbarer geworden. Ein Seitenstück zu dem Kompendium des gefeierten Gelehrten, das die Resultate seines hochgeschätzten sechsbändigen Werkes über die Philosophie der Griechen mit schlichter Klarheit zusammenfaßt, geben zu wollen, wäre ein vermessenes Beginnen gewesen; nur nach Seiten praktischer Brauchbarkeit und sorgfältiger Berücksichtigung der Bedürfnisse der Lernenden, über welche wir in regelmäßig an hiesiger Universität abgehaltenen Repetitorien uns genauer zu informieren Gelegenheit hatten, durften wir hoffen, dem Vorbilde nicht allzufern zu bleiben.

Der vorliegende Grundriß soll zur Einführung, zur Repetition und zum Ersatze für Diktate bei akademischen Vorlesungen, desgleichen zur Orientierung für den weiteren Kreis der Gebildeten dienen. Dieser vorwiegend praktische Zweck des Buches gebot Zurückhaltung in der Geltendmachung persönlicher Überzeugungen und Einschränkung der beurteilenden Reflexion zu Gunsten objektiver Darstellung; nur gelegentlich wurde ein kritischer Wink gegeben. Bei den minder bedeutenden Erscheinungen war die *Oratio obliqua* des Referates nicht zu vermeiden; aber wo es irgend anging, haben wir die Philosophen selbst ihre Lehren und Gründe entwickeln lassen, nicht sowohl in wörtlichen Auszügen aus ihren Schriften, als in freier verdichtender Reproduktion der Grundgedanken. Wenn die in der Einleitung und dem Rückblick am Schluß

¹ Sechste Auflage 1901.

ausgesprochene prinzipielle Auffassung von den die Philosophiegeschichte lenkenden Mächten und dem Entwicklungsgange der neueren Philosophie nicht überall an den historischen Tatsachen zur Einzelbewährung gebracht worden ist, so erklärt sich das aus der Rücksichtnahme teils auf den Umfang, teils auf den instruktiven Zweck des Buches. So würde insbesondere der „psychologischen“ Erklärung der Systeme, als der eingänglicheren, aus pädagogischen Gründen ein breiterer Raum gegönnt, als nach unserer Meinung ihrer Bedeutung und Berechtigung entspricht. Mit Auswahl und Ausführlichkeit der Behandlung es jedem recht zu machen, ist unmöglich; möchten es nicht zu viele sein, die sich einen Leitfaden dieser Art ganz anders gedacht hätten. In der Gruppierung der Richtungen und Schulen und der Anordnung des Inhalts der Systeme um jeden Preis von den vorhandenen Darstellungen abzuweichen, lag nicht in unserer Absicht, ebensowenig, die Vorteile ungenutzt zu lassen, welche dem Späterkommenden daraus erwachsen, daß ihm die hervorragenden Leistungen früherer Bearbeiter vorliegen. Insbesondere bekennen wir dankbar die Förderung, welche uns die erneute Beschäftigung mit den einschlägigen Werken von Kuno Fischer, J. Ed. Erdmann, Zeller, Windelband, Überweg-Heinze, Harms, Lange, Franz Vorländer und Pünjer gebracht hat.

Was uns bewog, die vorliegende Arbeit in Angriff zu nehmen, war die Wahrnehmung, daß ein Lehrbuch der Geschichte der neueren Philosophie fehle, das, reichhaltiger, gründlicher und präziser als die kleinen Abrisse von Schwegler und Genossen, etwa die Mitte hielte zwischen der eleganten, jedoch ausführlicheren Darstellung Windelbands und dem soliden, aber mit seiner Spaltung des Textes in Paragraphen und Noten und der Unterbrechung desselben durch seitenlange Aufzählungen von Büchertiteln etwas trockenen Grundriß Überwegs. Während der erstere auf Literaturangaben gänzlich verzichtet, der letztere ihrer, wenigstens für Unterrichtszwecke, gar zu viele bringt und J. B. Meyers Leitfaden (1882) sich überhaupt auf bio- und bibliographische Notizen beschränkt, haben wir, mit möglichster Schonung der fortlaufenden Darstellung, im Text oder in den Anmerkungen außer den Hauptwerken der Philosophen einige von den Schriften über dieselben angeführt. Die leitenden Gesichtspunkte bei der Auswahl der Literatur, daß nur die wertvolleren und die als Lektüre für den Studierenden geeigneten Arbeiten aufzunehmen, außerdem aber die neuesten Erscheinungen tunlichst zu berücksichtigen seien, werden kaum Tadel zu befürchten haben. Daß manche uns unbekannte Schrift der Erwähnung würdig gewesen wäre, soll nicht bestritten werden.

Die auf Anregung der Verlagsbuchhandlung im Anhang beigefügte Erläuterung einer Anzahl philosophischer Termini, welche sich fast ganz auf fremdsprachliche Ausdrücke beschränkt und die Bezeichnungen für die durchgehenden Richtungen bevorzugt, wurde nach Möglichkeit so eingerichtet, daß sie zugleich als Sachregister benutzt werden kann.

Jena, 23. Dezember 1885.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Von den Veränderungen und Zusätzen der neuen Auflage entfällt die Mehrzahl auf das erste und die beiden letzten Kapitel; von der allgemeinen Haltung der Darstellung abzugehen, fand ich keine Veranlassung. Mit aufrichtigem Danke gedenke ich der Anregungen, die mir sowohl die öffentlichen Besprechungen als auch privatim geäußerte Wünsche gewährten. Gelegentlich traf es sich, daß widersprechende Forderungen sich begegneten — so wurde auf der einen Seite Erweiterung, auf der anderen Kürzung der Abschnitte über den deutschen Idealismus, insbesondere über Hegel, befürwortet —; da war ich denn freilich außer stande, beiden zu entsprechen. Unter den Rezensionen war mir die von B. Erdmann im ersten Bande des Archivs für Geschichte der Philosophie, unter den brieflichen Verbesserungsvorschlägen die von H. Heußler von besonderem Werte. Da fremde Augen gewöhnlich schärfer sehen, so wäre es mir sehr willkommen, wenn mein Wunsch, diesen Grundriß immer nützlicher zu gestalten, auch ferner durch Ratschläge aus dem Leserkreise unterstützt würde. Sie werden, falls dem Buche die Gunst der Lehrer und der Lernenden erhalten bleibt, gewissenhaft berücksichtigt werden.

Für diejenigen, welche über zu große Fülle des Stoffes klagen, bemerke ich, daß sich durch Überspringung von Kap. 1, 5 (Abschnitt 1—3), 6, 8, 12, 15 und 16 leicht Abhilfe schaffen läßt.

Erlangen, 11. Juni 1892.

Vorwort zur dritten Auflage.

Die neue Auflage unterscheidet sich von den früheren durch zahlreiche Vermehrungen und Änderungen, die, wie ich hoffe, die Brauchbarkeit des Grundrisses zu erhöhen dienen, wenn ich auch nicht erwarten darf, durch solche nachbessernde Arbeit das Beseitigt zu haben, was etwa in der Grundanlage diesem oder jenem Beurteiler als mangelhaft erscheint. Ich muß daher wünschen, daß dem Buche die freundliche Nachsicht, die ihm bisher gewährt worden, auch ferner erhalten bleibe. Es war mir erfreulich, von der Erweiterung Nutzen ziehen zu dürfen, die der Abschnitt über englische und amerikanische Philosophie im 15. Kapitel in der von Herrn A. C. Armstrong, Professor an der *Wesleyan University* in Middletown (Conn.), veranstalteten englischen Übersetzung des Grundrisses (New York 1893, Henry Holt and Comp.) erfahren hat.

Die Widmung, die ich diesmal beizufügen wage, soll der Ausdruck inniger Dankbarkeit sein für die reiche Förderung, die ich von jenen beiden teuren Lehrern und Freunden empfangen habe. Sie führt mir zu Gemüte, wie groß meine Dankesschuld gegen sie ist und wie klein der Teil, den ich damit abtrage.

Erlangen, 2. Februar 1898.

— — — — —

Vorwort zur vierten und fünften Auflage.

Da die neue Auflage der vorhergehenden schneller gefolgt ist, als die dritte der zweiten, durfte ich mich diesmal im wesentlichen auf die Vornahme von Ergänzungen beschränken. Durch freundliche Ratschläge haben mich namentlich die Herren Grotenfelt in Helsingfors und Armstrong zu Dank verpflichtet. Eine knappe Zusammenfassung der Hauptpunkte des zweiten Teiles bietet mein „*Hilfsbuch zur Geschichte der Philosophie seit Kant*“ (1899). Denen, die mir bei Anfertigung der Register und bei der Korrektur ihre freundliche Hilfe geliehen, insbesondere Herrn Dr. W. Heim, spreche ich auch hier meinen herzlichsten Dank aus.

Oberstdorf, 18. August 1901.

München, 7. Oktober 1904.

R. F.

Inhalt.

Einleitung	Seite 1
----------------------	------------

Erstes Kapitel.

Die Übergangszeit: Von Nikolaus Cusanus bis Descartes	17
1. Nikolaus Cusanus	18
2. Wiedererweckung und Bestreitung der antiken Philosophie	24
3. Die italienische Naturphilosophie	29
4. Politik und Rechtsphilosophie	35
5. Die französische Skepsis	43
6. Die deutsche Mystik	45
7. Die Begründung der modernen Physik	50
8. Die englische Philosophie bis zur Mitte des XVII. Jahrhunderts	55
Bacos Vorgänger	55
Baco	56
Hobbes	63
Herbert von Cherbury	70
Empirismus und Rationalismus	71
Der philosophische Charakter der Engländer, Franzosen und Deutschen	72

Erster Teil.

Von Descartes bis Kant.

Zweites Kapitel.

Descartes	76
1. Die Prinzipien	78
2. Die Natur	85
3. Der Mensch	89

Drittes Kapitel.

Ergänzung und Umbildung der cartesianischen Philosophie in den Niederlanden und in Frankreich	94
Der Okkasionalismus: Geulincx	97
Spinoza	101
1. Substanz, Attribut, Modus	109
2. Anthropologie: die Erkenntnis und die Leidenschaften	116
3. Praktische Philosophie	120
Pascal, Malebranche, Bayle	126

	Seite
Viertes Kapitel.	
J. Locke	134
1. Theoretische Philosophie oder Erkenntnislehre	136
2. Praktische Philosophie: Moral, Staat, Erziehung	154
Fünftes Kapitel.	
Die englische Philosophie des XVIII. Jahrhunderts	158
1. Naturphilosophie und Psychologie	159
2. Deismus	162
3. Moralphilosophie	170
4. Erkenntnislehre	187
Berkeley	187
Hume	193
Die schottische Schule	208
Sechstes Kapitel.	
Die französische Aufklärung	211
1. Die Einwanderung der englischen Lehren	213
2. Theoretischer und praktischer Sensualismus	215
3. Skeptizismus und Materialismus	220
4. Rousseaus Kampf gegen die Aufklärung	227
Siebentes Kapitel.	
Leibniz	233
1. Die Metaphysik: Monade, Vorstellung, vorherbestimmte Harmonie; Denk- und Weltgesetze	237
2. Das Organische	246
3. Der Mensch, sein Erkennen und Wollen	248
4. Theologie und Theodizee	252
Achstes Kapitel.	
Die deutsche Aufklärung	256
1. Die Zeitgenossen des Leibniz	256
2. Chr. Wolff	259
3. Die Aufklärung als wissenschaftliche und als Popularphilosophie	264
4. Die Glaubensphilosophie	271
Zweiter Teil.	
Von Kant bis zur Gegenwart.	
Neuntes Kapitel.	
Kant	276
I. Erkenntnislehre	300
1. Die reinen Anschauungen (transzendente Ästhetik)	300
2. Die Begriffe und Grundsätze des reinen Verstandes (transzendente Analytik)	311
3. Die Vernunftideen des Unbedingten (transzendente Dialektik)	325

	Seite
II. Sittenlehre	335
III. Die Lehre vom Schönen und vom Zweck in der Natur	349
1. Die ästhetische Urteilskraft	350
2. Die teleologische Urteilskraft	357
Von Kant zu Fichte	361

Zehntes Kapitel.

Fichte	365
I. Die Wissenschaftslehre	370
1. Die Aufgabe	370
2. Die drei Grundsätze	374
3. Das theoretische Ich	376
4. Das praktische Ich	378
II. Sitten- und Rechtslehre	380
III. Fichtes zweite Periode: Geschichtsansicht und Religionslehre	383

Elftes Kapitel.

Schelling	386
Ia. Naturphilosophie	389
Ib. Transzendentalphilosophie	394
II. Identitätssystem	396
IIIa. Freiheitslehre	400
IIIb. Philosophie der Mythologie und Offenbarung	403

Zwölftes Kapitel.

Die Mitarbeiter Schellings	405
1. Die Gruppe der Naturphilosophen	406
2. Die Gruppe der Identitätsphilosophen (Fr. Krause)	407
3. Die Gruppe der Religionsphilosophen (Baader und Schleiermacher)	409

Dreizehntes Kapitel.

Hegel	422
. Weltanschauung und Methode	423
II. Das System	428

Vierzehntes Kapitel.

Die Opposition gegen den konstruktiven Idealismus: Fries, Herbart, Schopenhauer	436
I. Der Psychologismus: Fries und Beneke	437
II. Der Realismus: Herbart	445
III. Der Pessimismus: Schopenhauer	463

	Seite
Fünfzehntes Kapitel.	
Das Ausland	475
I. Italien	475
II. Frankreich	479
III. England und Amerika	492
IV. Schweden, Norwegen, Dänemark, Holland usw.	512
Sechzehntes Kapitel.	
Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode	517
I. Von der Spaltung der Hegelschen Schule bis zum Materialismusstreit	518
II. Neue Systembildungen: Trendelenburg, Fechner, Lotze und Hartmann	529
III. Von der Wiedererweckung der Kantischen Philosophie bis zur Gegenwart	544
1. Neukantianismus, Positivismus und verwandte Erscheinungen . . .	544
2. Idealistische Reaktion gegen den naturwissenschaftlichen Geist . .	554
3. Die philosophischen Einzelwissenschaften	560
—————	
Erläuterung der wichtigsten philosophischen Kunstausrücke	573
Namenregister. I. Verzeichnis der behandelten Philosophen	591
II. Verzeichnis der zitierten Schriftsteller	602
Berichtigungen und Zusätze	608

Einleitung.

Wirklich empfinde ich, der Schopenhauerschen Philosophie gegenüber, ganz die siegreiche Zuversicht, die uns ein tiefsinniges Kunstwerk gibt; gar nicht eine logische Überzeugung von der Unbestreitbarkeit, sondern die Gewissheit, daß solch ein Kunstwerk zu bestreiten, so wäre, als wollte ich mit einem Messer das Wasser in Stücke schneiden. Die Einsicht, daß noch gar viele Kunstwerke, vom Wesen der Welt erzählend, wahr sein könnten, ohne daß dieses darum weniger wahr wäre. Kurz, diese Wahrheit ist eine fundamental verschiedene von aller „wissenschaftlichen“ Wahrheit.

Erwin Rohde, Aphorismus 25 der „Cogitata“
(bei O. CRUSIUS, 1902, S. 228).

Für keine Wissenschaft hat die gründliche Kenntnis ihrer Geschichte eine so große Bedeutung, wie für die Philosophie. Gleich der Geschichtswissenschaft berührt sie sich auf der einen Seite mit der exakten Forschung und hat nach der anderen Seite eine gewisse Verwandtschaft mit der schönen Kunst; mit jener ist ihr die methodische Arbeit und die Absicht des Erkennens gemein, mit dieser die Intuition und das Streben, das Ganze der Wirklichkeit mit einem Blick zu umspannen. Metaphysische Gedanken sind durch Erfahrung minder leicht zu erhärten, aber auch minder leicht durch sie zu widerlegen, als physikalische Hypothesen. Weniger abhängig also von unserer fortschreitenden Erkenntnis der Tatsachen, altern die Systeme der Philosophie nicht so schnell wie die Theorien der Naturwissenschaft, sie haben etwas von der ewigen Dauer klassischer Kunstwerke, sie behalten für alle Zeiten eine, wenn auch nur relative Gültigkeit — trotz der gegenseitigen Befehdung und trotz dem Gerede von überwundenen Standpunkten. Die Denkarbeit des Platon, des Aristoteles und der Heroen der neueren Philosophie bewährt immer von neuem ihre befruchtende Kraft. Nirgends gibt es so lehrreiche Irrtümer, nirgends ist das Neue, mag es auch sich selbst als das Ganze erscheinen und sich feindlich gegen das Bestehende gebärden, so sehr nur eine Ergänzung und Fortbildung des Alten, nirgends die Forschung so viel wichtiger als das Endresultat, nirgends sind die Kategorien „richtig und falsch“ so unzulänglich, wie auf dem

Gebiete der Philosophie. Zeitstimmung, Volksgeist und Individualität des Denkers, Gemüt, Wille und Phantasie sind von ungleich stärkerem Einfluß, förderndem und hemmendem, auf die Gestaltung der Philosophie, als auf die irgend einer anderen Wissenschaft. Wenn ein System den geistigen Gehalt einer Epoche, einer Nation, einer großen Persönlichkeit zu klassischem Ausdruck bringt, wenn es durch bedeutende und originelle Konzeptionen, verfeinernde oder vereinfachende Auffassung, weite Ausblicke, tiefe Einblicke der Lösung des Welträtsels näherführt oder ihm von einer neuen Seite aus beizukommen sucht, so hat es mehr geleistet, als durch Aufstellung einer Anzahl unbestreitbar richtiger Sätze. Die Vielgestaltigkeit der Philosophie, bei der Voraussetzung einer einzigen Wahrheit für viele ein Stein des Anstoßes, erklärt sich einerseits aus der komplizierten Mannigfaltigkeit und zugleich Beschränktheit der Triebfedern, welche das philosophische Denken regieren (denn es ist der ganze Mensch, welcher philosophiert, nicht bloß sein Verstand), andererseits aus der Unerschöpflichkeit ihres Gegenstandes. Hinter der logischen Arbeit des Begründens und Folgerns stehen als treibende, lenkende, hemmende Agentien psychische und historische Mächte, selbst zum großen Teile nicht logischer Natur, aber stärker als alle Logik; und ihr gegenüber, zur Bewältigung reizend und zugleich ihr widerstrebend, breitet sich das unermeßliche Reich des Wirklichen. Die großen und harten Gegensätze, die auf der subjektiven wie auf der objektiven Seite zahlreich bestehen, machen Einstimmigkeit in den höchsten Fragen zur Unmöglichkeit; erschweren sie es doch schon dem einzelnen Denker, seine Überzeugungen zu einem widerspruchslosen Lehrgebäude zusammenzufügen. Jeder Philosoph sieht nur begrenzte Ausschnitte der Welt und sieht sie mit seinen Augen, jedes System ist einseitig. Gerade durch die Vielheit und Verschiedenheit der Systeme allein kann daher der Absicht des Philosophierens genug geschehen, die auf ein allseitiges Bild des Geistes und der Welt gerichtet ist. Die Geschichte der Philosophie ist die Philosophie der Menschheit, jenes großen Individuums, das, weitsichtiger als die Organe, mit denen es arbeitet, gleichzeitig Entgegengesetztes zu denken vermag, und, Widersprüche ausgleichend und neue entdeckend, in notwendiger und sicherer Entwicklung der Erkenntnis einer umfassenden Gesamtwahrheit entgegenreift, die man sich nicht reichhaltig und gegliedert genug denken kann. Für die energische Mitarbeit an der Weiterbewegung der Philosophie ist freilich die Täuschung unentbehrlich, als werde eben jetzt die Göttin Wahrheit den Schleier lüften, der sie jahrhundertlang verhüllt; der Historiker dagegen sieht im neuen Systeme nur einen neuen Stein, der, wohlbehauen und an seinem Ort zu den anderen gefügt, die Pyramide des Wissens in die Höhe führen hilft. Hegels Lehre von der Notwendigkeit und der treibenden Kraft des Widerspruchs, von der relativen Berechtigung der Standpunkte und

der planvollen Entwicklung der Spekulation ist als allgemeiner Gesichtspunkt eine große und unverlierbare Errungenschaft und braucht nur in der Anwendung vor engherziger Schulmeisterschablone bewahrt zu werden, um einen sicheren Kanon für die philosophie-historische Betrachtung abzugeben.

Wenn von einem der Zeit trotzen und der Mustergültigkeit vollendeter Kunstprodukte vergleichbaren Werte der philosophischen Lehren der Vergangenheit die Rede war, so wurde dabei in erster Linie an diejenigen Bestandteile der Spekulation gedacht, die ihren Ursprung weniger im abstrakten Denken, als in der Phantasie, dem Herzen, dem Charakter des Individuums, noch mehr in der Gemütsart des Volkes haben und sich bis zu einem gewissen Grade von der logischen Argumentation und der wissenschaftlichen Bearbeitung einzelner Fragen abtrennen lassen. Wir fassen sie unter dem Namen der Weltanschauung zusammen. Für sie leuchtet die Notwendigkeit ihrer beständig erneuerten Durchdenkung ohne weiteres ein. Die griechische Weltanschauung ist so klassisch wie die Plastik des Phidias und die Epik Homers, die christliche so ewig gültig wie die Architektur des Mittelalters, die moderne so unwiderlegbar wie die Poesie Goethes und die Musik Beethovens. Die Weltanschauungen, die aus den Zeitstimmungen der Menschheit hervorzunehmen sind als die Blüten des allgemeinen Kulturprozesses, sind nicht sowohl Gedanken als Rhythmen des Denkens, nicht Theorien, sondern von Wertgefühlen durchtränkte Anschauungsweisen, über die man wohl streiten, die man durch Gründe empfehlen und bekämpfen, aber nicht durch zwingende Beweise befestigen und umstürzen kann. Nicht nur Optimismus und Pessimismus, Determinismus und Freiheitslehre, sondern auch Pantheismus und Individualismus, Idealismus und Materialismus, selbst Rationalismus und Sensualismus haben ihre letzten Wurzeln im Affekt und bleiben, wenn sie auch mit den Mitteln des Denkens arbeiten, in höchster Instanz Sache des Glaubens, des Gefühls, des Entschlusses. Die ästhetische Weltansicht der Griechen, die religiös-transzendente des Christentums, die intellektualistische des Leibniz und Hegel, die pantheistische Fichtes und Schopenhauers sind Lebensmächte, nicht Doktrinen, sind Voraussetzungen, nicht Ergebnisse des Denkens. Die eine Weltanschauung wird von der anderen, die sie selbst durch ihre Einseitigkeit erzeugen hilft, aus der Herrschaft verdrängt, um später, nachdem sie von ihrem Gegensatz gelernt, sich geläutert, bereichert, vertieft hat, dieselbe zurückzuerobern; widerlegt aber wird sie durch die jüngere Nebenbuhlerin so wenig, wie das Sophokleische Drama durch das Shakespearische, die Jugend durch das Alter, der Frühling durch den Herbst.

Steht es somit außer Zweifel, daß die Weltanschauungen früherer Zeiten im Gedächtnis der Menschheit fortzuleben verdienen und nicht bloß als Erinnerungen an etwas, was einmal war (die Geschichte der Philosophie ist kein Antiquitätenkabinett, sondern ein Museum typischer

Geisteserzeugnisse), so ist für den exakt wissenschaftlichen Teil der philosophischen Forschung der Wert und das Interesse der historischen Kenntnis ihrer Vergangenheit nicht minder ersichtlich. Für jede Wissenschaft ist es von Nutzen, dem Werden und Wachsen ihrer Probleme und Theorien nachzugehen; in doppeltem Maße für die Philosophie. Der Fortschritt zeigt sich da keineswegs immer in den Resultaten, oft ist die Stellung der Frage viel bedeutender als die Antwort. Das Problem spitzt sich in einer bestimmten Richtung zu, oder es wird umfassender, wird auseinandergelegt und verfeinert; wenn dann eine Zersplitterung in subtile Einzelheiten droht, erscheint wohl ein genialer Vereinfacher und zwingt die Blicke zur Grundfrage zurück. Solcher Fortschritt der Probleme, wie er überall unverkennbar und erfreulich hervortritt, ist in manchen von den Fragen, die das Menschenherz unabweislich bedrängen, der einzige sichere Gewinn einer durch Jahrhunderte fortgesetzten Anstrengung. Hier ist eben die Arbeit wertvoller als der Ertrag.

Die Behandlung der Philosophiegeschichte hat sich vor zwei Extremen zu bewahren, vor einem gesetzlosen Individualismus und einem abstrakt logischen Schematismus. Die Geschichte der Philosophie ist weder eine zusammenhanglose Aufeinanderfolge willkürlicher Privatmeinungen und genialer Einfälle, noch eine mechanische und stetige Abwicklung typischer und einander gerade in dieser Form und Reihenfolge fordernder Standpunkte und Probleme. Dort wird die Gesetzlichkeit, hier die Lebendigkeit der Entwicklung in ihrem Rechte verkürzt, dort der Zusammenhang zu lose, hier zu straff und zu einfach gefaßt, dort die Macht der logischen Idee unter-, hier überschätzt. Daß der Zufall die Geschehnisse der Philosophie lenke, wird als Grundsatz nicht leicht behauptet werden; schwieriger ist es, die entgegengesetzte Überzeugung, daß sich der Fortschritt des Denkens gesetzlich vollziehe, von der Einseitigkeit formalistischer Konstruktion fernzuhalten und Art und Grenzen der Notwendigkeit zu bestimmen. Philosophie zu erzeugen ist vielleicht einer der höchsten Zwecke des Weltgeschehens, aber gewiß nicht der einzige; er ist ein Teil des Gesamtzweckes, und man darf sich nicht wundern, daß die Mittel, denen seine Verwirklichung anvertraut ist, nicht ausschließlich in seinem Dienste arbeiten, daß ihre Wirksamkeit neben den beabsichtigten Erfolgen auch solche zeitigt, die für den philosophischen Zweck nebensächlich oder störend erscheinen. Die Gedanken denken sich nicht selbst, sondern werden von lebendigen Geistern gedacht, die etwas anderes und besseres sind als bloße Denkmachines, Geistern, die jene Gedanken erleben, sie mit persönlicher Wärme erfüllen und mit Leidenschaft verfechten. Man hat ohne Zweifel häufig Gelegenheit zu der Klage, daß die Persönlichkeit, welche die Durchführung eines großen Gedankens auf ihre Schultern genommen hat, ihrer Aufgabe nicht gewachsen ist, ihre

subjektiven Mängel in die Sache hineinträgt, zu wenig oder zuviel oder das Rechte nicht in der rechten Weise tut, so daß sich der Geist der Philosophie in der Wahl und Zubereitung seines Werkzeuges vergriffen zu haben scheint. Aber man darf die segensreiche Kehrseite nicht übersehen. Der denkende Geist ist wohl begrenzter, als es für die reinliche Durchführung einer bestimmten logischen Aufgabe wünschenswert wäre, aber andererseits ist er auch viel reicher. Der Sache wäre gewiß mit einem seelenlosen Spiel der Begriffe nicht gedient, und es ist kein Nachteil, daß es in der Geschichte der Philosophie nicht so geradschnurig und schulmäßig hergeht, wie etwa im System Hegels. Zwischen der logischen Idee und dem philosophierenden Individuum vermitteln eine Reihe abgestufter und sich durchkreuzender allgemeiner Mächte: der Geist des Volkes, des Zeitalters, des Berufs, des Alters, welche vom Einzelgeiste als Teile seiner selbst empfunden werden und deren Antrieben er unbewußt gehorcht. Hier wiederholt sich dann zwiefach das modifizierende, fördernde, hemmende Wechselverhältnis des Höheren und Niederen, des befehlenden Herrn und des mehr oder weniger willigen Dieners, noch kompliziert dadurch, daß das Objekt geschichtlicher Einwirkungen selbst mit Geschichte machen hilft. Der wichtigste Faktor der philosophischen Fortbewegung ist natürlich der augenblickliche Stand der Forschung, die Leistung der unmittelbaren Vorgänger, und im Verhältnis zum Vorgänger muß abermals eine logische und eine psychologische Seite unterschieden werden. Oft setzt der Nachfolger mit seiner Befestigung, Fortbildung, Widerlegung an einer ganz anderen Stelle ein als dort, wo es dem konstruierenden Historiker willkommen wäre. Jedenfalls kann man mit der Aufstellung formeller Gesetze der Gedankenentwicklung, nach den bisher zu sammelnden Erfahrungen, nicht vorsichtig genug sein. Nach der Regel des Widerspruchs und der Versöhnung hätte unmittelbar auf Leibniz, dem optimistischen Intellektualismus einen pessimistischen Ethelismus entgegenstellend, ein Schopenhauer folgen müssen, worauf dann ein den Gegensatz in eine konkrete Gefühlslehre harmonisch auflösender Schleiermacher sich vortrefflich ausgenommen haben würde. Es ist anders gekommen, man muß sich darein finden.

Was eingangs von dem Werte der Geschichte der Philosophie überhaupt gesagt wurde, gilt um so mehr von der neueren Philosophie, als die von dieser eingeleitete Bewegung noch heute unvollendet fort-dauert. Wir arbeiten fort an den Problemen, welche von Descartes, Locke, Leibniz aufgeworfen und von Kant zu der kritischen oder transzendentalen Frage zusammengeschnürt wurden, die Gegenwart ist noch immer beherrscht von dem durch Fichte auf ein höheres Niveau erhobenen Kulturideal des Baco, wir alle stehen noch unter dem ungeschwächten Banne jener Weltansicht, die sich im feindlichen Gegen-

sätze zur Scholastik und unter dem nachhaltigen Eindrucke der gewaltigen, den Eintritt der Neuzeit bezeichnenden geographischen und naturwissenschaftlichen Entdeckungen und religiösen Reformen gebildet hat. Gewiß war die durch Kants erkenntnis-theoretische und moral-philosophische Revolution herbeigeführte Wendung sehr bedeutend, bedeutender noch als die sokratische Epoche, die man gern mit ihr vergleicht; vieles Neue wurde angespannen, vieles Alte gehemmt, gelähmt, zerstört. Dennoch ist der von Descartes ausgehende Faden durch die Kantische Philosophie, wenn wir auf ihre geschichtliche Nachwirkung blicken, nur geknotet und umgebogen, nicht durchschnitten worden. Von der fortwirkenden Macht der vorkantischen Denkart zeugt die Tatsache, daß Spinoza in Fichte und Schelling, Leibniz in Herbart und Hegel, der Sensualismus der französischen Aufklärer in Feuerbach, der Naturalismus der Renaissance in Nietzsche von neuem aufgelebt ist und sogar der durch die Vernunftkritik (man hätte meinen sollen, für ewig) niedergestreckte Materialismus sein Haupt wieder erhoben hat. Selbst die schroffste Einseitigkeit der beginnenden Philosophie der Neuzeit, die Vergötterung des Wissens, ist — trotz der moralistischen Gegenbewegung Kants und Fichtes — nicht nur in dem letzten der großen idealistischen Systeme die beherrschende Triebfeder, sondern übt auch fortdauernd auf die Überzeugungen der längst hegemüden Gegenwart, innerhalb und noch mehr außerhalb der Philosophie, einen wunderbarlich starken Einfluß aus. Bei so engen Bezügen zwischen der heutigen Forschung und der Gedankenbewegung seit dem Beginn der Neuzeit ist die Kenntnis der letzteren, der die folgende Darstellung zu dienen bestimmt ist, eine dringende Pflicht: die Geschichte der Philosophie seit Descartes studieren, heißt die Vorbedingungen der gegenwärtigen Philosophie studieren.

Wir beginnen mit einer Skizzierung der Grundzüge des Gesamtcharakters der neueren Philosophie, die sich am bequemsten an einer vergleichenden Gegenüberstellung mit dem Charakter der alten und der mittelalterlichen Philosophie entwickeln lassen.

Die antike oder die griechische Philosophie — beides ist so gut wie gleichbedeutend — trägt einen vorwiegend ästhetischen Charakter. Schönheit und Wahrheit gelten dem Griechen als engverwandt und unzertrennlich, für Welt und Schmuck hat er den gemeinsamen Ausdruck „Kosmos“. Eine Harmonie, ein Organismus, ein Kunstwerk ist ihm das Universum, dem er mit Bewunderung und andächtiger Scheu gegenübersteht. In ruhiger Betrachtung, wie mit dem Auge eines künstlerisch Genießenden, erfährt er die Welt und das einzelne Objekt als ein schön gefügtes Ganze, mehr geneigt, an dem Aufbau und der Zusammenstimmung der Teile sich zu freuen, als den letzten Elementen nachzuspüren. Er schaut lieber, als daß er zerlegt, sein Denken ist

plastisch, nicht anatomisch. In der Form erkennt er das Wesen des Gegenstandes, im Zweck den Schlüssel zum Verständnis des Geschehens. Überall Menschliches wiederfindend ist er stets sogleich mit Werturteilen zur Hand: die Sterne bewegen sich im Kreise, weil dies die vollkommenste Bewegung; das Rechts ist besser als das Links, das Oben vornehmer als das Unten, das Vorn schöner als das Hinten. Denker, bei welchen die ästhetische Pietät schwächer ist als der Trieb der Analyse, wie vor allen Demokrit, erscheinen als ungrüchisch und halbmodern. Neben der im priesterlichen Festgewande einherschreitenden griechischen Philosophie präsentiert sich die neuere im profanen Werkeltagskleide, in der Arbeiterbluse, das schonungslose Brecheisen der Analyse in der Hand. Nicht die Schönheit sucht sie, sondern allein die nackte Wahrheit, mag diese ausfallen, wie sie will. Sie hält es nicht für möglich, Verstand und Geschmack gleichzeitig zu befriedigen; ja das Kahle, Häßliche, Beleidigende scheint ihr eher für als gegen die Unverfälschtheit der Wahrheit zu sprechen. Ängstlich darauf bedacht, nicht Menschliches in die Natur hineinzutragen, geht sie so weit, sie ganz zu entgeistigen. Die Welt ist kein lebendiges Ganze, sondern eine Maschine, kein Kunstwerk, das in seiner Totalität angeschaut und mit Ehrfurcht genossen, sondern ein Uhrwerk, das auseinandergenommen sein will, um verstanden zu werden. Nirgends Zwecke, überall nur mechanische Ursachen. Einem wiedererweckten Griechen würde die Art der modernen Wissenschaft recht nüchtern, unfestlich, unfromm und zudringlich erscheinen. Und wirklich, sie hat ein gut Stück Prosa in sich, läßt sich nicht leicht imponieren, sich durchs Gefühl keine Schranken setzen, kein Gegenstand ist ihr zu heilig, um ihm mit der Schneide des sondernden und auflösenden Denkens zu Leibe zu gehen. Doch hat sie zur Zudringlichkeit auch das Eindringende, zur Nüchternheit die klare Schärfe, Kaltblütigkeit und logische Tapferkeit. Mit gleichem Ernst war die Forderung vorurteilslosen Erkennens und sicheren Wissens noch nicht erhoben worden. So plötzlich und gewaltig brach dieses rein wissenschaftliche Interesse hervor, daß man in frohem Übermüte meinte, kein früheres Zeitalter habe recht gewußt, was Wahrheit und Liebe zur Wahrheit sei. Eine begreifliche Folge solches starken Wissenstriebes war eine allgemeine Überschätzung des Erkennens auf Kosten aller übrigen geistigen Betätigungen. Auch von den griechischen Philosophen sah die Mehrzahl im Denken das höchste, gottähnlichste Tun. Doch wurde der Intellektualismus bei ihnen durch das ästhetische und das eudämonistische Element gemildert und vor derjenigen Einseitigkeit bewahrt, mit der er in der Neuzeit auftritt, da es hier an einem kräftigen Gegengewicht fehlte. Baco, so beredt er den Vorteil der Naturbeherrschung anpreist, kenut doch und feiert als das Höchste die Forschung um der Forschung willen, und selbst die Willensphilosophen Fichte und Schopenhauer zahlen dem intellektualistischen

Vorurteil ihren Tribut. Wie sehr namentlich der künstlerische Trieb dem ausschließlich theoretischen das Feld räumt, ist schon aus dem äußerlichen Umstande ersichtlich, daß die Neuzeit, wiewohl sie in Fichte, Schelling, Schopenhauer und Lotze, um geringerer nicht zu gedenken, hervorragende Stilisten besitzt, einen philosophischen Schriftsteller von der Größe des Platon nicht aufzuweisen hat.

Wenden wir uns zur Denkungsart des Mittelalters, so tritt uns da, im Gegensatz zu der ästhetischen Anschauung des Altertums und der neuzeitlichen Tendenz des reinen Wissens, eine spezifisch religiöse Stimmung entgegen. Themata und Grenzen werden der Erkenntnis vom Glauben vorgeschrieben, alles wird aufs Jenseits bezogen, das Denken wird zum Gebet. Man spekuliert über die Eigenschaften Gottes, über Zahl und Rangordnung der Engel, über die Unsterblichkeit des Menschen — lauter transzendente Gegenstände. Daneben findet wohl auch das Weltliche liebevolle Beachtung, aber immer nur als unteres Stockwerk¹, über dem sich unter eigenen Gesetzen das wahre Vaterland, das Reich der Gnade, erbaut. Der subtilste Scharfsinn arbeitet im Dienste des Dogmas, er soll das Wie und Warum ergründen für Dinge, deren Daß anderweitig feststeht. Daher eine formalistische Wissenschaft neben einer innigen und tief sinnigen Mystik. Zweifel und Zuversicht schlingen sich wunderlich durcheinander, und ein Gefühl der Erwartung bebzt durch die Geister. Hier der sündige irrende Mensch, der, so heiß er sich mühen mag, die Wahrheiten der Offenbarung nur halb enträtselt, dort der gnädige Gott, der uns nach dem Tode sich so entschleierte zeigen wird, wie ihn Adam vor dem Sündenfall geschaut. Begreifen aber kann nur Gott sich selbst, für den endlichen Geist ist auch die enthüllte Wahrheit Geheimnis, und die Entzückung, die willenlose Hingabe an das Unbegreifliche, der Gipfel der Erkenntnis. In der mittelalterlichen Philosophie blickt das Subjekt zu seinem Objekt, dem Unendlichen, sehnsüchtig hinauf, wartend, daß dieses sich zu ihm herabsenken oder es zu sich emporheben werde; in der griechischen steht der Geist seinem Gegenstande, der Welt, als gleichberechtigt gegenüber, in der modernen weiß sich das spekulierende Subjekt als das Höhere, der Natur überlegene. Für die Auffassung des Mittelalters sind Wahrheit und Mysterium identisch, für die des Altertums vertragen sich beide miteinander, für die der Neuzeit schließen sie sich aus, wie Licht und Dunkel. Das Geheimnis ist der Feind des Wissens, der aus dem letzten Schlupfwinkel verjagt werden muß. Begreiflicherweise stellte sich die Neuzeit in einen viel schrofferen Gegensatz zum Mittelalter als zur Antike, bot ihr doch die letztere so manches dar, was

¹ Über die Trennung und Verbindung der drei Welten *natura, gratia, gloria* bei Thomas vergl. RUD. EUCKEN, Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit, 1886.

sich als Waffe gegen jenes verwenden ließ. Großeltern und Enkel halten gern zusammen.

Wenn sich ein Neues vorbereitet, aber die schöpferische Kraft noch mangelt, es zu gestalten, so entsteht zunächst eine Zeit tumultuarischen Widerwillens gegen das Vorhandene. Man weiß noch nicht recht, was man will, aber man fühlt lebhaft, was man nicht will. Die Unzufriedenheit bereitet die Stätte für das Kommende, indem sie das Bestehende lockert und zum Sturze reif macht. Das Alte, Abgelebte, unbequem Gewordene war die Scholastik; die Philosophie der Neuzeit trägt durchweg, am sichtbarsten in ihrem Beginn, den Charakter des Antischolastischen. Hatte bis dahin in geistlichen Dingen das kirchliche Dogma, in weltlichen die aristotelische Philosophie eine unbedingte Herrschaft geübt, so wird jetzt jeglicher Autorität der Krieg erklärt und Freiheit der Wissenschaft auf die Fahne geschrieben¹. „Die neuere Philosophie ist Protestantismus in der Sphäre des denkenden Geistes“ (ERDMANN). Nicht was jahrhundertlang für wahr gehalten worden, nicht was ein anderer, und sei es Aristoteles oder Thomas, sagt, nicht was dem Wunsche des Herzens schmeichelt, ist wahr, sondern nur, was sich dem eigenen Verstande mit überzeugender Evidenz als gewiß darstellt. Die Philosophie will nicht länger die Magd der Theologie spielen, sie will sich ihr selbständiges Hauswesen gründen. Sich freimachen von jeglichem Zwange, von der äußeren Gebundenheit durch die Satzungen der Kirche, wie von der inneren Knechtschaft der Vorurteile und Lieblingsmeinungen, Freisein und Selbstdenken ist die Losung. Wer den Zweck will, überlegt die Mittel, die ihn erreichen: der Durst nach Wissen weckt die Frage nach dem Wie, Wodurch und Wieweit des Wissens, das erkenntnis-theoretische und methodologische Interesse regt sich mächtig, bleibt ein beständiger Faktor der neueren Forschung und gipfelt in Kant, um nie wieder einzuschlafen.

Suchen wir zur negativen Seite der neuzeitlichen Tendenzen die positive Ergänzung. Die Denkrichtung des Mittelalters wird abgelehnt, die ersehnte neue ist noch nicht gefunden. Was konnte passender einen Anhalt, einen vorläufigen Ersatz bieten, als das Altertum? So lenkt auch die Philosophie in jenen großen Kulturstrom der Renaissance und des Humanismus ein, der sich von Italien her über die ganze gebildete Welt ergoß. Der Scholastik werden Platon und der Neuplatonismus, Epikur und die Stoa, dem kirchlich umgedeuteten und scholastisch entstellten Aristoteles der echte entgegengestellt. Zurück zu den Quellen! Mit der

¹ Man verwarf jetzt unwillig die Lehre von der zwiefachen Wahrheit, unter deren Deckmantel sich bis dahin die freieren Regungen zu flüchten pflegten. Vgl. FREUDENTHAL, Zur Beurteilung der Scholastik, im dritten Bande des AGPh. 1890. Ferner H. REUTER, Gesch. der relig. Aufklärung im Mittelalter 1875, 77 und DILTHEY, Einleitung in die Geisteswissenschaften 1883.

Sprache und den Schriftwerken der Alten wird auch ihr Geist wieder lebendig. Schulstaub und Kirchengewalt wird abgeschüttelt und das klassische Ideal freien und edlen Menschentums gewinnt begeisterte Anhänger. Man soll über dem Christen nicht den Menschen, über der Frömmigkeit nicht Kunst und Wissenschaft, Recht und Reichtum der Individualität, über der Arbeit fürs Jenseits nicht die irdische Aufgabe, die allseitige Ausbildung der natürlichen Anlagen des Geistes vergessen. Welt und Mensch werden nicht mehr mit den Augen des Christentums als ein Reich der Finsternis, als ein Gefäß der Schwäche und Verworfenheit angesehen, Natur und Leben erglänzen dem jungen Geschlechte in freudigem und hoffnungsvollem Lichte. Humanismus und Optimismus waren stets Verbündete.

Zu diesem Wechsel der Stimmung ein entsprechender Wechsel des Objektes: die Theologie muß ihren Thron der Naturerkenntnis räumen. Der angelologischen, christologischen, soteriologischen Fragen müde, wünscht der denkende Geist in der lieb gewordenen Welt sich heimisch zu machen, verlangt nach realem, auch praktisch nutzbarem Wissen und sucht Gott nicht mehr außer und über der Welt, sondern in ihr. Die Natur ist das Haus, der Leib Gottes. Die Transzendenz macht der Immanenz Platz, nicht bloß in der Gotteslehre. Naturalistisch ist die Philosophie der Neuzeit gestimmt, indem sie nicht nur die Natur zu ihrem Lieblingsgegenstande macht, sondern auch die in der Naturwissenschaft erfolgreiche Methode, die mathematische, auf die übrigen Wissenszweige überträgt, alles *sub ratione naturae* betrachtet und auf „natürliche“ Erklärung der Phänomene, auch der ethischen und politischen, dringt.

Kurz: die moderne Philosophie ist antischolastisch, humanistisch und naturalistisch gesinnt. Soviel mag zur vorläufigen Orientierung genügen, die weitere Verzweigung, Besonderung, Modifikation und Einschränkung jener allgemeinsten Züge muß der folgenden Darstellung überlassen bleiben.

Auf zweierlei jedoch sei noch im voraus hingewiesen. Die Gleichgültigkeit und Feindseligkeit gegen die Kirche, welche als einer der hervorstechendsten Züge der modernen Philosophie angeführt wurde, bedeutet nicht ohne weiteres Feindschaft gegen die christliche Religion, geschweige gegen die Religion überhaupt. Teils hat die religiöse Empfindung, welche in der Philosophie des XVI. Jahrhunderts besonders stark und schwärmerisch aufflammt, nur das Objekt gewechselt, indem sie statt der transzendenten Gottheit dem beseelten Universum ihre Verehrung widmet; teils wendet sich die Opposition nur gegen die mittelalterliche, kirchliche Form des Christentums mit ihrer mönchischen Weltflucht. Es war häufig gerade ein sehr tiefes und strenges religiöses Gefühl, was die Denker in den Kampf gegen die Hierarchie hineintrieb. Indem so das dauernd Be-

rechtigte an den Tendenzen, Lehren und Institutionen des Mittelalters von dem Verderblichen und Hinfälligen losgeschält und in die neue Weltanschauung und Wissenschaft hinübergerettet wird, zugleich auch aus dem Altertum fruchtbare Elemente in sie eingehen, zeigt der Fortgang der Philosophie eine fortwährende Bereicherung der Gedanken, Anschauungen und Stimmungen. Das Alte wird nicht einfach zerstört und weggeworfen, sondern gereinigt, umgewandelt und assimiliert. Die gleiche Bemerkung drängt sich auf, wenn wir das Verhältnis von Philosophie und Nationalität in den drei großen Weltperioden ins Auge fassen. Die griechische Philosophie war, nach Ursprung und Publikum, durchaus national; sie wurzelt in der Eigenart des Volkes und wendet sich an Volksgenossen, erst gegen ihren Ausgang hin und nicht ohne christliche Einflüsse erwachen weltbürgerliche Neigungen. Das Mittelalter ist, wie für alles Weltliche, so auch für die nationalen Unterschiede gleichgültig; neben der transzendenten Bestimmung des Menschen hat nichts einen Wert. Seine Philosophie ist ihrer Absicht nach unnational, kosmopolitisch, katholisch, sie bedient sich der allgemeinen Schulsprache des Lateinischen, in aller Herren Ländern sucht sie ihre Anhänger und findet sie ihre produktiven Geister, ohne daß deren nationale Eigenart in wirksamer Weise zur Geltung käme. Die Neuzeit kehrt nun zu dem nationalen Charakter des Altertums zurück, gibt jedoch dabei den im Mittelalter gewonnenen Vorteil der Ausbreitung über den ganzen zivilisierten Erdkreis nicht auf. Der Baum der modernen Philosophie schiebt seine Wurzeln tief in das fruchtbare Erdreich der Nationalität hinein, während die Krone sich weit über die Grenzen derselben hinausbreitet. So ist sie volkstümlich und kosmopolitisch zugleich, sie ist international als Gemeingut der verschiedenen Völker, die in regem Wechselverkehr ihre philosophischen Gaben austauschen. Für das Ausland wird vielfach das Latein als die Weltsprache der Gelehrten beibehalten, aber manches Werk ist vorher in der Muttersprache veröffentlicht und — in ihr gedacht worden. So wird es möglich, daß die Gedanken der Weisen, wie sie aus dem Geiste des Volkes geboren wurden, in das Volksbewußtsein eindringen und über die Kreise des gelehrten Publikums hinaus eine Macht werden. Philosophie als Aufklärung, als Element der allgemeinen Bildung, ist eine ausschließlich neuzeitliche Erscheinung. In dem spekulativen Völkerverkehr aber sind nach Produktion und Konsumtion die Franzosen, Engländer und Deutschen am stärksten beteiligt. Frankreich (Descartes) ergreift die Initiative, sodann geht die Hegemonie auf England (Locke) über, mit Leibniz und Kant übernimmt Deutschland die Führung, um sie neuerdings mit England und Amerika zu teilen. In der Zeit der Gärung vor Descartes nimmt außer jenen Mächten Italien an der Erzeugung philosophischer Ideen eifrigen Anteil. Jede dieser Nationalitäten bringt zur Gesamtleistung Gaben mit, die schlechterdings nur sie zu liefern imstande ist, und wird durch

Gegengaben belohnt, die sie aus eigenen Mitteln hervorzubringen unvermögend wäre. Dieser internationale Gedankenaustausch, bei welchem jeder Teil schenkt und jeder gewinnt, dazu der Umstand, daß die bedeutenden Denker der Neuzeit, namentlich der vorkantischen Hälfte, zum großen Teile nicht Philosophen von Profession, sondern Militärs, Staatsmänner, Ärzte, auch wohl Naturforscher, Historiker, Juristen sind, gibt der modernen Philosophie einen unzünftigen, mehr weltmännischen Anstrich, der von dem klerikalen Charakter der mittelalterlichen und dem seherhaften der alten auffallend absticht. —

Um den Ruhm, den ersten modernen Philosophen hervorgebracht zu haben, streiten Deutschland, England und Frankreich: als Kandidaten für das Amt des Eröffners der neueren Philosophie sind nämlich Nikolaus von Kues, Baco von Verulam und René Descartes aufgestellt worden; auf Hobbes, Bruno und Montaigne sind nur vereinzelte Stimmen gefallen. Am schwächsten ist es mit dem Anspruche Englands bestellt, denn ohne die Bedeutung Bacos zu schmälern, darf man sagen, daß das Programm, das er entwickelt — und mehr ist seine Philosophie im Grunde nicht —, weder in seinen Hauptgedanken von ihm zuerst ausgesprochen, noch von ihm selbst mit hinreichender Konsequenz durchgeführt worden ist. Der Streit der beiden anderen Prätendenten aber ist leicht durch einen billigen Vergleich geschlichtet, wenn man sich nur über die Unterscheidung von Vorläufer und Anfänger oder von Anbahner und Begründer verständigen will. Der Eintritt einer neuen Geschichtsperiode ist nicht wie der eines neuen Stückes auf der Spieldose von einem hörbaren Ruck begleitet, sondern vollzieht sich allmählich. Von dem Punkte, wo das Neue zum erstmalig aufblitzt, unverstanden und seiner selbst nicht recht bewußt, bis dahin, wo es in voller Kraft und Reife auf der Bühne erscheint, sich selbst als ein Neues erkennend und von den anderen als solches anerkannt, kann eine geraume Weile verfließen: die Gärung zwischen Mittelalter und Neuzeit währt beinahe zwei Jahrhunderte. Ob nun diese Zeit des Ahnens und Wünschens, des Versuchens und halben Gelingens, in der das Neue mit dem Alten ringt, ohne es zu überwinden, und die entgegengesetzten Tendenzen der kämpfenden Weltanschauungen unklar und wunderlich durcheinanderspielen, ob sie als Nachspiel des Gewesenen oder als Vorspiel des Künftigen anzusehen sei — im Grunde doch wohl als beides —, ist schließlich nicht viel mehr als ein Wortstreit. Die einfache Lösung, sie als Übergangsperiode hinzunehmen, die nicht mehr Mittelalter und noch nicht Neuzeit sei, hat ziemlich allgemeinen Beifall gefunden. Nikolaus Cusanus (1401—64) hat zuerst grundlegende Gedanken der neueren Philosophie ausgesprochen — er ist der Reigenführer jenes vorbereitenden Zwischenzeitraums. Descartes (1596—1650) hat das erste moderne System aufgestellt — er ist der Vater der neueren Philosophie.

Zum Schluß eine kurze Übersicht der Literatur.

HEINRICH RITTERS Geschichte der neueren Philosophie (Band 9—12 seiner Gesch. d. Ph.) 1850—53, bis Wolff und Rousseau reichend (und fortgeführt in der „Übersicht über die Gesch. der neuesten deutschen Philos. seit Kant“ 1853), ist durch neuere Arbeiten überholt worden.

Der gediegene „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie“ (6 Bände 1834—53) von JOH. ED. ERDMANN gibt in den Anhängen wörtliche Auszüge aus den fremdländischen Autoren; desselben Verfassers „Grundriß der Gesch. d. Ph.“ (2 Bände 1869; 4. Aufl., bearbeitet von BENNO ERDMANN 1896) enthält am Schlusse die erste Darstellung der deutschen Philosophie seit Hegels Tode.

ÜBERWEGS Grundriß (die neuen Auflagen besorgt von M. HEINZE, der frühere dritte Teil „die Neuzeit“ seit der 9. Aufl. 1901—2 in zwei selbständige Teile zerlegt. „Vorkantische und Kantische Philosophie“ und „Das neunzehnte Jahrhundert“) ist durch die (für den Anfänger allerdings verwirrende) Vollständigkeit der bibliographischen Angaben ein unentbehrliches Nachschlagebuch geworden.

Die ausführlichste und glänzendste Darstellung hat KUNO FISCHER gegeben (1854 ff., 4. Aufl. 1897 ff.). Dieses zugleich als schriftstellerische Leistung bedeutende Werk ist wie kein anderes geeignet, den Leser in der Gedankenwelt der großen Philosophen, die es von ihrem Mittelpunkte aus lebendig rekonstruiert, heimisch zu machen und auf das (natürlich auch durch die beste Darstellung nicht zu ersetzende) Studium der eigenen Werke der Denker vorzubereiten. Für die erste Einführung in ein System fällt der Mangel einer zu weit gehenden Vereinfachung der Probleme nicht allzuschwer ins Gewicht. Eine Ergänzung zu den ersten Bänden der Gesch. d. neueren Philosophie bildet desselben Verfassers „Baco und seine Nachfolger“ (1856, 2. Aufl. 1875), dessen dritte Auflage dem großen Werke als zehnter Band angeschlossen werden soll.

EDUARD ZELLER hat die Vorzüge eines gründlichen und umfassenden Wissens und eines besonnenen Urteils, welche seine Philosophie der Griechen zu einem klassischen Werke machen, auch der Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz (1873, 2. Aufl. 1875) zugute kommen lassen.

WILH. WINDELBAND (Gesch. d. n. Ph., 2 Bde., 1878 und 1880, 2. Aufl. 1899, bis Hegel und Herbart) betont den Zusammenhang der Philosophie mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften und legt den Nachdruck auf die philosophischen Methoden. Sein Buch ist eine angenehme Lektüre; doch wäre im Interesse der Anschaulichkeit zu wünschen gewesen, daß aus dem Inhalt der behandelten Lehren mehr Positives mitgeteilt, statt wesentlich über dieselben reflektiert würde. Ein in Aussicht gestellter dritter Band wird die Entwicklung der Philosophie bis zur Gegenwart verfolgen. WINDELBANDS „Lehrbuch der Gesch. d. Philos.“ 1892, 3. Aufl. 1903, unterscheidet sich von den übrigen Darstellungen dadurch, daß es eine Geschichte nicht der Personen und Systeme, sondern der Probleme gibt.

BAUMANN'S Gesch. d. Philos. 1890 (in der 2. Aufl. 1903 „Gesamtgeschichte d. Ph.“ betitelt) will nur auf diejenigen Denker näher eingehen, welche in Ideengehalt und Beweisen Eigentümliches gebracht haben.

FRITZ SCHULTZE, Stammbaum der Philosophie 1890, gibt auf leider unförmlichen Tafeln geschickt zusammengestellte Tabellen; jenem Übelstande ist auch in der 2. Aufl. 1899 noch nicht vollständig abgeholfen.

JUL. BERGMANN, Gesch. d. Philos. 1892—93 (erster Band: vor Kant, zweiten Bandes erste Abteilung: von Kant bis Fichte, zweite Abteilung: nach Fichte), ist in der Kritik scharfsinnig, in der Darstellung zuweilen originell, aber nie anregend.

HARALD HÖFFDINGS leider nicht tadellos übersetzte Gesch. der neueren Philos., 2 Bände 1895—96, ist das Werk eines feinsinnigen Empiristen und liebenswürdigen Schriftstellers.

CARL STUMPF hat in der 2. Aufl. seiner „Tafeln zur Gesch. der Philos.“ 1900 der instruktiven graphischen Darstellung der Lebenszeiten eine von P. MENZER gefertigte sorgsame Übersicht der Literatur von 1440—1869 hinzugefügt.

ABR. ELEUTHEROPULOS, Wirtschaft und Philosophie 1900—01, behandelt im ersten Bande die Philosophie und die Lebensauffassung des Griechentums, im zweiten die der germanisch-romanischen Völker „auf Grund der gesellschaftlichen Zustände“.

Für Dürrs Philosophische Bibliothek hat KARL VORLAENDER eine Geschichte der Philosophie geschrieben, deren zweiter Band 1903 die Neuzeit behandelt. Die Anordnung ist zuweilen recht geschickt.

H. C. W. SIGWARTS etwas breit, aber klar geschriebene Gesch. der Philos. 1844 (3 Bände, der zweite vom 16. Jahrh. bis Kant, der dritte bis Hegel) und L. FEUERBACHS Gesch. der neueren Philos. von Baco bis Spinoza 1833 (Werke Band 4, woran sich desselben Autors Schriften über Leibniz 1837 und Bayle 1838 anschließen) verdienen noch immer Beachtung. EUGEN DÜRINGS (hyper-)kritische Gesch. d. Philos. (1869, 4. Aufl. 1894) ist Lernenden kaum zu empfehlen. LEWES (deutsch 1876) nimmt einen positivistischen, A. STÜCKL (3. Aufl. 1889) und OTTO WILLMANN (Gesch. des Idealismus, 3. Bd. 1897) einen katholisch konfessionellen, THILO (1874) und OTTO FLÜGEL (Die Probleme der Philos. und ihre Lösungen 1876, 3. Aufl. 1893) einen exklusiv herbartischen Standpunkt ein; VINCENZ KNAUER (Gesch. der Philos. 2. Aufl. 1882; Ders., Die Hauptprobleme der Philos. von Thales bis Hamerling, 1892) steht Günther nahe.

Darstellungen der Philosophie seit Kant besitzen wir von dem Hegelianer C. L. MICHELET (eine größere zweibändige 1837—38, eine kürzere 1843), CHALYBÆUS (1837, 5. Aufl. 1860, ehemals sehr beliebt und dieser Beliebtheit würdig), FR. K. BIEDERMANN (1842—43), CARL FORTLAGE (1852, Kant-Fichtescher Standpunkt) und FRIEDRICH HARMS (1876). Der letztgenannte hat leider nicht vermocht, den guten Gedanken und originellen Auffassungen, an denen das Buch nicht arm ist, eine hinreichend klare und präzise, geschweige geschmackvolle Form zu geben. Die sehr populäre, hegelianisierende Darstellung eines Anonymus „Deutschlands Denker seit Kant“ (Dessau 1851) verdient kaum Erwähnung. Wertvoller sind J. H. FICHTEs Beiträge zur Charakteristik der neueren Philos. 1830, 2. Aufl. 1841 und H. ULRICHS Gesch. und Kritik der Prinzipien der neueren Philos. 1845. ARTHUR DREWS (Die deutsche Spekulation seit Kant, 2 Bde. 1893) behandelt vom Hartmannschen Standpunkte die Lehren vom Absoluten. Ferner: JOH. VOLKELT, Vorträge zur Einführung in die Philos. der Gegenwart 1892; W. DILTHEY, Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrh., AGPh. Bd. 11, S. 551 f. 1898, R. FALCKENBERG, Hilfsbuch zur Gesch. der (deutschen) Philos. seit Kant 1899.

Auch von den Werken, welche die historische Entwicklung einzelner Fächer verfolgen, seien einige erwähnt. Für die Geschichte der Religionsphilosophie der erste Band der „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage“ von OTTO PFLEIDERER (3. Aufl. 1893) und die sehr zuverlässige Darstellung von BERNHARD PÜNJER (2 Bde., 1880, 1883); ferner C. LÜLMANN, Das Bild des Christentums bei den großen deutschen Idealisten, 1902. Für die der praktischen Philosophie außer dem ersten Bande von J. H. FICHTEs Ethik (1850) FRANZ VORLÄNDER, Geschichte der philos. Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen (1855), FR. JODL, Gesch. der Ethik in der neueren Philos. (2 Bde., 1882, 1889),

JOS. CL. KREIBIG, Gesch. und Kritik des ethischen Skeptizismus 1896, BLUNTSCHLI, Gesch. der neueren Staatswissenschaft, 3. Aufl. 1881, und HERMANN REHM, Gesch. der Staatsrechtswissenschaft 1896, § 46 f., Ders., Allgemeine Staatslehre 1899, §§ 55—66 (Gesch. der Staatstheorien). Für die der Geschichtsphilosophie ROB. FLINT, *Philosophy of history in France and Germany* 1874 (1893 erschien der erste Teil einer sehr erweiterten Umarbeitung. *Historical philosophy in France*), ROCHOLL, Die Philosophie der Geschichte (1878), RICHARD FESTER, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilos. 1890 und PAUL BARTH, Die Philos. der Gesch. als Soziologie, erster Teil. Einleitung und kritische Übersicht 1897. Für die der Ästhetik R. ZIMMERMANN 1858, II. LOTZE 1868, MAX SCHASLER 1871, ED. VON HARTMANN (seit Kant) 1886, HEINRICH v. STEIN, Die Entstehung der neueren Ästhetik 1886, W. KUNTZ, Beiträge zur Entstehungsgesch. der n. Ästh., Würzburger Dissert. 1899. Sodann ROB. SOMMER, Grundzüge einer Gesch. der deutschen Psychol. und Ästhetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller 1892. MAX DESSOIR, Gesch. der neueren deutschen Psychologie, Bd. I (von Leibniz bis Kant) 1894, 2. Aufl. 1897—1902. FR. ALB. LANGE, Gesch. des Materialismus 1866, 5. Aufl. 1896. JUL. BAUMANN, Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philos. 1868—69. IIANS HEUSSLER, Der Rationalismus des 17. Jahrh. (Descartes, Spinoza, Leibniz) in s. Bezieh. zur Entwicklungslehre 1885. EDM. KÖNIG, Die Entwicklung des Kausalproblems von Cartesius bis Kant 1888, seit Kant 1890. HEINR. GRÜNBAUM, Zur Kritik der modernen Kausalanschauungen, AsPh. Bd. 5, 1899. KURD LASSWITZ, Gesch. der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, 2 Bde., 1890. ED. GRIMM, Zur Geschichte des Erkenntnisproblems, von Bacon zu Hume 1890. R. EUCKEN, Die Lebensanschauungen der großen Denker 1890, 5. Aufl. 1904. ED. v. HARTMANN, Geschichte der Metaphysik, 2 Bde., 1899, 1900. JONAS COHN, Gesch. des Unendlichkeitsproblems 1896. KARL JOËL, Die Frauen in der Philos., 1896, jetzt in den „Philosophenwegen“ 1901, woselbst auch ein Vortrag über Philosophen. Ferner FRIEDRICH PAULSEN, Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart 1885, 2. Aufl. in 2 Bdn. 1896—97, Ders., Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium 1902, GEORG KAUFMANN, Geschichte der deutschen Universitäten im Mittelalter, 2 Bde. 1888—96. AD. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bde. 1886—90, 3. Aufl. 1894—97; Ders., (Grundriß der) Dogmengeschichte, 3. Aufl. R. SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2 Bde. 1895—98, Ders., Grundriß der Dogmengeschichte 1901.

Für die Übergangsperiode sind zu empfehlen MOR. CARRIERE, Die philos. Weltanschauung der Reformationszeit 1847, 2. Aufl. 1887; JACOB BURCKHARDT, Kultur der Renaissance in Italien, 8. Aufl. herausgeg. von LUDWIG GEIGER 1902; G. VOIGT, Die Wiederbelebung des klass. Altertums oder das erste Jahrh. des Humanismus, 2 Bde., 3. Aufl. besorgt von MAX LEHNERDT, 1893, G. KÖRTING, Petrarca 1878, Boccaccio 1880, Die Anfänge der Renaissanceliteratur in Italien I 1883; L. GEIGER, Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland 1882, FR. VON BEZOLD, Gesch. der deutschen Reformation 1890. Vgl. die Notizen über die Renaissanceliteratur in STEINS Jahresbericht, AGPh. Bd. 2, S. 478. W. DILTHEY, Die Glaubenslehre der Reformatoren (Preuß. Jahrb. Bd. 75) 1894; ferner die im AGPh. veröffentlichten geistvollen Artikel desselben Verfassers: Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrh. (Bd. 4 u. 5) und ihre Fortsetzungen: Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrh. (Bd. 5 u. 6), Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus im 17. Jahrh. (Bd. 7); Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus (Bd. 13).

Außerdem sei verwiesen auf RUD. EUCKEN, *Gesch. und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart* 1878, 2. Aufl. 1893, 3. Aufl. unter dem Titel „Geistige Strömungen der Gegenwart“ 1904, Ders., *Gesch. d. philos. Terminologie* 1879, Ders., *Beiträge zur Gesch. d. neueren Philos.* 1886 (darin ein wertvoller Aufsatz über Parteien und Parteinamen in der Philos.); Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Philos. und Lebensanschauung* 1904. LUDWIG NOACK, *Philosophiegeschichtliches Lexikon* (biographisches Handwörterbuch) 1879. AD. TRENDELENBURG, *Historische Beiträge zur Philos.*, 3 Bde., 1846—67. ED. ZELLER, *Vorträge und Abhandlungen*, drei Sammlungen 1865—84. ROB. ZIMMERMANN, *Studien und Kritiken zur Philos. und Ästhetik*, 2 Bde., 1870. CHR. v. SIGWART, *Kleine Schriften*, 2 Bde., 1881, 2. Ausg. 1889. In R. SEYDELS „*Religion und Philosophie*“ 1887 finden sich lesenswerte Aufsätze über Luther, Schleiermacher, Schelling, Weiße, Fechner, Lotze, v. Hartmann, den Darwinismus u. a. SAM. ECK, *Aus den großen Tagen der deutschen Philos.*, drei Vorträge 1901, behandelt Kant, Hegel und Schleiermacher.

Von den kleineren Kompendien ist das von SCHWEGLER (1848, die neuesten Auflagen durchgesehen und ergänzt von R. KOEBER; minder empfehlenswert die Bearbeitung von J. STERN bei Reclam) immer noch das wenigst schlechte. Die mageren Abrisse von DETER (6. Aufl. von G. RUNZE), EISLER, KIRCHNER, KOEBER, KUHN, RABUS, VOGEL u. a. sind immerhin zum Repetieren brauchbar.

Unter dem Titel „*Frommanns Klassiker der Philosophie*“ erscheint seit 1896 (bei E. Hauff in Stuttgart) eine als nützliches Werkzeug philosophischen Studiums begrüßte Serie von Monographien über hervorragende Denker, welche deren Welt- und Lebensanschauungen den Studierenden wie den Gebildeten zugleich gründlich und in ansprechender Form vorführen sollen. Bis jetzt liegen sechzehn Bändchen vor: 1. Fechner von LASSWITZ (2. Aufl. 1902), 2. Hobbes von TÖNNIES, 3. Kierkegaard von HÖFFDING (2. Aufl. 1902), 4. Rousseau von HÖFFDING (2. Aufl. 1902), 5. Spencer von GAUPP (2. Aufl. 1900), 6. Nietzsche von AL. RIEHL (3. Aufl. 1901), 7. Kant von PAULSEN (3. Aufl. 1899), 8. Aristoteles von SIEBECK (2. Aufl. 1902), 9. Platon von WINDELBAND (3. Aufl. 1902), 10. Schopenhauer von VOLKELT, 11. Carlyle von HENSEL (2. Aufl. 1902), 12. Lotze, erster Teil (Leben und Entstehung der Schriften nach den Briefen) von FALCKENBERG, 13. Wundt von E. KOENIG (2. Aufl. 1902), 14. J. St. Mill von S. SAENGER, 15. Goethe von SIEBECK, 16. Die Stoa von P. BARTH. Daran werden sich anschließen: Galilei (NATORP), Spinoza (FREUDENTHAL), Leibniz (ADICKES), Fichte (RICKERT), Schiller (VOLKELT), Comte (WINDELBAND), Rob. Mayer (RIEHL), Feuerbach (JODL), Strauß (ZIEGLER), Schleiermacher u. a.

Eine gut gewählte, von Erläuterungen begleitete Auswahl aus den Werken der hervorragendsten Philosophen (die ausländischen in deutscher Übersetzung) bietet das *Philosophische Lesebuch* von MAX DESSOIR und PAUL MENZER, Stuttgart, 1903.

Bei Zitaten aus philosophischen Zeitschriften bediene ich mich folgender Abkürzungen:

ZPhKr. = Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

AGPh. = Archiv für Geschichte der Philosophie.

AsPh. = Archiv für systematische Philosophie.

VwPh. = Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie (und Soziologie).

ZPs. = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.

WPhSt. = Wundts Philosophische Studien.

VKSt. = Vaihingers Kantstudien.

Erstes Kapitel.

Die Übergangszeit. Von Nikolaus Cusanus bis Descartes.

Was von der Mitte des XV. bis zur Mitte des XVII. Jahrhunderts an philosophischen Versuchen hervortritt, kann weder dem Mittelalter, noch der Neuzeit zugerechnet werden, denn es trägt die Züge beider Zeitalter in sonderbarer Mischung. An heißem Begehren, hohen Forderungen, großartigen Entwürfen, beglückenden Aussichten ist kein Mangel; aber an ausdauernder Kraft fehlt es, an Ruhe und Reife, und die Fesseln, gegen welche die Geister sich empören, halten sie selbst und diejenigen, zu denen sie reden, noch gar zu fest umschlossen. Nur an einzelnen Stellen werden sie gelockert und abgeschüttelt; gelingt es, die Hände freizumachen, so klirrt doch an den Füßen noch das hemmende Eisen. So recht eine Zeit für originelle Köpfe, die denn auch in erstaunlicher Anzahl neben und nach einander auftauchen und, sowenig sie durch dauernde Leistungen befriedigen, dennoch durch die Kühnheit und Tiefe ihrer mit barocken Einfällen wechselnden oder mit solchen durchwachsenen genialen Gedanken, durch den Mut ihrer jugendlichen Himmelstürmerei und nicht zum wenigsten durch das herbe Geschick, das ihre Anstrengungen mit Verständnislosigkeit, Verfolgung und Feuertod belohnte, immer von neuem das Interesse reizen. Wir müssen die breite Schwelle, welche die moderne Philosophie von der scholastischen trennt und begrenzt wird durch die Jahre 1450, wo Nikolaus von Kues sein Hauptwerk, den *Idioten*, schreibt, und 1644, wo Descartes mit dem seinigen, den *Prinzipien der Philosophie*, die neue Ära eröffnet, eilenden Fußes durchschreiten und dürfen nur Wichtigstes flüchtig berühren. Die Übergangsperiode beginnen wir mit Nikolaus und schließen sie mit den Engländern Bacon, Hobbes und Herbert. Dazwischen ordnen wir die vielgestaltigen Erscheinungen der philosophischen Renaissance (im weiteren Sinne) in sechs Gruppen: die Wiedererwecker und Bekämpfer antiker Systeme, die italienischen Naturphilosophen, die Staats- und Rechtslehrer, die Skeptiker, die Mystiker, die Begründer der exakten Naturforschung. In Italien nimmt die geistige Wiedergeburt eine künstlerische, (natur-)wissenschaftliche und humanistische Richtung, in Deutschland erscheint sie vorwiegend als religiöse Befreiung — in der Reformation.

1. Nikolaus Cusanus.

Nikolaus¹, geboren 1401 in Kues an der Mosel bei Trier, seinem strengen Vater, dem Schiffer und Winzer Chrypffs (Krebs), früh entlaufen, wurde bei den Fraterherren zu Deventer erzogen, studierte in Heidelberg und Padua Jura, Mathematik und Philosophie, verlor in Mainz seinen ersten Prozeß, was ihm seinen Beruf verleidete, wandte sich zur Theologie und wurde ein hervorragender Prediger. Er beteiligt sich am Baseler Konzil, geht als Gesandter des Papstes Eugen IV. nach Konstantinopel und nach Frankfurt zum Reichstag, wird 1448 Kardinal und 1450 Bischof von Brixen. Er gerät in Streitigkeiten mit seinem Lehnsherrn, dem Grafen von Tirol, Erzherzog Sigmund, der ihm seine Anerkennung verweigert, und wird von diesem eine Zeitlang gefangen gehalten. Vorher hatte er in Missionsangelegenheiten Reisen nach Deutschland und den Niederlanden unternommen. Bei einem zweiten Aufenthalt in Italien ereilt ihn 1464 zu Todi in Umbrien der Tod. Die Pariser Gesamtausgabe seiner Werke vom Jahre 1514 (der 1565 eine Baseler Ausgabe folgte) enthält im ersten Bande die wichtigsten philosophischen, im zweiten u. a. mathematische Abhandlungen und zehn Bücher Auszüge aus den Predigten, im dritten das große, in Basel vollendete Werk *de concordantia catholica* (1433).

Im Jahre 1440 (schon vorher hatte er über die Verbesserung des Kalenders geschrieben) beginnt Nikolaus die stattliche Reihe seiner philosophischen Schriften mit der „Wissenschaft des Nichtwissens“ (*de docta ignorantia*), an die sich im selben Jahre die „Vermutungen“ (*de coniecturis*) anschließen. Es folgen kleinere Traktate über das Gottsuchen, die Sohnschaft, die Gabe des Vaters des Lichtes, die Entstehung der Welt und eine Verteidigung der *docta ignorantia* (gegen einen Angriff Joh. Wencks). Das bedeutendste Werk ist der dritte der vier Dialoge

¹ R. ZIMMERMANN, N. C. als Vorläufer Leibnizens, im VIII. Bande der Sitzungsberichte der philos.-historischen Klasse der Akad. d. Wiss., Wien 1852, S. 306 ff. (aufgenommen in die Studien und Kritiken I). — R. FALCKENBERG, Grundzüge der Philosophie des Nik. Cus. mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen, Breslau 1880. — R. EUCKEN, Beiträge zur Gesch. der neueren Philos., Heidelb. 1886, S. 6 ff. — SCHARFFF, Des Nik. v. Cusa wichtigste Schriften in deutscher Übers., Freiburg i. Br. 1862. Ders., Der Cardinal N. v. C. als Reformator 1871. — JOH. UEBINGER, Die Gotteslehre des Nik. Cus., Münster 1888 (im Anhang der Text des verloren geglaubten Viergesprächs *de non aliud* vom Jahre 1462). Ders., Die philos. Schriften des Nik. Cus., drei Artikel in der ZPhKr. Bd. 103, 105, 107, 1893—95. Ders., Die mathemat. Schriften des Nik. Cus., im Philos. Jahrbuch, Bd. 8 ff, 1895 ff. — S. GÜNTHER, N. v. C. in seinen Beziehungen zur Geographie (Abhandl. zur Gesch. der Math., Bd. 9) 1899; vergl. Ders., Studien zur Gesch. der math. u. physikal. Geographie, Halle 1879. — DEICHMÜLLER, Die astronomische Bewegungslehre u. Weltanschauung des N. v. C. (aus den Sitzungsberichten der niederrhein. Gesellschaft für Natur und Heilkunde in Bonn) 1901. — P. BARTH, Zum Gedächtnis des N. C. (VwPh. 25, 4) 1901.

über den Laien (*de idiota*): über den Geist (*de mente*) 1450. In immer neue Formen kleidet er die eine höchste Wahrheit, auf die alles ankommt und die sich nicht in verständigen Worten mitteilen, sondern nur in lebendiger Anschauung ergreifen läßt. Bald in begrifflicher Dialektik, bald in mystischem Schwunge, bald in populärer Vereinfachung und mit Anknüpfung an Naheliegendes, bald in knapper lehrhafter Zusammenfassung sucht er den Leser zur Schauung des Unaussprechlichen hinanzuleiten oder emporzureißen und die Fruchtbarkeit des (auf der Rückfahrt von Konstantinopel 1438 ihm aufgegangenen) Prinzips vom Zusammenfallen der Gegensätze zu entwickeln (die Schauung Gottes, die Brille, das „Possesst“, die Jagd nach der Weisheit, der Gipfel der Erkenntnis, das Globusspiel, Kompendium). Sehr wertvoll sind außerdem die religions-philosophischen Arbeiten: der Friede des Glaubens und die Sichtung des Koran. Freisinnigere Katholiken verehren in ihm einen der tiefsten Denker der Kirche, der allgemeinen Anerkennung aber seiner hohen Bedeutung für die Philosophie der Neuzeit stand bisher die blendendere, jedoch weniger originelle Erscheinung des Giordano Bruno im Wege.

Zwei Themata bilden die Angelpunkte des cusanischen Systems: die menschliche Erkenntnis und das Verhältnis Gottes zur Welt. Vier Stufen des Erkennens werden unterschieden: Zu unterst der Sinn (nebst der Einbildung), der nur verworrene Bilder liefert; über ihm der sondernde, Zeit und Raum setzende, mit der Zahl operierende und Namen gebende Verstand (*ratio*), der nach dem Prinzip des Widerspruches die Gegensätze auseinanderhält; sodann die spekulative Vernunft (*intellectus*), welche die Gegensätze miteinander verträglich findet; zuhöchst die mystische überbegriffliche Anschauung (*visio sine comprehensione, intuitio, unio, filiatio*), für welche die Gegensätze in der unendlichen Einheit zusammenfallen. Der Gipfel der schauenden Erkenntnis, in welcher die Seele mit Gott geeinigt wird, da hier selbst der Gegensatz von Subjekt und Objekt hinwegfällt, wird nur selten erreicht, und schwer ist es, die sinnlichen Gleichnisse und Bilder fernzuhalten, die sich trübend in die Intuition einmischen. Aber eben in der Einsicht dieser Unfaßbarkeit des Unendlichen haben wir die zutreffende Wissenschaft von Gott; dies der Sinn jenes „wissenden Nichtwissens“, jener *docta ignorantia*. Man wird an das Salomonische Urteil erinnert: dadurch, daß ich auf die Erkenntnis Gottes als des Unbegreiflichen verzichte, gewinne ich sie!

Der Unterschied der angegebenen Erkenntnisstufen darf jedoch nicht als starrer gefaßt werden: die höhere Stufe begreift die niedere mit in sich und ist bereits in ihr tätig. Der Verstand kann nur unterscheiden, wenn ihm durch die Empfindung Bilder des zu Unterscheidenden gegeben sind, die Vernunft nur vereinigen, wenn ihr der Verstand Getrenntes und zu Einigendes dargeboten hat; und andererseits ist es der Verstand, der im Sinne als Bewußtsein oder Aufmerksamkeit gegen-

wärtig ist, und die Vernunft, deren Einheit dem Verstande bei seinem Trennungsgeschäfte leuchtet. So stellen die verschiedenen Erkenntnisweisen nicht unabhängige Grundvermögen, sondern ein System zusammenwirkender und einander fordernder Modifikationen Einer Grundkraft dar. Daß schon bei der sinnlichen Wahrnehmung eine aufmerkende und unterscheidende Verstandestätigkeit beteiligt sei, ist eine vollkommen unmitttelalterliche Auffassung; denn die Scholastik pflegte nach dem Grundsatz, daß das Einzelne durch den Sinn empfunden, das Allgemeine durch den Verstand gedacht werde, die Erkenntnisvermögen scharf zu trennen. Ferner mutet der Gedanke, auf den der Cusaner seinen Unsterblichkeitsbeweis stützt, durchaus modern an, daß Raum und Zeit Produkte des Verstandes seien, daher sie dem Geiste, der sie schafft, nichts anhaben können. Denn der Urheber steht höher und ist mächtiger als das Erzeugnis.

Das Geständnis, daß all unser Wissen Vermuten sei, soll nicht nur aussagen, daß die absolute oder präzise Wahrheit uns verborgen bleibe, sondern soll zugleich ermuntern, durch immer wahrere Vermutungen uns derselben nach Möglichkeit anzunähern. Es gibt Grade der Wahrheit, die Mutmaßungen sind weder schlechthin unwahr noch völlig wahr. Zum Irrtum wird die Konjektur erst dadurch, daß man, der Unzulänglichkeit menschlicher Erkenntnis uneingedenk, sich bei ihr als endgültiger Lösung beruhigt; der sokratische Satz „ich weiß, daß ich unwissend bin“ soll nicht zu verzweifelndem Verzicht, sondern zu mutigem Weiterforschen einladen. Immer tiefer einzudringen in das Geheimnis des Göttlichen ist die Aufgabe der Spekulation, die letzte Enthüllung freilich wird uns erst im Jenseits zuteil. Das tauglichste Mittel bietet ihr die Mathematik mit dem Begriffe des Unendlichen und den Wandern der Zahlenverhältnisse dar: wie in der unendlichen Kugel Umkreis und Mittelpunkt zusammenfallen, so ist Gottes Wesen über alle Gegensätze erhaben; wie sich aus der Eins die übrigen Zahlen entfalten, so geht auf dem Wege der Explikation das Endliche aus dem Unendlichen hervor. Vor allem wird dem Denar, als der Summe der ersten vier Zahlen, eine beherrschende Bedeutung für den Stufenbau der Welt zugeschrieben: wie sich im menschlichen Erkennen Vernunft, Verstand, Phantasie und Sinnlichkeit verhalten, so verhalten sich in der objektiven Sphäre Gott, Geist, Seele und Körper oder auch Unendlichkeit, Denken, Leben und Sein, ferner die absolute Notwendigkeit Gottes, die konkrete Notwendigkeit des Universums, die Wirklichkeit der Individuen, die Möglichkeit der Materie. Neben dem Quaternar übt auch der Ternar seine Kraft: die Welt gliedert sich in die Stufen der Ewigkeit, der Unvergänglichkeit und der zeitlichen Sinnenwelt oder der Wahrheit, der Wahrscheinlichkeit und der Verworrenheit. Überall spiegelt sich die göttliche Dreifaltigkeit, in der Welt als Erzeugendes, Erzeugtes und Liebe, im Geiste als schöpferische Kraft,

Begriff und Wille. Die Dreiheit in Gott wird sehr verschiedenartig ausgelegt: als Subjekt, Objekt und Akt des Erkennens; als schöpferischer Geist, Weisheit und Güte; als Sein, Kraft und Tat; am liebsten als Einheit, Gleichheit und Verbindung beider.

Gott verhält sich zur Welt wie Einheit, Selbigkeit, Komplikation zur Andersheit, Verschiedenheit, Explikation, wie Notwendigkeit zur Zufälligkeit, wie vollendete Wirklichkeit zur bloßen Möglichkeit; doch so, daß die Andersheit an der Einheit teil hat, von dieser ihre Realität empfängt, die Einheit aber die Andersheit nicht sich gegenüber, nicht außer sich hat. Nur als Schöpfer der Welt, und in Relation zu ihr ist Gott dreieinig, an sich ist er die absolute Einheit und Unendlichkeit, der nichts als andres gegenübersteht, die alle Dinge ebensowohl ist als nicht ist und die, wie schon der Areopagit lehrte, durch Negationen besser begriffen wird als durch Affirmationen. Es ist wahrer, zu leugnen als zu behaupten, er sei Licht, Wahrheit, Geist, denn er ist unendlich viel größer, als alles, was in Worten genannt werden kann; er ist der Unausprechliche, Unwißbare, der Übereine, der Überabsolute. In der Welt hat jedes Ding ein Größeres und Kleineres neben sich, Gott aber ist das absolut Größte und Kleinste; nach dem Prinzip der *coincidentia oppositorum* fällt das absolute *maximum* mit dem absoluten *minimum* zusammen. Was in der Welt als konkret Bestimmtes und Einzelnes existiert, das ist in Gott auf einfache und allgemeine Weise, was dort als unvollendetes Streben und in allmählicher Entwicklung sich verwirklichende Möglichkeit vorhanden ist, das ist in Gott vollendete Tätigkeit. Er ist die Wirklichkeit alles Möglichen, das Können-Sein oder Kann-Ist (*possesit*); und da diese absolute Aktualität die Voraussetzung und Ursache alles endlichen Könnens und Tuns ist, darf sie auch als das Können schlechthin (*posse ipsum*) bezeichnet werden im Gegensatz zu aller bestimmten Kraftäußerung, nämlich zum Sein-, Leben-, Empfinden-, Denken- und Wollen-Können.

So sehr nun auch diese Bestimmungen, im Sinne der dualistischen Anschauung des Christentums, den Gegensatz zwischen Gott und Welt betonen, so wird derselbe doch anderwärts vielfach zu Gunsten einer auf die Neuzeit hinausweisenden pantheistischen Ansicht gemildert, ja geradezu verleugnet. Neben der Behauptung, es bestehe gar keine Proportion zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, findet sich unbefangen die ihr offen widersprechende, Gott überrage um ebensoviel die Vernunft, wie diese den Verstand, dieser die Sinnlichkeit, oder er verhalte sich so zum Denken, wie das Denken zum Leben, das Leben zum Sein. Und noch Kühneres spricht Nikolaus aus, wenn er das Universum einen sinnlichen und veränderlichen Gott, den Menschen einen menschlichen Gott oder eine menschlich kontrahierte Unendlichkeit, das Geschöpf einen geschaffenen Gott oder eine endliche Unendlichkeit nennt, damit andeutend, daß Gott und Welt im Grunde wesensgleich

und nur die Form ihrer Existenz verschieden, daß es dasselbe Sein und Tun sei, das sich in Gott auf absolute, im System der Kreaturen auf relative und begrenzte Weise darstelle. Was den Cusaner vom Dualismus zum Pantheismus hinlockte, waren vor allem drei moderne Gedanken: die Unendlichkeit des Universums, der Zusammenhang alles Seienden und der allumfassende Reichtum der Individualität. Auch dem Weltall kommt Unendlichkeit zu, nur daß die seinige nicht eine absolute, außer-räumliche und überzeitliche, sondern eine abgeschwächte, konkrete ist, nämlich unbegrenzte Ausdehnung im Raume und unendliche Dauer in der Zeit. Ebenso ist es Einheit, aber keine über Vielheit und Verschiedenheit schlechthin erhabene, sondern eine in Vielheit gegliederte und durch sie getrübtte Einheit. Aber auch das Individuum ist in gewissem Sinne unendlich, denn es trägt alles was ist in seiner Weise in sich, spiegelt die ganze Welt von seinem beschränkten Standpunkte, ist eine abgekürzte, zusammengezogene Darstellung des Universums. Wie die Leibesglieder, Auge, Arm und Fuß, in innigster Wechselwirkung miteinander stehen und keines das andere entbehren kann, so ist jedes Ding mit jedem verknüpft, von ihm verschieden und doch mit ihm übereinstimmend, enthält alle übrigen und ist in ihnen enthalten. Alles ist in allem (Anaxagoras), denn alles ist im Universum und in Gott, wie Universum und Gott in allem. In erhöhtem Maße ist der Mensch ein Mikrokosmos (*parvus mundus*), ein Spiegel des Alls, da er nicht bloß, wie die übrigen Wesen, alles Existierende tatsächlich in sich hat, sondern von diesem Reichtum weiß, ihn zu bewußten Bildern der Dinge zu entwickeln vermag. Und dies eben macht die Vollkommenheit des Ganzen und der Teile aus, daß das Höhere im Niederen, die Ursache in der Wirkung, die Gattung im Individuum, die Seele im Körper, die Vernunft in den Sinnen ist und umgekehrt. Vervollkommnung ist nur Aktivierung eines potentiellen Besitzes, Entfaltung von Anlagen und Erhebung des Unbewußten ins Bewußtsein. Hier haben wir den Keim der Philosophie des Bruno und des Leibniz.

Wie in der Gotteslehre des Cusaners das Ringen zweier Tendenzen, einer christlich dualistischen und einer modern pantheistischen, bemerkbar wurde, so tritt noch an vielen anderen Punkten ein dem Denker selbst nicht zum Bewußtsein gekommener Kampf zwischen der mittelalterlichen und der neuzeitlichen Weltanschauung für den Betrachter deutlich zutage. Wir können diesen interessanten Zwiespalt nicht ins einzelne verfolgen und wollen nur im Groben die Ansätze des Neuen von den Resten des Alten absondern. Modern ist sein Interesse für die alten Philosophen, von denen ihn Pythagoras, Platon und die Neuplatoniker besonders fesseln. Modern sein Interesse für die Naturerkenntnis¹

¹ Durch den ihm befreundeten Florentiner Paul Toscanelli wurde unser Philo-

(er lehrt nicht nur die Unendlichkeit der Welt, sondern auch die Erdbewegung), seine Hochschätzung der Mathematik, die er freilich vielfach nur zu einer spielenden Zahlensymbolik benutzt, sein Optimismus (die Welt ein Abbild des Göttlichen, jedes Ding in seiner Art vollkommen, das Schlechte nur ein Zurückbleiben auf dem Wege nach dem Guten), sein Intellektualismus (das Erkennen die Urtätigkeit und Hauptaufgabe des Geistes, der Glaube ein unentfaltetes Wissen, das Wollen und Fühlen ein selbstverständlicher Nebenerfolg des Denkens; die Erkenntnis eine Zurückführung des Geschaffenen zu Gott als seinem Ursprung, somit das Gegenstück der Schöpfung), modern die Form und Verwendung, zu der hier der stoisch-neuplatonische Begriff der Individualität gelangt, der Gedanke der Entwicklung und die idealistische Anschauung, welche die Gegenstände des Denkens zu Produkten desselben macht¹. Der letzteren tritt allerdings hemmend die Nachwirkung des Nominalismus entgegen, der die Begriffe des Geistes nur für abstrakte Nachbilder, nicht für Urbilder der Dinge gelten lassen will. Auch hat *explicatio, evolutio*, Auswicklung, noch nicht überall die heutige Bedeutung der Entwicklung, des Fortschritts zum Höheren. Sie bezeichnet ganz neutral die Erzeugung einer Vielheit aus einer Einheit, in der sie eingeschlossen lag, gleichviel, ob die Vielheit und ihr Hervorgang eine Förderung oder Abschwächung bedeute. Meist repräsentiert sogar die Einfaltung, *complicatio* (die übrigens immer den Sinn des anfänglichen Keimzustandes, nicht auch, wie bei Leibniz, den der Rückkehr in denselben hat), den vollkommeneren Zustand. Die Hauptbeispiele für das Verhältnis der Ein- und Auswicklung sind die Prinzipien, in denen die Wissenschaft, die Eins, in welcher die Zahlen, der Geist, in dem die Erkenntnisakte, Gott, in welchem die Kreaturen eingefaltet sind und aus denen sie expliziert werden. So unklar und ungeschickt nun auch diese Verwendung des Entwicklungsbegriffs erscheinen mag, so ist doch unstreitig ein Neues und Vielversprechendes entdeckt und ein freudiges Bewußtsein seiner Fruchtbarkeit vorhanden. Von den zahllosen Zügen dagegen, die aufs Mittelalter zurückweisen, mag nur der breite Raum erwähnt sein, den die Spekulationen über den Gottmenschen (das ganze dritte Buch der „gelehrten Unwissenheit“) und über die Engel einnehmen. Doch ist darin eine Wandlung zu erkennen, daß Irdisches und Göttliches in den innigsten Bezug gesetzt werden, während sie z. B. bei Thomas von Aquino zwei völlig getrennte Welten bilden. Kurz, die neue Weltanschauung erscheint beim Cusaner

soph auf die Naturwissenschaften und so auch auf die in jener Zeit neu auflebende Geographie hingelenkt. Der Cusaner hat (vergl. S. RUGE im Globus, Bd. 60, No. 1, 1891) die erste Karte von Deutschland in Kupfer stechen lassen, dieselbe ist jedoch erst lange nach seinem Tode vollendet worden und 1491 erschienen.

¹ Über das Moderne in seiner Rechts- und Staatslehre siehe GIERKE, Das deutsche Genossenschaftsrecht, 3. Bd., 1881, § 11.

noch allenthalben gebunden durch die des Mittelalters. Anderthalb Jahrhunderte vergingen, bis unter den Händen des kühneren Giordano Bruno die inzwischen morsch gewordenen Fesseln brachen.

Durch Jacques Lefèvre (Faber, † 1537, S. 27) aus Étapes, den Lehrer und Herausgeber der Werke des Nikolaus, wurde Carolus Bovillus (Ch. Bouillé, † 1553, Philos. Schriften 1510) zum Studium des Cusaners hingeführt.

2. Wiedererweckung und Bestreitung der antiken Philosophie.

Italien ist die Heimat der Renaissance und die Geburtsstätte bedeutender neuer Gedanken, die dem geistigen Leben des XVI. Jahrhunderts den Charakter mutigen Aufstrebens zu weiten und kühnen Zielen verleihen. Die bereits durch die einheimischen Dichter Dante (1300), Petrarca (1341) und Boccaccio (1350) geweckte Begeisterung für die antike Literatur fand Nahrung durch den Zustrom griechischer Gelehrten nach Italien, welche teils der Einladung zu der zu Unionszwecken berufenen Kirchenversammlung in Ferrara und Florenz 1438 Folge leisteten (so Plethon und sein Schüler Bessarion; unter den einladenden Gesandten befand sich Nikolaus Cusanus), teils infolge der türkischen Eroberung Konstantinopels 1453 dorthin flüchteten. Im Jahre 1440 wird in Florenz auf Anregung des Georgios Gemistos Plethon¹ unter Protektion des Cosimo von Medici die platonische Akademie² gegründet, deren berühmtestes Mitglied Marsiglio Ficino (1433—99) den Platon und die Neuplatoniker ins Lateinische übersetzt. Die Schriften des Plethon (über die Unterschiede zwischen Platon und Aristoteles), des Bessarion (wider den Verleumder des Platon 1469, eine Antwort auf die gegen Plethons Buch gerichtete „Vergleichung des Platon und Aristoteles“ 1464 von dem Aristoteliker Georgios von Trapezunt)³ und des Ficinus (platonische Theologie 1482) lassen erkennen, daß es ein religiöser, mystischer, neuplatonisch gefärbter Platonismus war, dem hier gehuldigt wurde. Wenn für Bessarion und Ficinus, ebenso wie für die Eklektiker der jüngeren Akademie, kaum ein wesentlicher Unter-

¹ Plethon, geb. 1355 in Konstantinopel, starb hochbetagt 1450. Sein Hauptwerk „Die Gesetze“ wurde von seinem aristotelisch gesinnten Gegner Georgios Scholarios genannt Gennadios, Patriarchen von Konstantinopel, den Flammen übergeben. Nur Bruchstücke, die vorher bekannt geworden waren, sind erhalten. Über Leben und Lehre des Mannes vergl. FRITZ SCHULTZE, G. G. Plethon, Jena 1874.

² SIEVEKING, Geschichte der plat. Akademie zu Florenz, 1812.

³ An diesem Streite beteiligte sich auch der Grammatiker und Aristoteles-Übersetzer Theodoros Gaza († um 1475). Vergl. L. STEIN, Der Humanist Th. Gaza als Philosoph, AGPh. Bd. 2, S. 426 ff. (1889), nebst den Berichtigungen von A. GASPARY, Zur Chronologie des Streites der Griechen über Plato und Aristoteles im 15. Jahrh., ebenda Bd. 3, S. 50—53 (1890).

schied bestand zwischen dem, was Platon, Aristoteles und das Christentum lehren, so ging die Verschmelzung heterogener Elemente bald noch viel weiter, indem die beiden Pico (Johann Pico von Mirandola † 1494 und sein Neffe Franz † 1533) und der von ersterem beeinflusste Joh. Reuchlin (*de verbo mirifico* 1494, *de arte cabbalistica* 1517) in den Kreis der platonischen Philosophie die jüdische Geheimlehre der Kabbala hinein zogen und Corn. Agrippa von Nettesheim¹ aus Köln (1486—1535) dieses Gemisch durch Hinzufügung der magischen Kunst noch trüber machte. Man erkennt hier bereits den Trieb des modernen Geistes, sich die Natur untertan zu machen, nur daß er sich noch unerfahren zeigt in der Wahl der Mittel; bald wird die Natur der Beobachtung und dem besonnenen Nachdenken ihre Geheimnisse willig entschleiern, die sie sich durch Zauberschwang nicht abtrotzen läßt. Eine ähnlich abenteuerliche Figur ist Theophrastus Bombastus Paracelsus² von Hohenheim (1493—1541, war 1526—28 Prof. der Med. in Basel), ein vielgereister Schweizer, der von der Chemie aus die Medizin zu erneuern unternimmt. Philosophie ist Naturerkenntnis, zu der sich Beobachtung und Denken die Hand reichen müssen; erfahrungsloses Spekulieren und Nachbeten der papierenen Weisheit der Alten führt nicht ans Ziel. Die Welt ist ein lebendiges Ganze, das, gleich dem Menschen, dem Mikrokosmos, in welchem wie in einem Extrakt der ganze Inhalt der ganze Makrokosmos zusammengefaßt ist, seine Lebensalter durchläuft. Ursprünglich waren alle Dinge in einer Einheit, der von Gott geschaffenen *prima materia*, unterschiedslos beisammen, wie in einem Samen eingeschlossen; daraus trat durch Aussonderung das Viele mit seinen verschiedenen Formen und Farben hervor. Die Entwicklung geht nun so weiter, daß in jeder Gattung sich vollendet, was in ihr angelegt ist, und sie steht nicht eher still, als bis — am jüngsten Tage — alles in Natur und Geschichte Mögliche sich erfüllt haben wird. In all den mannigfaltigen Gestalten aber lebt das eine inwendige Leben der Natur, im menschlichen Körper walten dieselben Gesetze wie im Universum, was dort verborgen wirkt, liegt hier offenbar vor Augen, aus der Welt muß der Mensch erkannt werden. Das Naturgeschehen vollzieht sich in dem chemischen Auseinander- und Zusammentreten der Stoffe. Die letzten Bestandteile, zu denen die Analyse führt, sind die drei Grundsubstanzen oder Uressenzen Quecksilber, Schwefel

¹ Agrippa *de occulta philosophia* 1510, *de vanitate scientiarum* 1527; Werke 1550, deutsch 1856. Vergl. SIGWART, Kl. Schr. I, S. 1 ff.

² Paracelsus' Werke hat HÜSER, Straßburg 1616—18 herausgegeben. Über ihn MOOK 1876. SIGWART, Kl. Schr. I, S. 25 ff. EUCKEN, Beitr. zur Gesch. d. neueren Philos., S. 32 ff. E. SCHUBERT u. SUDHOFF, Paracelsus-Forschungen, 2 Hefte 1887. 89. LASSWITZ, Gesch. d. Atom. I, S. 294 ff. AUG. HIRSCH, Gesch. d. med. Wiss. 1893, S. 48 ff. KARL SUDHOFF, Versuch einer Kritik der Echtheit der par. Schriften I 1894, II, I 1898. FRANZ HARTMANN, Grundriß der Lehre des Par. 1898.

und Salz, unter denen jedoch etwas Prinzipielleres verstanden wird, als die gleichnamigen empirischen Stoffe: Mercurius heißt, was die Körper flüssig, Sulfur, was sie verbrennlich, Sal, was sie fest und starr macht. Aus ihnen setzen sich die vier Elemente zusammen, deren jedes von Elementargeistern beherrscht wird: die Erde von Gnomen oder Pygmäen, das Wasser von Undinen oder Nymphen, die Luft von Sylphen, das Feuer von Salamandern (vergl. hierzu und zu der ganzen Weltanschauung des Paracelsus die beiden Monologe des Faust bei Goethe); diese Geister sind als Kräfte oder feine Stoffe, nicht als persönliche, dämonische Wesen zu fassen. Jedem Einzelwesen wird ein Lebensprinzip zugeschrieben, der „Archeus“, eine Individualisierung der allgemeinen Naturkraft, des „Vulcanus“; so auch dem Menschen. Krankheit ist Hemmung dieses Lebensgeistes durch „widerwärtige“ Mächte teils irdischer, teils siderischer Natur; die Arznei ist so zu wählen, daß sie den Archeus gegen diese Feinde unterstützt. Der Mensch ist jedoch mehr als die Natur, er ist nicht bloß das universale Tier, sofern er das ganz ist, was die übrigen Wesen bruchstückartig, sondern als Ebenbild Gottes trägt er zugleich Ewiges in sich und vermag sich durch das Urteil des Verstandes zu vervollkommen. Eine dreifache Welt unterscheidet Paracelsus: die elementare oder irdische, die astralische oder himmlische, die geistige oder göttliche. Den drei Welten, die in sympathetischer Wechselwirkung stehen, entsprechen im Menschen der Leib, der sich aus den Elementen ernährt, der Geist, dessen Vorstellungskraft ihre Speise, Sinn und Gedanken, aus den Sterngeistern empfängt, und die unsterbliche Seele, die ihre Nahrung im Glauben an Christus findet. Daher sind Naturkunde, Astronomie und Theologie die Stützen der Anthropologie und letztthin der Medizin. Des Paracelsus phantastische Heilkunst fand viele praktische und theoretische Anhänger.¹ Wir nennen von ihren Verehrern und Fortsetzern R. Fludd († 1637) und die beiden van Helmont, Vater und Sohn (†† 1644 und 1699).

Neben der platonischen Philosophie feiern andere antike Systeme ihre Auferstehung. Das stoische wird von Justus Lipsius († 1606) und Kaspar Schoppe (Scioppius, 1576—1649) gepriesen, das epikureische durch Gassendi (1647) erneuert, während sich rhetorisierende Logiker an Cicero und Quintilian anlehnen. So Laur. Valla († 1457), R. Agricola († 1485), der Spanier Lud. Vives² (geb. 1492 in Valentia, gest. 1540

¹ Von Paracelsus wie von Vives und Campanella zeigt sich beeinflusst der große Pädagoge Amos Comenius (Komensky, 1592—1670), dessen pansophische Schriften 1637—68 erschienen. Über ihn PAPPENHEIM, Berlin 1871, KVACSALA, Leipziger Doctor-dissertation 1886; WALTER MUELLER, Dresden 1887. Comenius' Werke, übersetzt von JUL. BEEGER, Bd. I: Große Unterrichtslehre, Bd. II Ausgewählte Schriften. Die 1891 gestiftete Comenius-Gesellschaft gibt Monatshefte (red. v. LUDWIG KELLER), Comenius-Blätter für Volkserziehung, sowie Vorträge und Aufsätze aus der C.-G. heraus. In Znaim erscheinen Comenius-Studien.

² Die Dialoge des Joh. Ludw. Vives ins Deutsche übertragen von J. BRÖRING,

in Brügge), der die Forschung von der aristotelischen Autorität auf methodische Verwertung der Erfahrung verweist, und Marius Nizolius (1553), dessen „Antibarbarus“ *de stilo philosophico* Leibniz 1670 neu herausgab.

Die Anhänger des Aristoteles sind in zwei Richtungen gespalten, von denen sich die eine auf die naturalistische Auslegung des griechischen Exegeten Alexander von Aphrodisias (um 200), die andere auf die pantheistische des arabischen Kommentators Averroës († 1198) beruft. Am schärfsten spitzt sich der hauptsächlich in Padua ausgefochtene Streit in der Unsterblichkeitsfrage zu. Die Alexandristen behaupten, nach Aristoteles sei die Seele sterblich, die Averroisten, der allen Menschen gemeinsame vernünftige Teil sei unsterblich; dazu kommt noch die Frage, ob und wie die aristotelische Ansicht mit der Kirchenlehre, die eine individuelle Fortdauer fordert, zu vereinigen sei. Der hervorragendste unter den Aristotelikern der Renaissance, Petrus Pomponatius (*de immortalitate animae* 1516, *de fato, libero arbitrio, providentia et praedestinatione*), steht auf seite der Alexandristen. Im entgegengesetzten Lager kämpfen Achillinus und Niphus. Eine vermittelnde oder doch minder entschiedene Stellung nehmen Caesalpin († 1603), Zabarella und Cremonini ein. Noch anderen, wie Faber Stapulensis in Paris (1500) und Desid. Erasmus (1520), ist es minder um philosophische Überzeugungen, als um den korrekten Text des Aristoteles zu tun.

Unter den Antiaristotelikern seien nur zwei berühmte Namen hervorgehoben: der einflußreiche Franzose Petrus Ramus und der Deutsche Taurellus. Pierre de la Ramée (1572 in der Bartholomäusnacht ermordet) greift in seinen *aristotelicae animadversiones* 1543 die (unnatürliche und unbrauchbare) Logik des Aristoteles an, an der er mit den oben erwähnten Ciceronianern die Trennung von der Rhetorik tadelt, und gibt in den *institutiones dialecticae* den Versuch einer eigenen neuen Logik, die trotz ihres Formalismus namentlich in Deutschland Schule machte. Über ihn: WADDINGTON in einer lateinischen und einer französischen Schrift, Paris 1849, 1855; PRANTL (Münchener Akademie) 1878; M. GUGGENHEIM, Beiträge zur Biographie des Petrus Ramus (ZPhKr. Bd. 121, Heft 2) 1903. Ganz vereinzelt steht, da er allen philosophischen und religiösen Parteien gegenüber seine Selbständigkeit bewahrte, Nikolaus Oechslein, latinisiert Taurellus (geb. 1547 zu Mömpelgard, gest. 1606 als Professor

Oldenburg 1897. Werke Leiden 1555; Valentia 1782—90, 8 Bände. Der als Pädagog bedeutende Vives darf mit seiner Enzyklopädie (*de disciplinis* 1531) als Vorläufer Bacon gelte und ist auch als Psycholog (*de anima et vita* 1538) beachtenswert. Das Wesen der Seele darf die Psychologie dahingestellt sein lassen, ihr Gegenstand sind allein die psychischen Zustände und Tätigkeiten. Über Vives' Psychologie (Buch 1 u. 2) Erlanger Dissert. v. GERH. HOPPE 1901, die Affektenlehre des dritten Buches hat R. PADE, Münster 1893, behandelt.

der Medizin an der Universität Altorf). Von seinen Schriften sind die bedeutendsten: *philosophiae triumphus* 1573, *synopsis Aristotelis metaphysicae* 1596, *Alpes caesae* (gegen Caesalpin, auf welchen der Titel anspielt) 1597 und *de rerum aeternitate* 1604. Über ihn schrieb SCHMID-SCHWARZENBERG 1860, 2. Ausg. 1864. Das Denken des Taurellus ist dem Ideal einer christlichen Philosophie zugewandt, das er jedoch in der Scholastik nicht erreicht sieht, sofern sie zwar christlich glaubte, aber in ihrer blinden Verehrung des Aristoteles heidnisch dachte. Um solchen Zwiespalt zwischen Kopf und Herz zu beseitigen, muß man in der Religion von den Unterschieden der Konfession zum Christentum selbst und in der Philosophie von den Autoritäten zur Vernunft zurückgehen. Man soll nicht ein Lutheraner oder Calvinist, sondern einfach ein Christ sein wollen und, statt auf Aristoteles, Averroës oder Thomas zu schwören, nach Gründen urteilen. Wer nicht auf die Übereinstimmung von Theologie und Philosophie ausgeht, ist weder Christ noch Philosoph. Derselbe Gott ist die erste Quelle sowohl der Vernunftwahrheiten als der Glaubenswahrheiten. Die Philosophie ist das Fundament der Theologie, diese das Kriterium und die Ergänzung jener. Die erstere geht von den unseren Sinnen offenliegenden Wirkungen aus und führt zum Übersinnlichen und zur ersten Ursache, die letztere geht den umgekehrten Weg. Jener gehört an, was Adam vor dem Falle wußte oder wissen konnte; wäre nicht gesündigt worden, so würde es keine andere Erkenntnis als die philosophische geben. Nach der Sünde aber würde die Vernunft, die uns wohl über das Sittengesetz, aber nicht über die Heilsabsicht Gottes unterrichtet, zur Verzweiflung führen, da uns weder Strafe noch Tugend gerecht machen kann, wenn uns nicht die Offenbarung über die Wunder der Gnade und der Erlösung belehrte. Wenn so Taurellus den Gegensatz von Gottesweisheit und Weltweisheit, der am schroffsten in der Lehre von der „zweifachen Wahrheit“ ausgesprochen war (es könne in der Theologie wahr sein, was in der Philosophie falsch, und umgekehrt), mildert und beide in ein harmonisches Verhältnis zu setzen sucht, so steht ihm doch der Gegensatz von Gott und Welt unverrückbar fest. Gott ist nicht die Dinge, wengleich er alles ist. Er ist reine Affirmation, alles außer ihm ist gleichsam aus Sein und Nichts zusammengesetzt und kann nicht ohne anderes sein und erkannt werden; *negatio non nihil est, alias nec esset nec intelligeretur, sed limitatio est affirmationis*. Einfaches Sein oder einfache Bejahung bedeutet soviel wie Unendlichkeit, Ewigkeit, Einheit, Einzigkeit, Eigenschaften, die der Welt nicht zukommen. Wer die Dinge als ewig setzt, hebt Gott auf. Gott und Welt stehen sich gegenüber als unendliche Ursache und endliche Wirkung. Wie es aber unser Geist ist, der philosophiert, nicht Gottes Geist in uns, so ist auch der Glaube, durch den der Mensch sich das Verdienst Christi aneignet, die freie Wirkung

des menschlichen Geistes und die Fähigkeit dazu angeboren, nicht von oben eingegossen; Gott ist hier nur helfende oder entferntere Ursache, indem er hinwegräumt, was die Kraft des Glaubens sich zu betätigen hindert. Zur antipantheistischen Tendenz gesellt sich sodann die anti-intellektualistische: das Sein und Hervorbringen ist früher und steht höher als das Betrachten, Gottes Tätigkeit besteht nicht im Denken, sondern im Schaffen, und die Seligkeit des Menschen nicht in der Erkenntnis, sondern in der Liebe Gottes, wenn auch die letztere die erstere voraussetzt. Während der Mensch, als Selbstzweck, unsterblich ist, und zwar der ganze Mensch, nicht bloß seine Seele, muß die sinnliche Welt, die nur für des Menschen Erhaltung (Fortpflanzung und Prüfung) geschaffen ist, untergehen; über ihr aber erbaut sich eine höhere Welt, die zu seiner Glückseligkeit dient. Die Hochachtung, mit der sich Leibniz über Taurellus äußert, erklärt sich zum Teil daraus, daß er in dessen Gedanken manche seiner eigenen vorgebildet erkennen durfte. Aus der Erkenntnistheorie gehört dahin z. B. der enge Bezug, in welchen Sinnlichkeit und Verstand gesetzt werden, Rezeptivität ist nicht Passivität, sondern (durch den Körper) gehemmte Aktivität. Alle Wissenschaften sind eingeboren, alle Menschen sind potentiell Philosophen (und, sofern sie ihrem Gewissen treu sind, Christen), der Geist ein denkendes und denkbare Universum. Die Naturphilosophie des Taurellus läßt, die relative Wahrheit des Atomismus anerkennend, die Welt aus vielen zu formaler Einheit verbundenen einfachen Substanzen bestehen und nennt sie ein schön zusammengesetztes System von Ganzheiten. Auch die Frage nach dem Ursprung des Übels fehlt nicht und wird durch Hinweis auf die Freiheit und ihren Mißbrauch erledigt. Endlich darf als wesentliches Verdienst des Mannes nicht unerwähnt bleiben, daß er gleich seinen jüngeren Zeitgenossen Galilei und Kepler mit Energie der aristotelisch-scholastischen Beseelung der Körperwelt und Vermenschlichung ihrer Kräfte entgegentrat und hierdurch der in Newton sich vollendenden modernen Naturbetrachtung vorarbeitete.

3. Die italienische Naturphilosophie.

Von den Erneuerern und Bekämpfern des Alten wenden wir uns zu den Männern, welche, gleichfalls unter Bestreitung der aristotelischen Autorität, dem Naturerkennen neue Bahnen weisen. Als Vorläufer dieser Schule darf der Arzt Hieron. Cardanus aus Mailand (1501—1576) betrachtet werden, dessen phantastische Neigungen durch mathematische Bildung zwar nicht unterdrückt, doch gezügelt werden. Während das Volk die Dogmen der Kirche in unterwürfigem Glauben hinzunehmen hat, darf und soll der Wissenschaftler alles der Wahrheit hintansetzen. Der Weise gehört zu der seltenen Klasse von Menschen, die weder

täuschen noch getäuscht werden; die übrigen sind Betrüger oder Betrogene oder beides. In der Naturlehre stellt Cardanus zwei Prinzipien auf, ein leidendes: die Materie (die drei kalten und feuchten Elemente), und ein tätiges, formendes: die Weltseele, die, das All durchdringend und zur Einheit verknüpfend, als Wärme und Licht erscheint. Ursache der Bewegung sind Anziehung und Abstoßung, welche in höheren Wesen als Liebe und Haß auftreten. Den mechanischen Naturgesetzen sind auch die übermenschlichen Geister, die Dämonen unterworfen.

Als Fahnenträger der italienischen Naturphilosophie gilt Bernardinus Telesius¹ aus Cosenza (1508—1588; *de rerum natura iuxta propria principia* 1565, vermehrt 1586), Stifter einer naturwissenschaftlichen Gesellschaft in Neapel, die als Telesianische oder, nach seinem Geburtsort, als Cosentinische Akademie bezeichnet wurde. An die Stelle der aristotelischen Doktrin hat vorurteilslose Empirie zu treten, die Natur muß aus sich selbst erklärt werden und durch wenigstmögliche Prinzipien. Es bedarf dazu außer der trägen, überall gleichförmigen Materie nur zweier tätiger Kräfte, auf deren Zusammenwirken alle Gestaltung und alles Geschehen beruht: der ausdehnenden Wärme und der zusammenziehenden Kälte. Jene hat ihren Sitz und Ausgangspunkt in der Sonne, diese den ihrigen in der Erde. Den Nachdruck legt Telesius, übrigens unter Anerkennung eines immateriellen unsterblichen Geistes, auf die sinnliche Erfahrung, ohne welche der Verstand keine sichere Erkenntnis zu erlangen vermöge. In der Erkenntnistheorie wie in der Moral ist er Sensualist, indem er die Tätigkeit des Urteilens und Denkens für ableitbar hält aus der Grundkraft der Wahrnehmung und die Tugenden als verschiedene Äußerungsformen des Selbsterhaltungstriebes (den er auch der Materie zuschreibt) auffaßt.

Mit Telesius pflegt zusammen genannt zu werden Franciscus Patrius (1529—93), Professor der platonischen Philosophie in Ferrara und in Rom (*discussiones peripateticae* 1581, *nova de universis philosophia* 1591), der, Telesianische Ideen mit neuplatonischen verbindend, aus dem göttlichen Urlicht, worin alles Wirkliche samenhaft enthalten ist, das immaterielle oder seelische, aus diesem das himmlische oder ätherische, aus diesem das irdische oder materielle Licht emanieren, das Urlicht aber sich in drei Personen gliedern läßt: das Ein und Alles (*unomnia*), die Einheit oder das Leben, und den Geist (Verstand und Liebe).

Ihren Höhepunkt erreicht die italienische Naturphilosophie in Bruno

¹ Über Telesio: FIORENTINO, 2 Bde., Neapel 1872—74, K. HEILAND, Erkenntnislehre und Ethik des T., Leipziger Doctor dissert. 1891. — Vergl. ferner RIXNER und SIBER, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des XVI. u. am Anfang des XVII. Jahrhunderts, Sulzbach 1819—26, 7 Hefte. Heft 2—6 behandeln Cardano, Telesio, Patrizzi, Bruno und Campanella; das erste (2. Aufl. 1829) ist Paracelsus, das siebente dem älteren (Joh. Bapt.) van Helmont gewidmet.

und Campanella, von denen jener, obwohl er der ältere ist, wegen seiner freieren Stellung gegen die Kirche, als der Fortgeschrittenere erscheint. Geboren 1548 zu Nola, erzogen in Neapel, floh Giordano Bruno 1576 aus dem Dominikanerorden, lebte, seinen Aufenthalt häufig wechselnd, in der Schweiz, in Frankreich, England und Deutschland, wurde nach seiner Rückkehr ins Vaterland in Venedig 1592 verhaftet und erlitt, da er sich nicht zum Widerruf verstand, nach siebenjähriger Gefangenschaft in Rom am 17. Februar 1600 den Feuertod. (Seinen Landsmann Vanini ereilte 1619 zu Toulouse das gleiche Schicksal.) Unter Brunos italienischen¹ Werken sind besonders wichtig die Dialoge „Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen“, Venedig 1584 (deutsch von LASSON 1872, 3. Aufl. 1902), unter den lateinischen die drei Lehrgedichte,² Frankfurt 1591. Die italienischen Schriften sind von WAGNER, Leipzig 1829 und viel besser von DE LAGARDE, Göttingen 1888, die lateinischen in 3 Bänden von FIORENTINO, VITELLI und TOCCO, Neapel und Florenz 1879—91 herausgegeben worden. Eine leidenschaftliche und phantasievolle Natur, war Bruno als Denker nicht eigentlich schöpferisch, sondern entlehnte jene Ideen, die er mit glühender Begeisterung und schwungvoller Beredsamkeit verkündete und durch die er auf die spätere Philosophie einen großen Einfluß geübt hat, von Telesius und Nikolaus, bei dem er beklagt, daß ihn zuweilen das Priestergewand am freien Gedankenschritte gehemmt habe. Neben jenen schätzt er Pythagoras, Platon, Lukrez, Raymundus Lullus und Kopernikus³ (1473—1543) hoch. Er bildet die Brücke zwischen dem Cusaner und Leibniz, ebenso aber zwischen Cardanus und Spinoza. Dem letzteren bot er den naturalistischen Gottesbegriff dar (Gott ist die dem Universum immanente „erste Ursache“, der es wesentlich ist, sich darzustellen oder zu offenbaren; er

¹ 1584: *La cena de le ceneri* (Das Aschermittwochsmahl), *De la causa, principio et uno*; *De l'infinito, universo et mondi* (übersetzt von L. KUHNENBECK 1893), *Spaccio della bestia trionfante* (Die Vertreibung der triumphierenden Bestie, übers. v. KUHNENBECK unter dem Titel: G. Brunos Reformation des Himmels 1889). 1585: *Cabala del cavallo Pegaseo con l'aggiunta dell'asino Cillenico*; *De gl'heroici furori* (übersetzt von KUHNENBECK: Zwiesgespräch vom Helden und Schwärmer 1898).

² *De triplici minimo et mensura*; *De monade, numero et figura*; *De immenso et innumerabilibus*.

³ Nikolaus Kopernik war in Thorn geboren, studierte Astronomie, Jura und Medizin in Krakau, Bologna und Padua und starb als Domherr in Frauenburg. Sein dem Papste Paul III. gewidmetes Werk *de revolutionibus orbium caelestium* erschien in Nürnberg 1543, mit einer vom Prediger Andreas Osiander untergeschobenen Vorrede, welche das heliozentrische System als eine nur als Grundlage für die astronomischen Berechnungen aufgestellte Hypothese bezeichnet. Kopp. ist mehr auf dem Wege der Spekulation als dem der Beobachtung zu seiner Theorie gekommen, zu der die pythagoreische Lehre von der Erdbewegung die erste Anregung gab. Über Kopp.: LEOP. PROWE, 1. Bd. (das Leben), 2. Bd. (Urkunden), Berlin 1883, 84, und K. LOHMEYER in SYBELS Histor. Zeitschr. Bd. 57, 1887.

ist die wirkende Natur, die zahllosen Welten sind die gewirkte Natur); dem Leibniz ging er voran mit der Lehre von den „Monaden“ als den individuellen, unvergänglichen Elementen des Seienden, in denen Stoff und Form, von Aristoteles mit Unrecht als zwei einander fremde Prinzipien getrennt, eine Einheit bilden. Die Ungeschiedenheit pantheistischer und individualistischer Gedanken, die Allbeseeltheit und Unendlichkeit der Welt, endlich das religiöse Verhältnis zum Universum oder die schwärmerische Naturvergötterung — Natur und Welt sind ihm völlig, All, Weltseele und Gott fast gleichbedeutend, selbst die Materie wird ein göttliches Wesen genannt — machen die charakteristischen Züge der brunonischen Philosophie aus. Über ihn (etwas zu enthusiastisch) H. BRUNNHOFER, Brunos Weltanschauung und Verhängnis 1882; Ders., Brunos Lehre vom Kleinsten 1890, 2. Aufl. 1899; AL. RIEHL, Bruno, Vortrag 1889, 2. Aufl. 1900; BEYERSDORFF, Bruno und Shakespeare, Progr. Oldenburg 1889; FEL. TOCCO, Die lateinischen Werke des Bruno mit seinen italienischen verglichen (italienisch) 1889; SIGWART, Kl. Schr. I, S. 49ff.; KUHLENBECK, Lichtstrahlen aus Brunos Werken 1891; BARACH, Philos. Monatsh. Bd. 13, 1877.

Bruno vollendet das kopernikanische Weltbild, indem er die starre Fixsternrinde, mit welcher Kopernikus und noch Kepler unser Sonnensystem umgeben dachte, beseitigt und den Blick in die Unermeßlichkeit der Welt eröffnet. Damit ist der aristotelische Gegensatz des Irdischen und Himmlischen aufgehoben. Den (vom Äther erfüllten) unendlichen Raum durchlaufen unzählige Gestirne, deren keines den Mittelpunkt der Welt bildet. Die Fixsterne sind Sonnen, gleich der unseren von Planeten umgeben. Die Sterne bestehen aus den gleichen Stoffen wie die Erde und werden von ihren eigenen Seelen oder Formen bewegt, jeder ein lebendes Wesen, wohl auch jeder ein Wohnsitz unendlich vieler Lebewesen von mannigfachen Vollkommenheitsgraden, auf deren Leiter der Mensch keineswegs die höchste Stufe einnimmt. Alle Organismen sind zusammengesetzt aus kleinsten Elementen, Minima oder Monaden genannt; jede Monade ein Spiegel des Alls, jede körperlich und seelisch, Materie und Form zugleich, jede ewig; nur ihre Verbindung wechselt beständig. Das Weltall ist, wie dem Raume, so auch der Zeit nach unendlich, die Entwicklung kommt nie zum Stillstand, denn die Fülle der Formen, die in dem Schoße der Materie schlummern, ist unerschöpflich. Das Absolute ist die über alle Gegensätze erhabene Ureinheit, aus der sich alles Geschöpfliche entfaltet und in der es beschlossen bleibt. Alles ist eins, alles ist aus und in Gott. In der lebendigen Einheit des Universums sind ebenfalls die beiden Seiten, die geistige (Weltseele) und die körperliche (allgemeine Materie) zwar unterscheidbar, aber nicht getrennt. Die Weltvernunft durchdringt allgegenwärtig das Größte und das Kleinste, aber in verschiedenen Graden. Sie verflucht alles in

Einen großen Zusammenhang, so daß, wenn man auf das Ganze blickt, der Streit und Widerspruch, der im einzelnen obwaltet, verschwindet und sich in die vollkommenste Harmonie auflöst. Wer die Welt so anschaut, wird von Verehrung für das Unendliche erfüllt und beugt seinen Willen dem göttlichen Gesetze: aus der wahren Wissenschaft erwächst die wahre Religion und die wahre Sittlichkeit, die des Geisteshelden, der heroische Affekt des schönheitsbegeisterten Weisen. „Bruno war der Philosoph der italienischen Renaissance. Ihr künstlerisches Lebensgefühl und ihre Lebensideale wurden durch ihn zu einer Weltansicht und zu einer moralischen Formel erhoben“ (DILTHEY, G. Bruno u. Spinoza, AGPh., Bd. 7, S. 270).

Nicht minder abhängig von Nikolaus und Telesius, als der Nolaner, zeigt sich Thomas Campanella¹ (1568—1639). Kalabrese von Geburt wie Telesius, dessen Schriften ihn mit Abneigung gegen Aristoteles erfüllen, Dominikaner wie Bruno, durch den grundlosen Verdacht einer Verschwörung gegen die spanische Herrschaft der Freiheit beraubt, hat er siebenundzwanzig Jahre im Gefängnis zugebracht und ist nach kurzer Zeit der Ruhe in Paris gestorben. Einen alten Gedanken erneuernd weist er von dem geschriebenen Kodex der Bibel auf das lebendige Buch der Natur als eine ebenfalls göttliche Offenbarung hin. Auf dem Glauben ruht die Theologie (in der sich Campanella, der Tradition seines Ordens gemäß, an Thomas von Aquin anschließt), auf der Wahrnehmung die Philosophie, die in ihrem instrumentalen Teile die Mathematik und Logik, in ihrem realen Teile die Natur- und Sittenlehre umfaßt, während die Metaphysik die obersten Voraussetzungen und allerletzten Gründe, die „Prinzipien“, behandelt. Seinen Ausgang nimmt Campanella, wie vor ihm Augustin und nach ihm Descartes, von der unbezweifelbaren Gewißheit der eigenen Existenz des Geistes, von der er zu derjenigen der Existenz Gottes aufsteigt. An die erste sichere Erkenntnis, daß ich bin, schließen sich drei weitere an: mein Wesen besteht in den Tätigkeiten des Könnens, Wissens und Wollens; ich bin endlich und beschränkt, Macht, Weisheit und Liebe zeigen sich beim Menschen stets mit ihren Gegenteilen Ohnmacht, Torheit und Haß vermischt; mein Können, Wissen und Wollen geht nicht bloß auf das Gegenwärtige. Das Dasein der Gottheit folgt aus der Vorstellung derselben in uns, die wir nur von dem Unendlichen selbst empfangen haben können. Unmöglich kann ein so kleiner Teil des Universums, wie der Mensch, aus sich selbst die Idee eines Wesens hervorbringen, das unvergleichlich größer ist als das ganze All. Gottes Wesen erreiche ich von dem meinigen aus dadurch, daß ich von dem letzteren, in welchem wie in allem Endlichen Seiendes

¹ Campanellas italienische Werke hat AL. D'ANCONA, Turin 1854, herausgegeben. Über ihn: SIGWART, Kl. Schr. I, S. 125 ff.; EB. GOTHEIN in STEINHAUSENS Zeitschr. f. Kulturgesch., neue (vierte) Folge I 1, 1893—94, S. 50—92.

und Nichtseiendes gemischt ist, jegliche Beschränktheit und Verneinung hinwegdenke, die positiven Grundeigenschaften des *posse, cognoscere* und *velle* oder der *potentia, sapientia* und des *amor* ins Unendliche steigere und auf ihn, der reine Bejahung, *ens* ohne alles *non-ens* ist, übertrage. So erhalte ich als die drei Proprinzipien oder Primalitäten des Seienden oder der Gottheit: Allmacht, Allweisheit, Allliebe. Aber auch die untermenschliche Welt dürfen wir nach Analogie unsrer Grundkräfte beurteilen. Das Weltall und alle seine Teile sind beseelt, nichts ist ohne Empfindung, den niederen Wesen fehlt zwar Bewußtsein, aber nicht Leben, Gefühl und Begierde; denn es ist unmöglich, daß aus Totem Lebendiges entstehe. Alles liebt und haßt, begehrt und verabscheut. Die Pflanze ist ein bewegungsloses Tier, die Wurzel ihr Mund. Die Bewegungen der Materie entspringen einem dunklen, bewußtlosen Selbsterhaltungstrieb, die Gestirne kreisen um die Sonne als das Zentrum der Sympathie; selbst der Raum sehnt sich nach Erfüllung (*horror vacui*). — Je unvollkommener ein Ding, durch desto mehr Nichtsein und Zufall ist das göttliche Sein in ihm abgeschwächt. Das Eindringen des Nichts in die göttliche Realität vollzieht sich stufenweise. Zuerst entläßt Gott aus sich die ideale oder vorbildliche Welt (*mundus archetypus*), d. h. die Gesamtheit des Möglichen. Aus der Ideenwelt geht die metaphysische Welt der ewigen Intelligenzen (*mundus mentalis*), die Engel, die Weltseele und die Menschengeister umfassend, hervor. Das dritte Erzeugnis ist die mathematische Welt (*mundus sempiternus*) des Raumes, der Gegenstand der Geometrie, das vierte die zeitliche oder körperliche Welt, das fünfte endlich die empirische Welt (*mundus situialis*), in der alles an einem bestimmten Punkte des Raumes und der Zeit erscheint. Alle Dinge lieben nicht nur sich selbst und begehren die Erhaltung ihres eigenen Seins, sondern sie streben zu dem Urquell ihres Seins, zu Gott, zurück, d. h. sie haben Religion. Zur natürlichen und animalischen Religion kommt im Menschen die rationale hinzu, deren Beschränktheit eine Offenbarung nötig macht. Für göttlich geoffenbart kann eine Religion nur gehalten werden, wenn sie für alle passend ist, sich durch Wunder und Tugend verbreitet und weder der natürlichen Sittlichkeit noch der Vernunft widerspricht. Religion ist Vereinigung mit Gott durch Erkenntnis, Willensreinheit und Liebe. Sie ist angeboren, ein Gesetz der Natur, nicht, wie Machiavelli lehrt, eine politische Erfindung. Die Einheit der göttlichen Weltregierung wünscht Campanella in einer Staatenpyramide mit päpstlicher Spitze verkörpert zu sehen: die einzelnen Staaten ordnet er einer Provinz, einem Königreiche, einem Kaiserreiche, einer (spanischen) Weltmonarchie, diese endlich einem Universalreiche des Papstes unter. Die Kirche soll über dem Staate, der Statthalter Gottes über den weltlichen Fürsten und über den Konzilien stehen. — So in der „Spanischen Monarchie“ 1625. Ein andres, sozialistisches Idealbild hatte Campanella

in dem seiner *Realis philosophia* angehängten „Sonnenstaat“ 1623 entworfen. Die Metaphysik erschien 1638.

4. Politik und Rechtsphilosophie.

Die Originalität der modernen Naturrechtslehren ist früher überschätzt worden, da nicht bekannt war, in wie beträchtlichem Umfange ihnen die Staats- und Rechtsphilosophie des Mittelalters vorgearbeitet hatte. Aus den ebenso reichhaltigen wie sorgfältigen Forschungen OTTO GIERKES¹ ersieht man, daß in den Staats- und Rechtstheorien eines Bodin, Grotius, Hobbes, Rousseau nicht sowohl vollständig selbstwachsene Gedankenbildungen, als vielmehr Systematisierungen und Steigerungen längst vorhandener Elemente vorliegen. Ihr Verdienst besteht in der prinzipiellen Ausprägung und Zuspitzung wie der systematischen Durchführung von Gedanken, die das Mittelalter hervorgebracht hat und die teils zum Gemeingut der scholastischen Wissenschaft gehören, teils den Oppositionsapparat kühner Neuerer ausmachen. Namentlich erscheinen nunmehr Marsilius von Padua (*defensor pacis* 1325), Occam († 1347), Gerson (um 1400) und der Cusaner² (*concordantia catholica* 1433) in anderem Lichte. Es „offenbart sich in der Hülle des mittelalterlichen Systems ein unaufhaltsam wachsender antik-moderner Kern, welcher allmählich seiner Hülle alle lebenskräftigen Bestandteile entzieht und endlich dieselbe sprengt“ (GIERKE, D. Genoss., Bd. 3, S. 512). Ohne daß man aus dem Rahmen der theokratisch-organischen Staatsanschauung des Mittelalters herausträte, werden bereits in der scholastischen Periode die meisten von den Begriffen benutzt, deren volle Ausbildung das moderne Naturrecht vollzog. Schon dort finden wir die Vorstellung eines Übertritts der Menschen aus einem vorstaatlichen Naturzustand der Freiheit und Gleichheit in den bürgerlichen, der Entstehung des Staates durch einen (Gesellschafts- und Unterwerfungs-)Vertrag, der Herrscher-souveränität (*rex maior populo; plenitudo potestatis*) wie der Volkssouveränität³ (*populus maior principe*), der ursprünglichen und unveräußerlichen Hoheitsrechte der Allgemeinheit wie der angeborenen und unzerstörbaren Freiheitsrechte des Individuums, den Gedanken, daß die Staatsgewalt über dem positiven (*princeps legibus solutus*), aber unter dem Naturgesetz stehe, sogar die Ansätze zur Teilung der Gewalten

¹ GIERKE, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, Breslau 1880; Ders., Deutsches Genossenschaftsrecht, Band 3, Berlin 1881, § 11. Vergl. ferner SIGM. RIEZLER, Die literarischen Widersacher der Päpste, Leipzig 1874; A. FRANCK, *Réformateurs et publicistes de l'Europe*, Paris 1864.

² Die politischen Ideen des Nic. v. Kues behandelt T. STUMPF, Köln 1865.

³ Siehe F. VON BEZOLD, Die Lehre von der Volkssouveränität im Mittelalter (SYBELS Histor. Zeitschr. Bd. 36, 1876).

(der gesetzgebenden und der vollziehenden) und zum Repräsentativsystem. Das sind Keime, die mit dem Sturze der Scholastik und mit der kirchlichen Reformation Luft und Licht erhielten, sich frei zu entfalten, und zur Anwendung auf die Wirklichkeit reif wurden.

Die Naturrechtslehre der Neuzeit, deren einflußreichster Vertreter Grotius war, wird durch Bodinus und Althusius eröffnet. Jener faßt den staatsgründenden Vertrag als einen Akt unbedingter Unterwerfung der Gesamtheit unter den Herrscher, dieser als eine bloße (zurücknehmbare) Mandatserteilung; dort wird die Souveränität des Volkes gänzlich veräußert, „transferiert“, hier nur eine Verwaltungsbefugnis eingeräumt, „konzediert“, wobei die Majestätsrechte beim Volke verbleiben. Bodinus ist der Begründer der absolutistischen Theorie, der, wenn auch in gemilderter Form, Grotius und die Pufendorfsche Schule anhängen und die Hobbes zum äußersten Extrem ausbildet. Althusius dagegen ist durch systematische Ausgestaltung der Lehre vom Gesellschaftsvertrag und von der unveräußerlichen Volkssouveränität der Vorläufer Lockes¹ und Rousseaus geworden. —

Der erste selbständige Staatsphilosoph der Neuzeit war Nik. Machiavelli (1469—1527) in Florenz. Der Patriotismus war die Seele seines Denkens, Fragen praktischer Politik der Gegenstand, die tatsächlichen Wahrheiten der Geschichte die Grundlagen desselben.² Es ist durchaus unscholastisch und unkirchlich. Das Höchste, was er kennt, ist die Macht und die Unabhängigkeit der Nation, die Größe und Einheit Italiens — nach FESTER in Form eines Bundesstaates — das Ziel seiner politischen Theorie. Er bekämpft die Kirche, den Kirchenstaat und das Papsttum als deren Haupthindernisse und erwägt die Mittel, wie dem Vaterlande zu helfen. Unter normalen Verhältnissen wäre die republikanische Verfassung, unter der Sparta, Rom und Venedig groß geworden, die beste. Bei der heutigen Verderbtheit ist Rettung nur von der absoluten Herrschaft eines starken, vor Härte und Gewalttätigkeit nicht zurückschrecken-

¹ Als erster Vertreter des Konstitutionalismus, somit als Zwischenglied zwischen Althusius und Locke, mag Ulrich Huber (1674) genannt sein. Vergl. GIERKE, Althusius, S. 290.

² In den Abhandlungen über die erste Dekade des Livius (*discorsi*) untersucht Machiavelli die Gesetze und Bedingungen der Erhaltung der Staaten, in dem Buche über den Fürsten (*il principe* 1515) stellt er die Grundsätze für die Wiederherstellung eines zerrütteten Staates auf. Die Diskurse sind 1531, der Fürst ist 1532 erschienen. Außerdem schrieb er eine Geschichte von Florenz und ein Werk über die Kriegskunst, worin er die Errichtung eines Volksheeres empfiehlt. Über ihn: P. VILLARI, N. M. u. seine Zeit, 3 Bde., deutsch von MANGOLD 1877—83; 2. ital. Aufl. 1895—97. (Wir notieren hier zugleich VILLARIS Werk über Savonarola, übers. von MOR. BERDUSCHEK 1868.) G. ELLINGER, Die antiken Quellen der Staatslehre M.s (Zeitschr. für die ges. Staatswiss. Bd. 44) 1888. R. FESTER, Mach., Stuttg. 1899, I. Band der Serie „Politiker und Nationalökonomien“.

den Fürsten zu erhoffen. Wollte sich der Usurpator innerhalb der Schranken der Sittlichkeit halten, er würde inmitten der vielen Schlechten unfehlbar untergehen. Er mache sich beliebt und vor allem gefürchtet beim Volke, er sei Löwe und Fuchs zugleich, er Sorge dafür, daß, wo er zum Heil des Vaterlandes zu üblen Mitteln greifen muß, der Erfolg ihn rechtfertige, und wo er gegen Treue und Redlichkeit zu handeln gezwungen ist, doch der Schein dieser Tugenden ihm bleibe. Denn der Pöbel urteilt stets nach dem Schein und dem Ausgang der Sache. Das verderblichste sind die halben Maßregeln, die Mittelwege zwischen gut und böß, das Schwanken zwischen Vernunft und Gewalt. Auch Moses mußte die neidisch Widersetzlichen töten, der unbewaffnete Prophet Savonarola ging zugrunde. Gott ist der Freund der Starken, Tatkraft die erste Tugend; gut, wenn sich zu ihr, wie es bei den alten Römern der Fall war, Religion gesellt, ohne sie zu lähmen. Das Christentum, zumal wie es heute ausgelegt wird, als eine Religion des Müßigganges und der Demut, die nur den Mut des Leidens predigt und gleichgültig macht gegen weltliche Ehre, ist der Entwicklung politischer Tüchtigkeit ungünstig. Durch die Kirche und die Priester sind die Italiener irreligiös geworden; je näher an Rom, um so weniger fromm sind die Leute. Wenn Machiavelli in seinen auf Giuliano († 1516), dann auf Lorenzo II. von Medici († 1519) berechneten Vorschlägen jedes Mittel für die Herstellung der Ordnung gutheißt, so darf nicht übersehen werden, daß er einen Ausnahmefall vor Augen hat, daß er Betrug und Härte nicht für gerecht, sondern nur für unvermeidlich bei der gegenwärtigen Anarchie und Korruption erklärt. Aber weder die Höhe des Zieles, für das er erglüht, noch der niedrige Stand der moralischen Anschauungen seiner Zeit rechtfertigt es, daß er die Gesetze nur als Mittel der Politik behandelt und die Sittlichkeit rücksichtslos der berechnenden Klugheit unterordnet. — Die allgemeine Lebens- und Geschichtsansicht des Machiavelli ist keine tröstliche. Die Menschen sind einfältig, von Leidenschaften und unersättlichen Begierden beherrscht, unzufrieden mit dem, was sie besitzen, und zum Schlechten geneigt. Nur aus Not tun sie Gutes, durch Hunger werden sie betriebsam, durch Gesetze gut gemacht. Alles entartet schnell: die Kraft erzeugt Ruhe, diese Müßiggang, weiterhin Unordnung, endlich Zerrüttung, woraus dann, nachdem die Menschen durch Unglück klug geworden, von neuem Ordnung und Kraft entsteht. Die Geschichte ist ein beständiges Steigen und Sinken, ein Zirkel von Ordnung und Unordnung. Auch den Verfassungen ist kein Beharren gegönnt: auf die Monarchie, nachdem sie zur Tyrannei entartet, folgt Aristokratie, die allmählich in Oligarchie übergeht; diese wird von der Demokratie abgelöst, welche sich mit der Zeit in Ochlokratie umwandelt, bis schließlich die Anarchie unerträglich wird und wieder ein Fürst die Herrschaft erlangt. (Dieses Schema ist dem sechsten Buche des Polybius

entlehnt.) Kein Staat aber ist so kräftig, daß er nicht, ehe er diesen Kreislauf vollendet, einem anderen unterläge. Schutz gegen die Korruption des Staates ist nur durch Erhaltung seiner Prinzipien, Erneuerung desselben nur durch Zurückführung auf seinen gesunden Ursprung möglich. Dies geschieht entweder durch eine zur Besinnung nötige Gefahr von außen, oder durch innere Weisheit, durch gute (nach dem allgemeinen Wohle, nicht nach dem Ehrgeiz Weniger geordnete) Gesetze und das Beispiel guter Männer.

In den Zeitraum zwischen Machiavelli und das naturrechtliche System des Niederländers Hugo Grotius (1625: über das Kriegs- und Friedensrecht) fallen der sozialistische Idealstaat des Engländers Thomas Morus (über den besten Zustand des Staates und die neue Insel Utopia 1516),¹ die Staatslehre des Franzosen J. Bodinus (*Six livres de la république* 1577, lateinisch 1586)² und das Kriegsrecht des als Professor in Oxford gestorbenen Italieners Albericus Gentilis (*de iure belli* 1588). Gemeinsam ist ihnen die Befürwortung der religiösen Toleranz, von der nur die Atheisten auszuschließen seien, gemeinsam ferner gegenüber Machiavelli der ethische Standpunkt, während sie betreffs der Lösung der Rechts- und Staatslehre von Kirche und Theologie mit ihm einverstanden sind. Bei Gentilis (1551—1611) geschieht die Sonderung so, daß von den zehn Geboten die fünf ersten zum göttlichen, die übrigen zum menschlichen Rechte gerechnet und das letztere auf die Gesetze (insbesondere den Gemeinschaftstrieb) der menschlichen Natur begründet wird. Statt solcher Ableitung von Recht und Staat aus der menschlichen Natur dringt Jean Bodin (1530—96) auf eine historische Erklärung derselben, bemüht sich, nicht immer mit Glück, um strenge Definitionen der politischen Begriffe,³ verwirft die gemischten Staatsformen und stellt unter den drei reinen Verfassungen Monarchie, Aristokratie und Demokratie das (erbliche) Königtum am höchsten, in welchem die Untertanen den Gesetzen des Monarchen gehorchen, dieser aber den Gesetzen Gottes oder der Natur, indem er Freiheit und Eigentum der Bürger

¹ Neue Ausgabe der Utopia von MICHELS u. ZIEGLER (Lat. Literaturdenkmäler des 15. u. 16. Jahrh., Heft 11), Berlin 1895. Eine deutsche Übersetzung von KOTHE bei Reclam.

² Von Bodinus ist ferner zu merken eine geschichtsphilosophische Schrift *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* 1566, und das 1857 von NOACK herausgegebene *Colloquium heptaplomeris*, ein Gespräch zwischen sieben Vertretern verschiedener Bekenntnisse.

³ Was ist Staat? was Souveränität? Der erstere wird bestimmt als die vernünftige und mit höchster Macht ausgestattete Regierung einer Summe von Familien und dessen, was ihnen gemeinsam ist; die letztere als absolute und beständige Herrschaft über den Staat mit dem Rechte, Gesetze zu geben, ohne durch dieselben gebunden zu sein. Der Fürst, dem das Volk im Unterwerfungsvertrag die Souveränität bedingungslos übertragen hat, ist nur Gott Rechenschaft schuldig.

respektiert. Noch niemand hat in der rechten Weise zwischen Staatsform und Regierungsart unterschieden: auch ein demokratischer Staat kann monarchisch oder aristokratisch regiert werden. Auch hat man bisher unterlassen, den eigentümlichen Charakter des Volkes und die Natur seines Wohnsitzes in Betracht zu ziehen, Bedingungen, denen sich die Gesetzgebung akkommodieren muß. Die Völker der gemäßigten Zone stehen an Körperkraft hinter den nördlichen und an spekulativer Befähigung hinter den südlichen zurück, sind aber beiden durch politische Begabung und Sinn für Gerechtigkeit überlegen. Die Völker des Nordens werden durch Gewalt, die des Südens durch die Religion, die mittleren durch Vernunft gelenkt. Gebirgsbewohner lieben die Freiheit. Der fruchtbare Boden macht die Menschen weichlich, der minder ergiebige mäßig und betriebsam.

Erst neuerdings ist man durch O. GIERKES obengenanntes Werk (siebentes Heft der Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, Breslau 1880) auf den Westfalen Joh. Althusius (Althusen oder Althaus) als auf einen beachtenswerten Rechtsphilosophen aufmerksam geworden. Er ist 1557 in der Grafschaft Witgenstein geboren, war seit 1586 Rechtslehrer in Herborn und Siegen und von 1604 bis zu seinem Tode 1638 Syndikus in Emden. Sein juristisches Hauptwerk ist die *Dicaeologica* 1617 (Umarbeitung einer 1586 erschienenen Schrift über römisches Recht), sein staatsphilosophisches die *Politica* 1603 (verändert und vermehrt 1610, außerdem noch je dreimal vor und nach seinem Tode gedruckt). Bis in den Anfang des XVIII. Jahrhunderts hinein wurde er als der vornehmste unter den von dem Schotten Barclay (über die königliche Gewalt 1600) sogenannten Monarchomachen geachtet und bekämpft, seitdem verfiel er einer unverdienten Vergessenheit. Die Staatsgewalt (*maiestas*) des Volkes ist unübertragbar und unteilbar, die dem gewählten Träger der Regierungsgewalt erteilte Vollmacht widerruflich, der König nur der oberste Beamte; die Einzelnen zwar sind Untertanen, aber die Gesamtheit behält die Herrschaft und läßt ihre Rechte gegenüber dem obersten Magistrate durch ein Ephorenkollegium verwalten. Wenn der Fürst den Vertrag verletzt, so sind die Ephoren befugt und verpflichtet, den Tyrannen abzusetzen und zu vertreiben oder hinzurichten. Es gibt nur Eine normale Staatsform; Monarchie und Polyarchie sind bloß Unterschiede der Regierungsform. Erwähnung verdient die Schätzung der zwischen Individuum und Staat vermittelnden Genossenschaften: der Staatsverband ruht auf den engeren Vereinigungen der Familie, der Korporation, der Gemeinde und der Provinz.

Während bei Bodin die historische, bei Gentilis die aprioristische Behandlungsart überwiegt, verbindet Hugo Grotius¹ beide Gesichtspunkte.

¹ Hugo de Groot lebte 1583—1645. Er war in Delft geboren, wurde 1607 Fiskal

Er gründet sein System auf die althergebrachte Scheidung zweier Arten des Rechts. Das positive Recht ist geschichtlich, durch willkürliche Satzung, entstanden, das natürliche wurzelt in der menschlichen Natur und ist ewig, unveränderlich, überall gleich. Zunächst grenzt er mit Gentilis von dem in der Bibel niedergelegten *ius divinum* das *ius humanum* ab. Das letztere bestimmt die Rechtsverhältnisse einerseits zwischen einzelnen Personen, andererseits zwischen ganzen Nationen, es ist *ius personale* und *ius gentium*.¹ Innerhalb beider greift nun der obengedachte Unterschied zwischen Natur- und konventionellem Recht Platz; das positive persönliche Recht wird *ius civile*, das positive Völkerrecht *ius gentium voluntarium* genannt. Das positive Recht hat seine Quelle in der Rücksicht auf den Nutzen, das ungeschriebene die seinige weder hierin noch (direkt) im Willen Gottes,² sondern in der vernünftigen Natur des Menschen. Der Mensch ist von Natur gesellig und hat als Vernunftwesen den Trieb zur geordneten Gemeinschaft. Unrecht ist, was eine derartige Gemeinschaft Vernünftiger unmöglich macht, wie Bruch des Versprechens oder das Wegnehmen und Behalten fremden Gutes. Im (vorgesellschaftlichen) Naturzustande gehört allen alles, durch die Besitzergreifung (*occupatio*) entsteht Eigentum (Meer und Luft sind von der Aneignung ausgeschlossen). Im Naturzustande hat jeder das Recht, sich gegen Angriffe zu verteidigen und am Übeltäter zu rächen; in der durch Vertrag gegründeten Staatsvereinigung tritt an die Stelle der Rache des einzelnen Betroffenen die von der Staatsgewalt verhängte Strafe. Der Sinn der

von Holland, 1613 Syndikus von Rotterdam und Mitglied der Generalstaaten. Mit Oldenbarneveldt einer der Führer der aristokratischen Partei, hielt er es mit den Arminianern oder Remonstranten, wurde nach der Hinrichtung Old.s gefangen gesetzt, durch die List seiner Gattin 1621 befreit und flüchtete nach Paris, wo er bis 1631 als Privatgelehrter, seit 1635 als schwedischer Gesandter lebte. Dort verfaßte er das epochemachende Werk *de iure belli ac pacis* 1625, deutsch von KIRCHMANN 1869 nach der Ausgabe von COCCEJI 1751. Vorher erschien die Schrift *de veritate religionis christianae* 1619 und (gegen Seldens *mare clausum*) das *mare liberum* 1609, ein Kapitel aus seinem Erstlingswerk *de iure praedae*, welches erst 1868 gedruckt worden ist. — HARTENSTEIN, Die Rechtsphilosophie des H. Gr. 1850, aufgenommen in die Hist.-philos. Abhandlungen 1870.

¹ Die dem *ius gentium* hier von Grotius gegebene Bedeutung (= internationales Recht) weicht von der bei den Scholastikern üblichen ab, wo es das bei allen Völkern übereinstimmend anerkannte Recht bezeichnet. Thomas von Aquin versteht darunter im Unterschied von dem eigentlichen *ius naturale* den Inbegriff der erst im Gefolge der menschlichen Kulturentwicklung und ihres Abfalls von der ursprünglichen Reinheit daraus abgeleiteten Folgesätze. Vergl. GIERKE, Althusius S. 273; ders., Deutsches Genossenschaftsrecht, Bd. 3, S. 612. — Über die Bedeutung des Naturrechts siehe GIERKES Breslauer Rektoratsrede „Naturrecht und deutsches Recht“, Frankfurt a. M. 1883.

² Das Naturrecht würde gelten, auch wenn es keinen Gott gäbe (Einleitung § 11). Mit diesen Worten wird das Tischtuch zwischen der modernen und der mittelalterlichen Rechtsphilosophie zerschnitten.

Strafe ist nicht Vergeltung, sondern Besserung und Abschreckung. Allein Gott steht es zu, zu strafen, weil gesündigt worden; der Staat darf nur strafen, damit nicht gefehlt werde. (Die Antithese *quia peccatum est — ne peccetur* rührt von Seneca her: *de ira* II, 31, 8.)

Mit der energischen Erneuerung der schon dem Mittelalter geläufigen Unterscheidung des Positiven und Natürlichen, die gleichzeitig (1624) von Herbert von Cherbury in der Religionsphilosophie geltend gemacht wurde, war das Stichwort ausgegeben für eine Bewegung in der praktischen Philosophie, deren Ausläufer bis ins XIX. Jahrhundert hineinreichen. Nicht bloß das Aufklärungszeitalter, die gesamte neuere Philosophie bis Kant und Fichte steht unter dem Banne des Gegensatzes Natur und Satzung. Auf allen Gebieten, in der Ethik wie in der Erkenntnislehre, geht oder stürmt man zum Ursprünglichen zurück und hofft dort die Quelle aller Wahrheit, die Heilung aller Schäden zu finden. Bald nennt man es Natur, bald Vernunft (Natur- und Vernunftrecht sind Synonyma, ebenso natürliche und Vernunftreligion) und versteht darunter das Dauernde und überall Gleiche gegenüber dem Wechselnden und Verschiedenen, das Angeborene gegenüber dem Entstandenen, aber auch gegenüber dem Offenbarten. Was aller Orten und zu allen Zeiten als Gesetz gilt, gehört zum Naturgesetz, sagt Grotius; was von allen Menschen geglaubt wird, bildet den Inhalt der natürlichen Religion, sagt Herbert. Nicht lange, so heißt es: echt, wahr, gesund und wertvoll ist nur das ewig und allgemein Gültige; alles übrige ist nicht nur überflüssig, wertlos, sondern vom Übel, denn es kann nur das Unnatürliche, Verdorbene sein. Diesen Schritt macht der Deismus, indem er, was nicht natürlich oder vernünftig im angegebenen Sinne ist, für unnatürlich und unvernünftig erklärt. Auch in der Rechtsphilosophie fehlt es nicht an einer parallelen Erscheinung (GIERKE, Althusius, S. 303, Anm. 99). Man darf solche Mißgriffe nicht zu hart beurteilen. Die Zuversicht, mit der sie gemacht wurden, entsprang der sachlichen und historischen Kraft des Grundgedankens.

Wie angedeutet, bildet das „Natürliche“ den Gegensatz einerseits zum Übernatürlichen, andererseits zum Geschichtlichen. Solche Zusammenfassung des Offenbarten mit dem Historischen kann nicht befremden, wenn man erwägt, daß die bekämpfte mittelalterliche Weltanschauung als christliche eben eine religiös-geschichtliche war, zudem für die Religionsphilosophie tatsächlich beides zusammenfällt, sofern die Offenbarung als ein geschichtliches Ereignis gedacht wird und die geschichtlichen Religionen sich den Charakter des Offenbarten beilegen. Bedenklich aber war der beiden gemeinschaftlich erteilte Titel des Willkürlichen; wie die Offenbarung ein göttlicher Ratschluß, so die historischen Institutionen ein Erzeugnis menschlicher Satzung, der Staat das Produkt eines Vertrages, die Dogmen eine Erfindung der Priester, das

Gewordene ein künstlich Gemachtes! Es hat sehr lange gewährt, bis die Menschheit in der Geschichtsauffassung die Vorstellung des Willkürlichen und Konventionellen los wurde. Erst Hegel hat die Früchte gesammelt, deren Samen Leibniz, Lessing und Herder ausgestreut. Wo aber auf Grund jenes Ursprünglichkeitsstandpunktes der Versuch gemacht wurde, im Gange der Geschichte Gesetze nachzuweisen, da konnte man nur zu einem Gesetz notwendigen, zuweilen durch plötzliche Erneuerungen unterbrochenen Verfalls gelangen: so die Deisten, so Machiavelli und Rousseau. Alles entartet, selbst die Wissenschaft trägt nur zum Verfall bei — also zurück zu den guten Anfängen. —

Fragen wir schließlich nach der Stellung, welche die Kirche zu den philosophischen Rechtsfragen einnahm, so ist von den Protestanten zu sagen, daß Luther (1483—1546) mit Berufung auf das Bibelwort die Obrigkeit für von Gott eingesetzt und heilig erklärte, daneben freilich Recht und Staat als etwas den inneren Menschen wenig Berührendes ansah, Melanchthon (1497—1560) in den ethischen Schriften (*philosophiae moralis epitome* 1538; *ethicae doctrinae elementa* 1550) wie in allen seinen Lehrbüchern der Philosophie¹ auf Aristoteles, den Meister der Methode, zurückging, die Quelle des Naturrechts aber im Dekalog erblickte, worin ihm Oldendorp (1539), Hemming (1562) und B. Winkler (1615) folgten. (Vergl. C. v. KALTENBORN, Die Vorläufer des Hugo Grotius, Leipzig 1848.)

Auf katholischer Seite haben die Jesuiten (der Orden wurde 1534 gestiftet und 1540 bestätigt) einerseits gegen die lutherisch-augustinische Lehre von der Willensknechtschaft die pelagianische Freiheitslehre erneuert, andererseits gegen den von den Reformatoren behaupteten göttlichen Ursprung des Staates dessen natürliche Entstehung durch einen (zurücknehmbaren) Vertrag und die Souveränität des Volkes bis zur Empfehlung des Tyrannenmordes vertreten. Bellarmin (1542—1621) lehrt: der Fürst hat seine Gewalt vom Volk, und wie dieses die Macht ihm übertragen hat, so behält es das natürliche Recht, sie zurückzunehmen und anderweit zu übertragen. Bei Juan Mariana (1537—1624; *de rege* 1599) heißt es: da das Volk bei Übertragung der Rechte auf den Fürsten für sich eine größere Gewalt zurückbehielt, so ist es befugt, den König gegebenenfalls zur Rechenschaft zu ziehen. Wenn er durch schlechte Sitten den Staat verdirbt und, zum Tyrannen ausgeartet, Gesetze und Religion verachtet, so darf er als öffentlicher Feind von jedermann der

¹ Die BRETSCHNEIDER und BINDSEILSche Ausgabe der Werke Melanchthons bringt im 16. Bande die ethischen, im 13. (und zum Teil im 11. und 20.) die übrigen philosophischen Schriften. Die älteste Fassung von Melanchthons Ethik (1532) hat H. HEINECK im 29. Bande der Philos. Monatshefte 1893 veröffentlicht. Ein schönes Bild der Geistesart Melanchthons entwirft W. DILTHEY (AGPh. 6,2) 1892. Vergl. auch HEINRICH MAIER, Mel. als Philosoph (ebenda 10,4 bis 11,2) 1897—98.

Herrschaft und des Lebens beraubt werden. Es ist Recht, die Tyrannei auf jede Weise zu beseitigen, und von jeher sind diejenigen geachtet worden, die aus Liebe zum öffentlichen Wohle den Tyrannen zu töten versucht haben.

5. Die französische Skepsis.

In demselben Lande, welches die Wiege der neueren Philosophie werden sollte, erscheint gegen Ende des XVI. Jahrhunderts als deren Vorbote der Skeptizismus, in welchem das als die ganze und letzte Wahrheit genommen wird, was bei Descartes nur ein Moment, einen Durchgangspunkt der Forschung bildet. Der älteste und geistvollste von den Vertretern der Zweifelsphilosophie ist Michel de Montaigne (1533—1592), der in seinen „Essays“ — sie sind die ersten ihrer Art¹ und fanden bald an Baco einen Nachahmer; sie erschienen 1580 in zwei Bänden, 1588 um einen dritten Band vermehrt — feine Beobachtung mit scharfem Denken, Kühnheit mit Vorsicht, Eleganz mit Gediegenheit verbindet. Die Franzosen schätzen ihn als einen ihrer hervorragendsten Schriftsteller. Als die bedeutendste unter jenen Abhandlungen oder Versuchen gilt die Verteidigung des Raymund von Sabunde (II, 12) mit wichtigen Ausführungen über Glauben und Wissen. Montaigne gründet seinen Zweifel auf die Verschiedenheit der individuellen Ansichten: jeder hat eine andere Meinung, während doch die Wahrheit nur eine sein kann. Es gibt keine sichere, keine allgemein zugestandene Erkenntnis. Die menschliche Vernunft ist schwach und blind in allen Dingen, das Wissen trügerisch, zumal die heutige Philosophie, die am Hergebrachten klebt, mit gelehrtem Notizenkram das Gedächtnis füllt, aber den Verstand leer läßt und statt der Dinge nur Interpretationen interpretiert. Sowohl die Erkenntnis der Sinne wie die des Denkens ist unzuverlässig; jene, weil es sich nicht ausmachen läßt, ob ihre Aussagen mit der Wirklichkeit übereinstimmen, die der Vernunft aber, weil ihre Beweisgründe, um triftig zu sein, zu ihrer eigenen Begründung immer wieder anderer Gründe bedürfen usw. ins Unendliche. Jeder Fortschritt im Forschen läßt uns unsere Unwissenheit um so deutlicher erkennen. Nur der Zweifelnde ist unbefangen. Wenn uns Sicherheit versagt ist hinsichtlich dessen, was wahr ist, so doch nicht hinsichtlich dessen, was wir

¹ Essais bedeutet Allerlei, Bunte Blätter (ähnlich der *satura* der Römer), eine Sammlung von meist kurzen Aufsätzen im Plauderton über die mannigfaltigsten Gegenstände. Das Charakteristische war legere Behandlung, Anmut der Darstellung und Buntheit des Inhalts. Die einzelnen Bestandteile einer solchen Sammlung lassen sich allenfalls als Skizzen bezeichnen. — Eine Auswahl der Essais des M. hat W. DYRENFURTH ins Deutsche übertragen, 2 Bändchen, Breslau 1896, 98, desgleichen EMIL KÜHN in vier Bändchen, Straßburg (1900).

tun sollen. Und zwar wird eine doppelte Richtschnur für die Praxis aufgestellt: die Natur oder das auf Selbsterkenntnis gegründete naturgemäße Leben und die übernatürliche Offenbarung, das (nur unter Mithilfe der Gnade zu erfassende) Evangelium. Folgsamkeit gegen den himmlischen Oberherrn und Wohltäter ist die erste Pflicht der vernünftigen Seele. Aus Gehorsam entspringt jede Tugend, aus Vernünftelei und Eigendünkel, wie ihn eingebildetes Wissen erzeugt, jede Sünde. Gleich allen Menschenkennern hat Montaigne einen scharfen Blick für die Fehler der Menschen, schildert die allgemeine Schwäche der menschlichen Natur und die Verderbtheit seiner Zeit mit großer Lebendigkeit und nicht ohne ein gewisses Behagen am Obszönen und beklagt neben der Torheit und Leidenschaftlichkeit vor allem dies, daß sich so wenige auf die Kunst des Genießens verstehen, in der er, als echter Weltmann, Meister war.

Den skeptisch-praktischen Standpunkt des Montaigne hat der Pariser Geistliche Pierre Charron (1541—1603) in seinen drei Büchern von der Weisheit¹ zum System ausgearbeitet. Der Zweifel hat den doppelten Zweck, den Forschungsgeist wach zu halten und uns zum Glauben hinzuweisen. Daraus, daß Vernunft und Erfahrung der Täuschung ausgesetzt sind und der Geist über kein Mittel verfügt, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, folgt, daß wir geboren sind, die Wahrheit zu suchen, nicht sie zu besitzen. Die Wahrheit wohnt allein im Schoße der Gottheit, für uns ist Zweifel und Forschung das einzige Gut inmitten all des Irrtums und der Trübsal, die uns umgeben. Das Leben ist lauter Elend. Der Mensch ist nur mittelmäßiger Dinge fähig, er kann nicht ganz gut und nicht ganz böse sein, ist schwach in der Tugend, schwach im Laster, das Beste verdirbt in seinen Händen. Auch die Religion krankt an der allgemeinen Unvollkommenheit. Sie ist von der Nation und dem Lande abhängig, jede gründet sich auf die vorhergehende; der übernatürliche Ursprung, dessen sich alle rühmen, kommt in Wahrheit nur der christlichen Offenbarung zu, die man in Demut, mit Unterwerfung der Vernunft, annehmen muß. Doch legt Charron das Hauptgewicht auf die praktische Seite des Christentums, die Pflichterfüllung, wie ihm auch die „Weisheit“, welche das Thema seines Buches bildet, gleichbedeutend ist mit Rechtschaffenheit (*probité*), zu der die Selbsterkenntnis den Zugang öffnet und die uns mit Seelenruhe belohnt. Doch nicht um dieses Lohnes willen sollen wir sie üben, sondern weil Natur und Vernunft, d. i. Gott, schlechthin (ganz abgesehen von den angenehmen Folgen der Tugend) fordern, daß wir gut seien. Wahre Rechtschaffenheit ist etwas anderes, als bloße

¹ *De la sagesse* 1601; über dieses Werk handelt LIEBSCHER 1890. Vorher hatte Charron geschrieben: *Trois vérités contre tous athées, idolâtres, juifs, mahométans, hérétiques et schismatiques* 1594.

Gesetzlichkeit, denn bei äußerlich tadellosem Handeln können doch die Motive unlauter sein. Ich will, daß man ohne Paradies und Hölle ein braver Mann sei. Die Religion will die Moral krönen, nicht sie erzeugen; die Tugend ist älter und natürlicher als die Frömmigkeit. In der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Moral, der Abgrenzung der Moralität gegen die Legalität und dem Dringen auf Reinheit der Triebfeder (tue das Gute, weil das innere Gesetz der Vernunft es gebietet) kann man eine Vorausnahme Kantischer Grundsätze erkennen.

Bei Franz Sanchez (Sanctius, † 1632; Hauptwerk: *quod nihil scitur* 1581), gebürtig aus Portugal, Professor der Medizin in Montpellier und Toulouse, ist die Skepsis weniger melancholische Betrachtung als ein kräftig frisches Suchen nach neuen Aufgaben. An die Stelle der nach Studierstube duftenden, ewig den Aristoteles im Munde führenden, sich in nutzlosen Worterklärungen erschöpfenden Büchergelehrsamkeit, die ihn anekelt, wünscht er ein reales Wissen zu setzen. Freilich ist vollkommene Erkenntnis nur zu erwarten, wo Subjekt und Objekt miteinander korrespondieren. Wie sollte aber der kleine Mensch das unendliche Weltall erfassen? Die Erfahrung, die Grundlage alles Wissens, tastet nur an der Außenseite der Dinge herum und beleuchtet bloß das Einzelne, vermag aber weder ins Innere hinabzudringen, noch das Ganze zu umspannen. Man erkennt nur, was man hervorbringt. So hat wohl Gott ein Wissen von der Welt, die er gemacht hat, uns ist nur die Einsicht in die Mittel- oder Zwischenursachen, die *causae secundae*, vergönnt. Hier aber findet die Philosophie noch ein reiches Arbeitsfeld: statt mit Worten gehe sie ihrem Gegenstande mit Beobachtung und Experiment zu Leibe.

In der durch das Übergewicht des Scharfsinns zum Skeptizismus disponierten französischen Nation hat es nie an Vertretern desselben gefehlt. Die Brücke von den genannten Zweifelsphilosophen zu dem großen Bayle bilden La Mothe le Vayer († 1672, Fünf Dialoge 1671, deutsch 1716), der Erzieher Ludwigs XIV., und P. D. Huët(ius) († 1721), Bischof von Avranches, beide darüber einig, daß gerade die Erkenntnis der Schwäche der Vernunft am besten auf den Glauben vorbereite.

6. Die deutsche Mystik.

In einem Zeitalter, das eine skeptische Philosophie erzeugt hat, sucht man niemals vergeblich nach der ergänzenden Erscheinung der Mystik. Der Stein, den der Zweifel statt des Brotes darreicht, vermag den Erkenntnistrieb nicht zu sättigen, und wenn der Verstand ermüdet und verzweifelt, macht sich das Herz auf den Weg zur Wahrheit. Sein Weg führt nach innen, das Gemüt kehrt in sich selbst ein, will die Wahrheit innerlich erfahren und erleben, fühlen und genießen und wartet still der göttlichen

Erleuchtung. Die deutsche Mystik Eckharts¹ (um 1300), die sich in Suso und Tauler fortgesetzt und in den Niederlanden — Ruysbroek (um 1350) bis Thomas von Kempen (um 1450) — eine praktische Richtung genommen hatte, treibt jetzt am Wendepunkte der Zeiten neue Zweige und Blüten.

Luther war selbst anfänglich Mystiker, er schätzte Tauler und Thomas a Kempis und gab 1518 jenes anziehende Büchlein eines Frankfurter Anonymus „Von der deutschen Theologie“ heraus. Als er später auf die Bahnen des Buchstabenglaubens geriet, war es die deutsche protestantische Mystik, welche gegen die neue Orthodoxie den ursprünglichen Grundgedanken der Reformation festhielt, daß der Glaube nicht ein Fürwahrhalten historischer Fakta, nicht ein Annehmen von Lehrensätzen, sondern ein inneres Erlebnis, eine Erneuerung des ganzen Menschen sei. Man darf nicht Religion und Theologie verwechseln. Religion ist nicht Lehre, sondern Wiedergeburt. Bei Schwenckfeld und auch noch bei Franck ist die Mystik wesentlich Frömmigkeitslehre, bei Weigel verwandelt sie sich unter Hereinnahme Paracelsischer Gedanken in Theosophie und erreicht als solche in Böhme ihren Höhepunkt.

Kaspar Schwenckfeld († 1561) will das Luthertum verinnerlichen und protestiert dagegen, daß eine Pastorenreligion daraus gemacht werde. Entflammt von der bahnbrechenden Tat des Reformators, erkennt er doch bald, daß jener zu früh Halt gemacht hatte, und präzisiert in dem Sendschreiben über das Abendmahl 1527 die Differenzpunkte zwischen seiner und Luthers Auffassung des Sakraments. Luther sei in den historischen Glauben zurückgefallen, der seligmachende Glaube könne nimmermehr in der äußerlichen Annahme einer geschichtlichen Tatsache bestehen. Wer das Heil von der Predigt und dem Sakrament abhängig mache, verwechsle unsichtbare und sichtbare Kirche, *ecclesia interna* und *externa*. Der Laie sei sein eigener Priester.

Nach Seb. Franck² (1500—1545) sind im Menschen wie in jedem Dinge zwei Prinzipien: ein göttliches und ein selbstisches, Christus und Adam, innerer und äußerer Mensch; gibt er sich (in zeitloser Wahl) jenem hin, ist er geistig, diesem, ist er fleischlich. Nicht Gott ist Ursache der Sünde, sondern der Mensch ist es, der die göttliche Kraft zum Guten oder Bösen wendet. Wer sich selbst verleugnet, um Gott zu leben, ist

¹ Meister Eckhardts Werke hat F. PFEIFFER, Leipzig 1857 herausgegeben. Über ihn haben geschrieben JOS. BACH, Wien 1864, AD. LASSON, Berlin 1868; Ders. im zweiten Teil des Überweg'schen Grundrisses, letzter §, HEINRICH DENIFLE, M. Eckeharts lateinische Schriften, und die Grundanschauung seiner Lehre (Archiv für Literatur- und Kulturgeschichte des Mittelalters, Bd. 2, S. 417 ff.) 1886; H. SIEBECK, Der Begriff des Gemüts in der deutschen Mystik (Beiträge zur Entstehungsgeschichte der neueren Psychologie, I), Gießener Programm 1891; vergl. auch die vierte Aufl. von ERDMANN'S Grundriß, Bd. 1, 1896.

² Über ihn ALFRED HEGLER: S. Franck, der Prophet des Innenlebens, Ders., Geist und Schrift bei S. Franck, Freiburg 1892.

ein Christ, ob er das Evangelium kennt und sich zu ihm bekennt oder nicht. Denn der Glaube besteht nicht im Jasagen, sondern in der inneren Umwandlung. Das Historische am Christentum, desgleichen die gottesdienstliche Zeremonie, ist nur äußere Gestalt und Hülle („Figur“), hat nur die symbolische Bedeutung von Werkzeugen der Mitteilung, Offenbarungsformen der ewigen Wahrheit, deren Verkünder, nicht Gründer, Christus ist; die Bibel nur der Schatten vom lebendigen Worte Gottes.

Valentin Weigel (geb. 1533, seit 1567 Pfarrer in Zschopau), dessen Schriften erst nach seinem Tode gedruckt wurden, verbindet mit dem, was die Vorgänger vom inneren und ewigen Christentum gelehrt hatten, den Mikrokosmos-Gedanken des Paracelsus. Der bedürfnislose Gott hat die Welt geschaffen, nicht um dabei etwas zu gewinnen, sondern um zu spenden. Der Mensch trägt nicht nur in seinem Leibe die irdische, in seiner Vernunft (seinem Geiste) die himmlische Welt der Engel in sich, sondern hat vermöge seines Intellekts (seiner unsterblichen Seele) auch an der göttlichen Welt teil. Da er so eine Welt im kleinen und dazu ein Bild Gottes, so ist alle seine Erkenntnis Selbsterkenntnis, sowohl die sinnliche Wahrnehmung (die nicht der Gegenstand bewirkt, zu der er vielmehr nur den Anlaß gibt) als die Erkenntnis Gottes. Nicht der Buchstäbler, nur der erkennt Gott, wer ihn in sich trägt. Vor den übrigen Wesen ist dem Menschen die Freiheit gegeben, in Gott oder in sich selbst zu wohnen. Wenn der Mensch aus Gott heraustritt, war er sein eigener Versucher und hat sich zu einem Selbstbewunderer und Selbstsüchtigen gemacht. Damit ist das bisher verborgene Böse offenbar und Sünde geworden. Wie die Trennung von Gott ein ewiger Akt, so ist auch die Erlösung und Auferstehung eine innere Begebenheit. In jedem Menschen, der die Ichheit aufgibt, wird Christus geboren; jeder Wiedergeborene ist ein Sohn Gottes. Wer aber den alten Adam nicht abtut, den kann kein stellvertretendes Leiden selig machen, mag sich immer die im Buchstaben ersoffene Aftertheologie der Hoffnung trösten, daß der Mensch auf fremde Kreide zeche (ihm fremdes Verdienst angerechnet werde). Über Weigel handeln J. O. OPEL 1864, H. ISRAEL 1889 und H. SCHMIDT in Herzogs Realenzyklop. 2. Aufl. Bd. 16.

Ihren Gipfel ersteigt die deutsche Mystik in dem Görlitzer Schuhmacher Jakob Böhme (1575—1624; *Aurora oder die Morgenröte im Aufgang*, *Mysterium magnum* über das erste Buch Mosis u. a.; die von seinem Apostel Gichtel gesammelten Werke erschienen 1682 in zehn Bänden, 1730 in sechs Bänden, eine neue Ausgabe veranstaltete SCHIEBLER 1831—1847, 2. Aufl. 1861 ff.). Im Mittelpunkte seiner Lehre¹ steht die

¹ Vergl. die treffliche Darstellung bei WINDELBAND, I § 19. Über Böhme haben geschrieben FR. BAADER (im 3. u. 13. Bande der Werke), HAMBERGER, München 1844, H. A. FECHNER, Görlitz 1857, A. PEIP, Lpzg. 1860, AD. V. HARLESS, Berlin 1870, neue Ausg. Leipzig 1882, JOH. HUBER in den Kl. Schr. 1871 S. 34—86,

Frage nach dem Ursprung des Bösen. Er verlegt denselben in Gott selbst und verbindet damit die Grundidee Eckharts, daß Gott einen Prozeß durchmache, aus dem Zustande des Nichtoffenbarseins in den der Offenbarung übergehe. Beim Anblick eines in der Sonne blitzenden Zinngefäßes ging ihm wie eine Inspiration der Gedanke auf, daß, wie sich am dunklen Gefäß das Sonnenlicht offenbare, so alles Licht der Finsternis, alles Gute des Bösen bedürfe, um in die Erscheinung zu treten, um erkennbar zu werden. Alles macht sich nur an seinem Gegenteile empfindlich, die Milde an der Strenge, die Liebe am Zorne, das Ja am Nein. Ohne Böses wäre kein Leben, keine Bewegung, kein Unterschied, keine Offenbarung, wäre alles ein eigenschaftsloses, einförmiges Nichts. Und wie in der Natur kein Ding ist, da nicht Gutes und Böses inne wäre, so besteht auch in Gott außer der Kraft oder dem Guten ein Kontrarium, ohne welches er sich selbst unbekannt bliebe. Der theogonische Prozeß ist ein doppelter, der der Selbsterkenntnis Gottes und der seiner Offenbarung nach außen als ewige Natur in sieben Momenten.

Am Anfang der ersten Entwicklung ist Gott gegenstandsloser Wille, ewige Stille und Ruhe, qualitätsloser Ungrund ohne bestimmtes Wollen. In diesem göttlichen Nichts erwacht alsbald der Hunger zum Ichts (Etwas, Dasein), der Drang sich zu fassen und darzustellen, und indem Gott in sich blickt und sich ein Bild von sich macht, spaltet er sich in Vater und Sohn. Der Sohn ist das Auge, mit dem sich der Vater anschaut, das Hervorgehen aber dieses Sehens aus dem Ungrund ist der heilige Geist. Bisher ist der in der Dreiheit einige Gott nur erst Verstand oder Weisheit, worin die Bilder alles Möglichen enthalten sind, zur Selbstanschauung muß die Schiedlichkeit kommen, erst durch den Gegensatz des offenbaren Gottes gegen den unoffenbaren Ungrund wird jener zur wirklichen Dreieinigkeit (in der sich die Personen verhalten wie Wesen, Kraft und Tätigkeit), dieser zur Begierde oder Natur in Gott.

Bei der Schöpfung der Welt scheiden sich in der göttlichen Natur sieben gleich ewige Qualitäten, Quellgeister oder Naturgestalten: zuerst die Begierlichkeit als zusammenziehende herbe Qualität oder Qual, von der die Härte und Hitze stammt, dann die Beweglichkeit als ausdehnende süße Qualität, wie sie im Wasser sich zeigt. War die erste haltend, die zweite fliehend, so vereinigen sich beide in der bitteren Qualität oder Angstqual, dem Prinzip der Empfindlichkeit. (Kontraktion und Ausdehnung sind die Bedingungen der Wahrnehmbarkeit.) Aus den drei Gestalten springt plötzlich der Schreck oder Blitz hervor. Diese vierte Qualität ist der Wendepunkt, an dem aus der Finsternis das Licht empor-

H. MARTENSEN, deutsch von MICHELSEN, Lpzg. 1882, J. CLAASSEN, Böhmcs Leben u. theos. Werke in geordnetem Auszuge, 3 Bde. Stuttg. 1885; dazu die Reden von DEUSSEN, Kiel 1897, und LASSON (Monatshefte der Comeniusgesellschaft Bd. 6) 1897.

flammt, aus dem Zorne Gottes seine Liebe sich hervorringt: wie die drei oder vier ersten Gestalten zusammen das Reich des Grimms bilden, so die drei letzten das Freudenreich. Die fünfte Qualität heißt das Licht oder das warme Liebesfeuer und hat die Funktion der äußeren Belebung und Mitteilung, die sechste, Schall und Ton, ist das Prinzip der inneren Beseelung und des Verständnisses, die siebente, gestaltende, die Leiblichkeit, schließt alle vorhergehenden in sich wie in ihrem Hause zusammen.

Das dunkle Zornfeuer (die harte, süße und bittere Qualität) und das helle Liebesfeuer (Licht, Schall und Leiblichkeit), geschieden durch das Feuer des Blitzes, worin Gottes Zorn in Barmherzigkeit umschlägt, verhalten sich wie Böses und Gutes. Das Böse in Gott ist nicht Sünde, sondern nur der erregende Stachel, das Prinzip der Bewegung, und wird durch die Sanftmut beschwichtigt, überwunden, verklärt. Sünde entsteht erst dadurch, daß das Geschöpf den Fortschritt von der Finsternis zum Lichte nicht mitmachen will, eigenwillig im Zornfeuer stehen bleibt, statt bis zum Liebesfeuer durchzudringen. Damit wird, was in Gott eins war, getrennt. Luzifer vergafft sich in die herbe Qualität (das *centrum naturae* oder die *matrix*) und will nicht in das Herz Gottes hineinwachsen; erst durch solches Stehenbleiben wird das Reich des Grimms zur eigentlichen Hölle. Himmel und Hölle sind nicht jenseitige Zustände, sondern werden hier auf Erden erlebt: wer sich in Tierheit vergafft, statt sie zu beherrschen, der steht im Zorne Gottes; wer aber die Selbstheit abtut, der wohnt im Freudenreiche der Barmherzigkeit. Nur der glaubt wahrhaft, der selbst Christus wird, in sich das wiederholt, was jener erduldet und erstritten hat.

Die Schöpfung der materiellen Welt ist eine Folge des Sündenfalls Luzifers. Die Beschreibung derselben an der Hand der mosaischen Schöpfungsgeschichte darf übergangen werden. Desgleichen, als aus früheren Mystikern bekannt, die Ansicht von der Erkenntnis: alles Wissen wird aus der Selbsterkenntnis geschöpft, unsere Bestimmung ist, aus uns Gott und aus Gott die Welt zu begreifen. Der Mensch, dessen Leib, Geist und Seele die irdische, siderische und himmlische Welt in sich faßt, ist eine Welt im kleinen und zugleich ein Götterlein.

Niemand wird in Böhmes Spekulation unter der ungelenken Form und der üppig wuchernden Phantastik ein treuherziges Empfinden und ein Denken von ungewöhnlicher Energie und Tiefe verkennen. Sie hat in England und Frankreich (Louis Claude St. Martin, † 1804) Anhang gefunden und neuerdings in den Systemen Baaders und Schellings ihre Auferstehung gefeiert.

7. Die Begründung der modernen Physik.

Auf keinem Gebiete hat die Neuzeit so vollständig mit dem Überkommenen gebrochen, wie auf dem der Physik. Durch Keplers Gesetze der Planetenbahnen und Galileis teleskopische Beobachtungen wird die Richtigkeit der kopernikanischen Theorie erwiesen, durch Galileis Fall-, Wurf- und Pendelgesetze die wissenschaftliche Bewegungslehre geschaffen; Astronomie und Mechanik bilden das Eingangstor der exakten Physik: Descartes wagt den Versuch einer umfassenden mechanischen Naturerklärung. Damit ist ein gänzlich Neues da. An Vorläufern zwar hat es nicht gefehlt. Schon Roger Bacon (1214—94) hatte einer empirischen, mathematisch fundierten Naturerkenntnis nachgetrachtet; der große Maler Leonardo da Vinci (1452—1519; über ihn PRANTL 1885) hatte die Prinzipien der Mechanik entdeckt, ohne jedoch auf die Arbeit der Zeitgenossen Einfluß zu gewinnen. Erst jenem Dreigestirn gelang es, die Schatten der Scholastik zu verscheuchen. Die Begriffe, mit denen die aristotelisch-scholastische Naturphilosophie den Phänomenen beizukommen suchte, — substantielle Form, Eigenschaften, qualitative Veränderung — werden beiseite geschoben; an ihre Stelle treten Materie, gesetzmäßig wirkende Kräfte, Umlagerung der Stoffe. Die Zweckbetrachtung wird als Vermenschlichung der Naturvorgänge verworfen, als wissenschaftliche Erklärung gilt allein die Ableitung aus bewirkenden Ursachen. Größe, Gestalt, Zahl, Bewegung und Gesetz sind die einzigen und ausreichenden Erklärungsprinzipien. Denn nur Quantitäten sind erkennbar; wo man nicht messen und rechnen, die Kraft nicht mathematisch bestimmen kann, hört die strenge, die exakte Wissenschaft auf. Die Natur ein System gesetzlich bewegter Massenteile; alles Geschehen mechanische Bewegung, nämlich Zusammensetzung, Trennung, Verschiebung, Schwingung von Körpern und Körperchen; die Mathematik das Organon der Naturerkenntnis. Diesem Kreise moderner naturwissenschaftlicher Kategorien gliedern sich ferner ein der neue Bewegungsbegriff Galileis und der Begriff des Atoms, der, von Physikern wie Daniel Sennert (1619) u. a. bereits benutzt, durch Gassendi zu allgemeiner Geltung gelangt und die alten vier Elemente definitiv beseitigt (LASSWITZ, *Gesch. der Atomistik*, 1890). Noch ein anderes demokritisches Lehrstück wird jetzt erneuert: ein deutliches Symptom der Quantifizierung und Mechanisierung des Naturgeschehens ist die Lehre von der Subjektivität der sinnlichen Qualitäten, in der, wenn auch mit verschiedener Begründung, Kepler, Galilei, Descartes, Gassendi und Hobbes übereinstimmen (vergl. das sechste Kapitel in NATORPS Buch über Descartes' Erkenntnistheorie, Marburg 1882 und Desselben *Analekten zur Gesch. der Philos. in den Philos. Monatsh.*, 18. Bd., 1882, S. 572 ff.). Von Descartes und Hobbes wird später gehandelt werden. Hier sollen einige Notizen über ihre zeitgenössi-

schen Mitarbeiter am Werke der mechanischen Naturwissenschaft Platz finden.

Wir beginnen mit Johann Kepler¹ (1571—1630, Hauptwerk: *Neue Astronomie oder Physik des Himmels*, in *Kommentaren über die Bewegungen des Mars* 1609), über dessen astronomischen Verdiensten lange Zeit seine Bedeutung als Philosoph übersehen worden ist, obwohl die Entdeckung der Gesetze der Planetenbewegung nur das Ergebnis von Bemühungen war, welche auf eine exakte Fundierung seiner Weltanschauung abzweckten. Sie ist ästhetischer Natur, hat zum Angelpunkte den Begriff der allgemeinen Weltharmonie und nimmt zu ihrer Bewährung die Mathematik in Dienst. Denn daß diese Ansicht das Gemüt befriedigt und im ganzen und großen dem erfahrungsmäßigen Eindruck der Naturordnung entspricht, genügt ihm zur Sicherung ihrer Wahrheit nicht; auf exaktem Wege, mittels Induktion und Experiment, soll bis ins einzelne hinab an den empirischen Tatsachen der Nachweis nicht bloß einer Harmonie überhaupt, sondern ganz bestimmter fester Proportionen erbracht werden. Hiermit verliert die philosophische Verwendung der Mathematik jenen Charakter trüber Mystik, die ihr seit den Pythagoreern und sehr stark noch beim Cusaner anhaftete. Mathematische Verhältnisse bilden das tiefste Wesen des Wirklichen und den Gegenstand der Wissenschaft. Wo Materie ist, da ist Geometrie, diese ist älter als die Welt und so ewig wie der göttliche Geist; Quantitäten sind der Ursprung der Dinge. Wahres Erkennen ist nur dort, wo Quanta erkannt werden; die Voraussetzung der Fähigkeit des Erkennens ist die Fähigkeit des Zählens; die sinnlichen Verhältnisse erkennt der Geist durch die ihm angeborenen reinen, urbildlichen, intellektuellen Verhältnisse, welche vor dem Eintreten des Sinneseindrucks unter dem Schleier der Möglichkeit versteckt lagen; Neigung und Abneigung zwischen den Menschen, ihre Lust am Schönen, der wohlgefällige Eindruck eines Gesichts beruht auf einer unbewußten, instinktiven Perzeption von Proportionen. Die quantitative Weltbetrachtung, welche mit dem Bewußtsein ihrer Neuheit wie ihrer Tragweite der qualitativen des Aristoteles entgegengestellt wird², die Ansicht, daß das Wesen wie des göttlichen so des menschlichen Geistes, ja aller Dinge in der Tätigkeit bestehe, die Seele folglich ununterbrochen tätig sei, und wenn nicht äußere Proportionen, so doch

¹ Siehe SIGWART, *Kl. Schr.* I. S. 182 ff.; R. EUCKEN, *Beiträge zur Gesch. der neueren Philos.*, S. 54 ff.

² Aristoteles irrte, wenn er die qualitativen Unterschiede (*idem* und *aliud*) für die letzten hielt. Sie sind auf quantitative zurückzuführen, und an Stelle des *aliud* oder *diversum* ist das *plus et minus* zu setzen. Es gibt nichts schlechthin Leichtes, sondern nur vergleichsweise Leichtes. Damit, daß sich alle Dinge nur durch ein „Mehr und Minder“ unterscheiden, ist die Möglichkeit von vermittelnden Gliedern und Proportionen zwischen ihnen gegeben.