

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

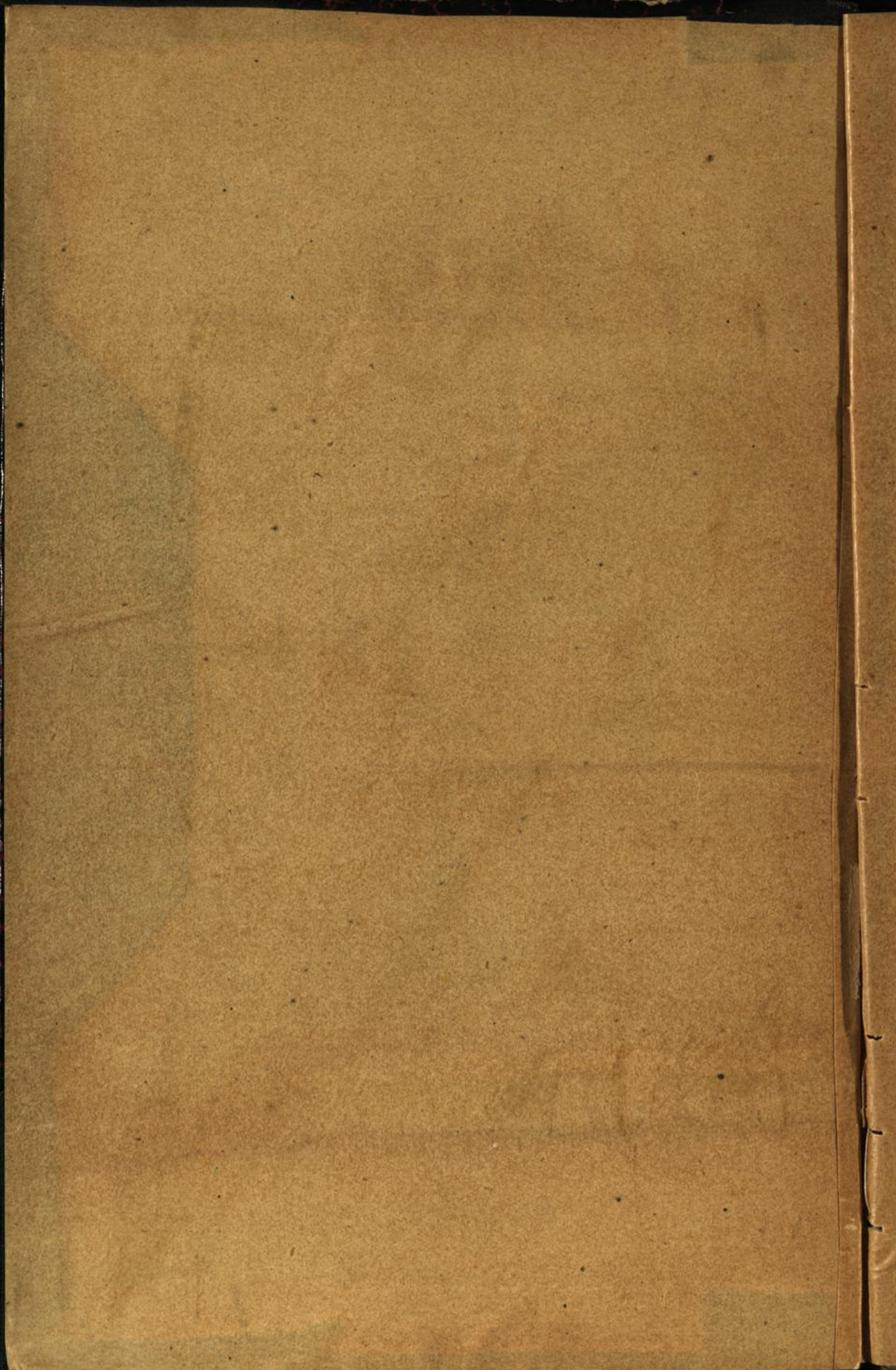
Moses Mendelssohn und die Aufgabe der Philosophie

**Kornfeld, Heinrich
Mendelssohn, Moses**

Berlin, 1896

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-4996

A 245



* **Moses Mendelssohn**

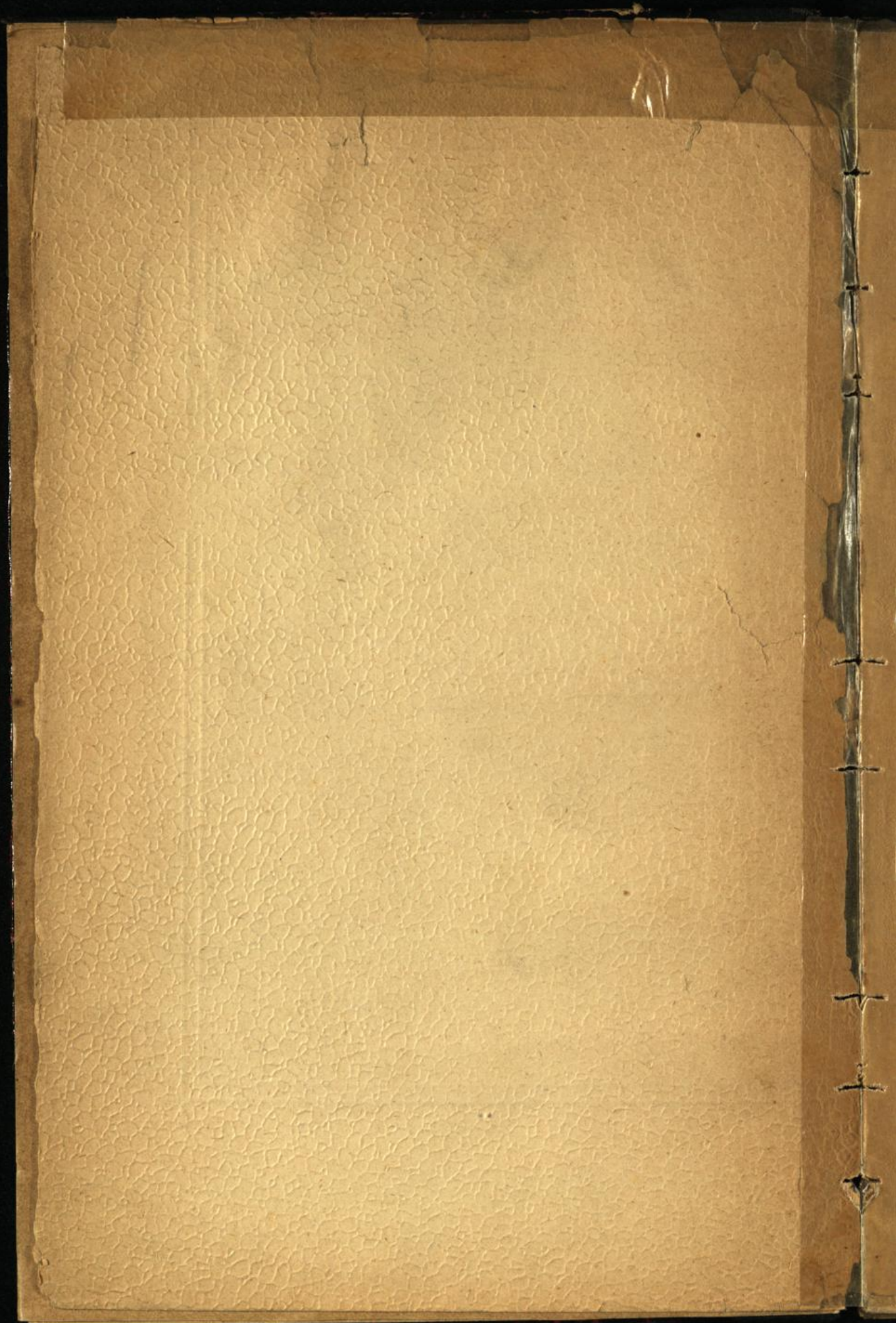
und die Aufgabe der Philosophie *

von

Heinrich Kornfeld.



BERLIN NW.
Verlag von Carl Duncker.



A246

Moses Mendelssohn

und

die Aufgabe der Philosophie

von

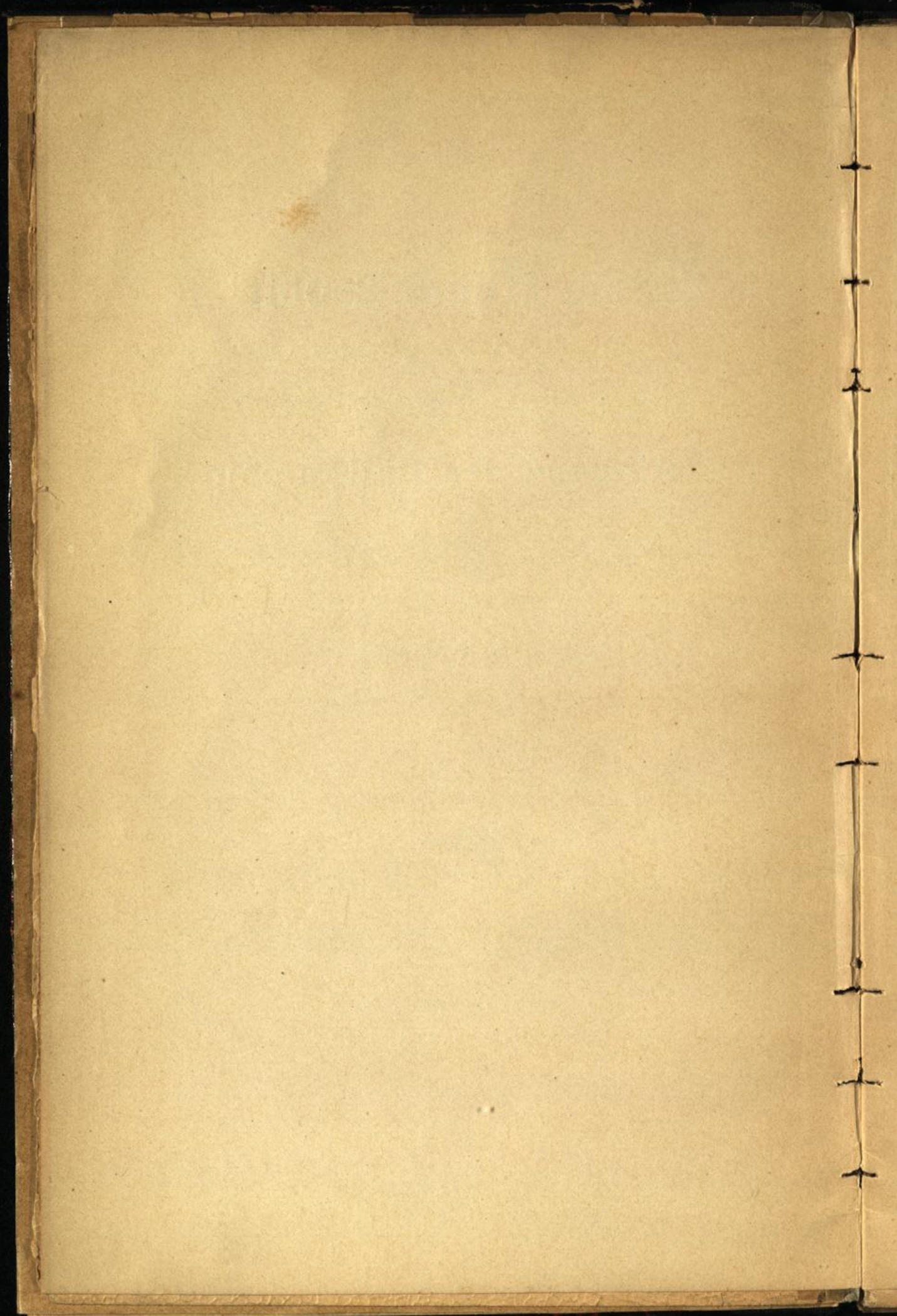
Heinrich Kornfeld.



BERLIN NW.

Verlag von Carl Duncker.

1896.

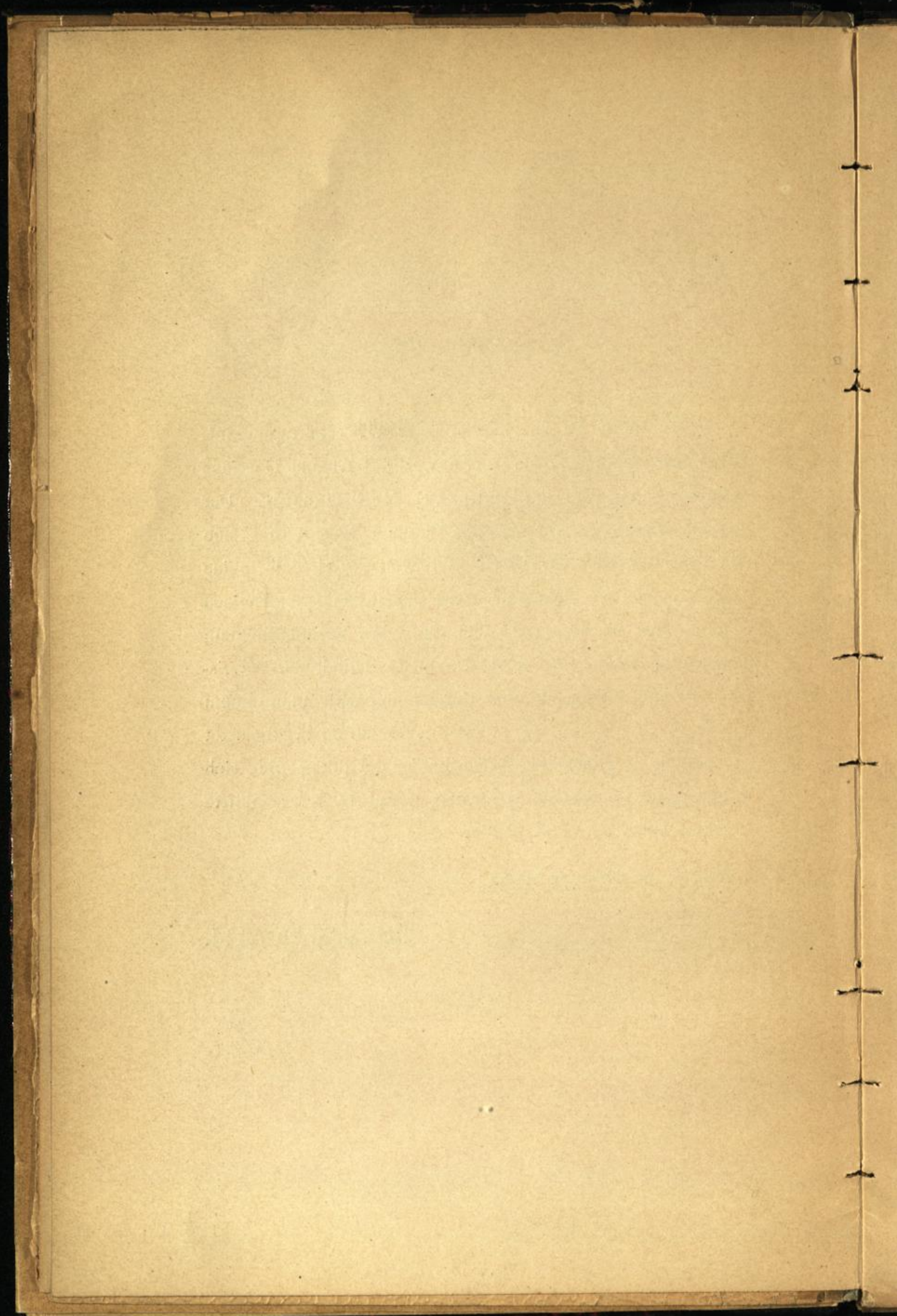


Vorwort.

Die Anregung zu einer genaueren Beschäftigung mit Moses Mendelssohn, sowie den Hinweis auf August Doerings Güterlehre verdanke ich Herrn Dr. Max Dessoir. Der Gedankengang der vorliegenden kleinen Schrift hat sich alsdann selbständig entwickelt. Ich weiß wohl, daß meine Ausführungen den meisten Lesern unzeitgemäß erscheinen werden, aber ich wage zu hoffen, daß ihre Veröffentlichung nicht völlig nutzlos sein wird. Unvollständigkeit der Beweisführung und Schwächen der Darstellung wird man einem Manne zu gute halten, der mit Berufsgeschäften arg belastet ist und nur in spärlichen Mufestunden der Philosophie sich widmen kann; auch die durchweg gewährte Kürze dürfte als mildernder Umstand gelten.

Berlin, im Februar 1896.

Heinrich Kornfeld.



Wohl wenige Abschnitte in der Geschichte der Philosophie sind einer so allgemeinen Mifsachtung anheimgefallen, wie die Epoche der sogenannten Aufklärungsphilosophie. Es ist, als ob die beiden Riesen, welche zu Anfang und Ende dieser Periode stehen, Leibnitz und Kant, uns das Mafs für die richtige Schätzung der Zwischenzeit aus den Händen winden, als ob der Blick, der auf solchen Hochgestalten geruht hat, sich an kleinere Dimensionen nicht gewöhnen könne, um auch diesen ihr Recht widerfahren zu lassen. Selbst die Erkenntnis, dafs beide Denker, obwohl sie jene Uebergangsepoche begrenzen, ihr dennoch in vielen Beziehungen zugehören, ist neueren Ursprunges, und es ist einerseits Kuno Fischers,¹⁾ anderseits Kayserlings²⁾ Verdienst, dies überzeugend nachgewiesen zu haben. Wird schon durch diese Thatsache das ebenerwähnte Verdammungsurteil ein wenig erschüttert, so dürfte es nach einer Richtung hin wohl völlig zurückgenommen werden können, wenn es nämlich nachzuweisen gelänge, dass die den damaligen Weltweisen eigene Auffassung von der Aufgabe der Philosophie, gegen welche eben jenes Urteil vornehmlich sich richtet, eine wenigstens teilweise richtige ist und wohl verdient, zur Ergänzung und Vervollkommnung unserer heutigen Anschauungen herangezogen zu werden.

¹⁾ Geschichte der neueren Philosophie. Heidelberg und Mannheim 1865. II, 779 ff.

²⁾ Moses Mendelssohn. Sein Leben und seine Werke. Leipzig 1862. S. 448.

Das Zeitalter der Aufklärung nennt man jene wenigen Dezennien, welche die Aera des Dogmatismus beenden, indem man damit das hervorstechendste äußere Merkmal angiebt; der wesentliche innere Grundzug aber, welcher uns erst ein tieferes Verständnis erschließen und eine genetische Darstellung dieser Epoche ermöglichen würde, könnte vielleicht mit dem Worte »rationalistischer Individualismus« am besten bezeichnet werden. Es ist ein Individualismus, welcher die Dinge nur in ihren Beziehungen auf den philosophischen Geist betrachtet; nicht ihre reale Existenz voraussetzt, sondern die menschliche Gewissheit eben dieser Existenz prüft;¹⁾ nicht das Schöne an sich untersucht, sondern das aus ihm entstehende Gefühl der Lust analysiert.²⁾ Das eigene Subjekt steht überall im Vordergrund und läßt den Gedanken einer Gleichsetzung mit dem Objekte, einer spekulativ-monistischen Zusammenfassung von Materie und Geist nicht aufkommen; da das Ich der Urquell alles Seins und seinem Wesen nach verständiges Denken³⁾ ist, so giebt es nichts, was dem normalen Verstand ein Rätsel bliebe. So entsteht die Tendenz der Aufklärung, welche jedes Dunkel zerstreuen zu können vermeint, aber auch ein jegliches Autoritätswesen, selbst religiösen und staatlichen Charakters, vom Standpunkte des ausschließlichen Individualismus bekämpft und somit vom Dogmatismus zum Kritizismus überführt.

Aus der einseitig-subjektiven Denkweise entspringt ferner die Unfähigkeit, sich in andere Zeiten und andere An-

1) Den Beweis für diese Sätze findet man in Max Dessoirs Geschichte der neueren deutschen Psychologie, Bd. I, Berlin 1894.

2) Vgl. Kanngiefser, Moses Mendelssohns Stellung in der Geschichte der Aesthetik. Frankfurt a. M. 1868.

3) Goethe nennt die damalige Philosophie »einen mehr oder weniger gesunden und geübten Menschenverstand, der es wagte, ins Allgemeine zu gehen und über innere und äußere Erfahrung abzusprechen«. (Wahrheit und Dichtung, S. W. 1829, XXV, 95.)

schauungen versetzen zu können,¹⁾ und aus diesem Fehlen jedweden historischen Sinnes ergibt sich das Unvermögen, ethische Organismen in ihrem allmählich herausgebildeten Wesen und Zusammenhänge zu verstehen.²⁾ Damit hängt aufs Engste der Hauptmangel dieser Epoche zusammen: ihr ist der Begriff der Entwicklung³⁾ völlig abhanden gekommen, den noch Leibnitz so energisch betont hatte und den dann wieder in unserem Jahrhunderte Schelling und der im Grunde auf ihn zurückgehende Darwinismus in den Vordergrund gestellt haben.

Aus der vollkommen individualistischen Denkrichtung quillt ferner der Mangel an Kritik, welcher die Untersuchungen nur bis zu einem bestimmten Punkte gedeihen läßt und dann in selbstzufriedener Beschränkung mit einem »*Igno-*

1) Den besten Beleg bildet Mendelssohns »Phaedon« und die ihm vorangehende Lebensbeschreibung des Sokrates. Man vergleiche: Kampe, Der mendelssohnsche Phaedon in seinem Verhältniß zum platonischen, J. — D., Halle 1880. Ueberdies sind Hegel und besonders auch Michelet von diesem Fehler durchaus nicht frei; aus demselben Grunde fehlt allen solchen Männern das Verständnis für die künstlerische Empfindungsweise.

2) Mendelssohns »Jerusalem« ist ein treffendes Beispiel hierfür, obwohl die dort aufgestellten Sätze über Staats- und Kirchenrecht Kants schwerwiegende Billigung erhalten haben. (Rosenkranz XI, 1, 17.)

3) »Ich für mein Teil habe keinen Begriff von der Erziehung des Menschengeschlechtes, die sich mein verewigter Freund Lessing von, ich weiß nicht, welchem Geschichtsforscher der Menschheit hat einbilden lassen. . . . Der Fortgang ist für den einzelnen Menschen. . . .« (Mendelssohns »Jerusalem«, Ges. Schr. III, 317.)

»Nicht die Vervollkommnung des Menschengeschlechtes ist die Absicht der Natur; nein! die Vervollkommnung des Menschen, des Individuums. — — — Ginge das menschliche Geschlecht in der Vervollkommnung immer weiter, so würden die neuen Ankömmlinge keine Gelegenheit finden, ihre Kräfte zu üben, ihre Anlagen zu entwickeln; und dieses ist doch gleichwohl der wahre Zweck der Natur.« Mendelss. ges. Schr. V., S. 598. (Brief Mendelssohns an den Etatsrat Hennings in Kopenhagen vom 25. Juni 1782.)

rabimus« abbricht;¹⁾ aus ihm fließt aber auch das reine und edle Streben nach allgemeiner Humanität und die damit aufs Engste verbundene Auffassung von der Aufgabe der Philosophie. Da das Individuum der Angelpunkt aller unserer Bestrebungen sein soll, muß auch die Weltweisheit als integrierender Teil der Kultur vornehmlich auf das Wohl des Menschen Rücksicht nehmen, aus einer toten Vernunft-erkenntnis zur Richtschnur unseres Lebens werden und, anstatt das Eigentum einiger bevorzugten Köpfe zu bilden, das Dasein des ganzen Volkes zu läutern und zu heben suchen.

Ein ausgesprochener Eudaemonismus also ist es, der sich als logische Folgerung einer ausschließlich subjektivistischen Weltanschauung ergibt und der im Zusammenhange mit der ebenso entstandenen Ueberschätzung des gesunden Menschenverstandes sehr leicht in die Gefahr gerät, zu einer platten Glückseligkeitsphilosophiererei herabzusinken. Bei den meisten Popularphilosophen ist denn auch wirklich dieser Fall eingetreten; Männer wie Eberhard, Abbt, Engel, Nicolai u. A., die Zeller mit dem treffenden Ausdrucke »wissenschaftliche Epigonen« bezeichnet hat, vermögen in ihrer Nüchternheit und Verstandesdürre nicht, die tiefsten Probleme des Menschengenies zu erfassen, sondern würdigen die Philosophie zu einer oberflächlichen, praktischen

¹⁾ »Wir stehen an der Grenze, nicht nur der menschlichen Erkenntnis, sondern aller Erkenntnis überhaupt, und wollen noch weiter hinaus, ohne zu wissen, wohin. Wenn ich euch sage, was ein Ding wirkt oder leidet, so fraget weiter nicht, was es ist. Wenn ich euch sage, was ihr euch von einem Dinge für einen Begriff zu machen habt, so hat die fernere Frage, was dieses Ding an und für sich selbst sei? weiter keinen Verstand. — — —« (Mendelssohns »Morgenstunden«, Ges. Schr. II, 293.)

Glaubt man nicht aus diesen Worten Kants transcendentalen Idealismus vorklingen zu hören? Siehe auch Mendelssohns Ges. Schr. II, 19; II, 295; II, 339.

Handlangerarbeit herab. Es wäre aber ein schwerer Irrtum, wenn man Moses Mendelssohn diesen Aufklärern einfach gleichstellen wollte, ihn, der nur die schönsten und besten Züge der Zeitbildung in seltener Reinheit an sich trug, und die herbe Verurteilung, welche er von Gervinus¹⁾ erfahren hat und die in den meisten Geschichtswerken der Philosophie wiederkehrt, beruht teils auf einer Verkennung seines ganzen Gedankenganges, teils auf einer unvollständigen Vorstellung vom Wesen der Philosophie.

Moses Mendelssohn war vor allen Dingen Mensch, ein Mensch, der sich seiner Individualität bewußt ist und als solcher ganz in dem Zuge der Zeit steht. Ein jedes Wort, das er sagt, entquillt seinem innersten Wesen und legt Zeugnis ab für den hohen und edlen Geist, der in ihm wohnt, ein jedes seiner Worte kann uns zeigen,

»Wie frei von Vorurteilen
Sein Geist, sein Herz wie offen jeder Tugend,
Wie eingestimmt mit jeder Schönheit sei.« (Nathan.)

Mit dem liebevollsten Eifer sucht er dem philosophischen Gedanken, der in seinem Herzen einen Nachhall fand, einen treffenden und klaren Ausdruck zu verleihen; was er nicht begreifen kann, giebt ihm auch keinen Anlaß zu langwierigen Erörterungen, wie gewissen anderen Philosophen, sondern wird bei Seite gelassen,²⁾ das Verständliche aber mit großer Deutlichkeit und in bewundernswerter Formenvollendung dargestellt. Wenn er daher, wie Hillebrand³⁾ berichtet, über das Dasein Gottes ebenso festlich und einleuchtend reden konnte, wie über ein neues Muster seiner Seidenfabrik, so

¹⁾ Geschichte der poetischen National-Litteratur der Deutschen. Leipzig 1846. IV, 238.

²⁾ »Was ich als wahr nicht denken kann, macht mich, als Zweifel, nicht unruhig. Eine Frage, die ich nicht begreife, kann ich auch nicht beantworten.« (Jacobis Werke. Leipzig 1819. IV. 1. S. 110.)

³⁾ Deutsche Nationallitteratur seit Lessing, S. 193.

entspricht das seiner ganzen Denkrichtung, und wenn Rosenkranz in seiner »Geschichte der Kantischen Philosophie« den »Phaedon« mit einer »geschniegelten rhetorischen Schulchrie« vergleicht, so beweist das blofs eine merkwürdige Fähigkeit des Verfassers, unbestreitbare Vorzüge als Mängel darzustellen. Gerade die Klarheit des Ausdrucks, die Kant so oft bei Mendelssohn rühmt,¹⁾ giebt uns die Mittel an die Hand, den Gedanken des Philosophen bis in die entferntesten Gegenden zu folgen und zeigt uns, wie die Wahrheit mit der Schönheit vertraut Arm in Arm gehen kann. Freilich tritt manchmal das formale Element etwas zu stark in den Vordergrund und räumt der Sprache übergrofsse Bedeutung ein; war doch Mendelssohn sehr geneigt, »alle Streitigkeiten der philosophischen Schulen für blofse Wortstreitigkeiten zu erklären oder doch wenigstens ursprünglich von Wortstreitigkeiten herzuleiten«. (Ges. Schr. II, 341; V, 547.)

Damit hätten wir ein wesentliches Moment gefunden, das bei der Untersuchung über unseres Philosophen Meinung von der Aufgabe seiner Wissenschaft berücksichtigt werden mufs: das Bestreben, einen Gedankengang in möglichst einfache und allgemeinverständliche Sätze zu kleiden, die schweren Goldbarren der Metaphysik zu kleinen gangbaren Münzen umzuprägen. Diese überall hervortretende Tendenz hat zur Folge, dafs die Betrachtung häufig an der Oberfläche bleibt, manche Probleme nur flüchtig berührt und andere ganz aufser Augen läfst; ein Umstand, der auch bei unserer Frage deutlich zu Tage tritt.

Aber noch eine andere, schwerwiegendere Konsequenz ergibt sich aus dieser Absicht, nämlich der bewusste Mangel einer systematischen Gedankendurchbildung. Mendelssohn

¹⁾ Siehe die betr. Abschnitte bei Brasch und Kayserling. Vgl. auch Jacobi, IV, 3. S. 114, 142. Garve, Sammlung einiger Abhandlungen, II, 65.

selbst sagt gelegentlich: »Ich habe weder den Willen noch die Fähigkeit, ein ganzes Lehrgebäude aufzuführen, und bin zufrieden, wenn ich nur die ersten Grundlinien eines Lehrgebäudes mit einiger Richtigkeit gezeichnet habe (IV, 1. S. 570), aber auch ohne diese Versicherung würde der durchweg aphoristische Charakter seiner Schriften jedem Leser in die Augen springen. Daher kommt es auch, daß sich nicht selten Widersprüche in seinen Werken finden,¹⁾ und man genötigt ist, einen Ausspruch gegen den anderen abzuwägen, wobei dann die Verwandtschaft mit den leitenden Grundgedanken den Ausschlag geben wird.

Schließlich dürfte es sich noch für die Methodik der Untersuchung als notwendig erweisen, die Fäden aufzusuchen, mit denen die Mendelssohnsche Philosophie an ihre Vorgängerinnen geknüpft ist, die Einflüsse zu berühren, welche der Zeitgeist auf sie ausgeübt hat und die Verbindung zu beachten, in der die Persönlichkeit des Philosophen und seine Lehre stehen. Denn sollte es sich herausstellen, daß diese eben angeführten Beziehungen genügen, um die zu erörternde eigentümliche Auffassung von der Bedeutung der Philosophie zu erzeugen, so wäre es vergebliche Mühe, nach einer inneren, rein-menschlichen Notwendigkeit für diese Forderung zu forschen und wir würden jenen Narren gleichen, von denen Fontenelle erzählt, daß sie eine Begründung für Etwas suchten, das gar nicht vorhanden war.

Moses Mendelssohn kennt eigentlich bloß zwei Philosophen: Leibnitz und Wolff, denn Platon und Spinoza, deren er öfters gedenkt, sind ihm selbst in den Grundzügen ihrer Lehren nicht ausreichend bekannt geworden. Wenn er in den »Philosophischen Gesprächen« behauptet, daß Spinoza der

¹⁾ Ges. Schr. II, 316 u. 318; vgl. Ulrici, Geschichte und Kritik der Prinzipien der neueren Philosophie. Leipzig 1845. S. 276.

eigentliche Erfinder der praestablierten Harmonie sei, wenn er im »Phaedon« den Sokrates ganz wie einen Weltweisen der Aufklärung sprechen läßt,¹⁾ wenn er im Anhang zu dieser Schrift sagt, er habe nie den Platon mit den Neueren vergleichen können, »ohne der Vorsehung zu danken, daß sie ihn in diesen glücklichen Tagen habe geboren werden lassen«, — so geht daraus unzweideutig hervor, daß unserem Philosophen der unbefangene Blick des Geschichtsforschers ebenso fehlt wie seinen Zeitgenossen. Bekannt sind ihm jedoch und nicht ohne Einfluß auf seine Entwicklung die englischen Sensualisten,²⁾ deren Ideen er mit den Leibnitz-Wolffschen verschmelzen will; d. h. er will, wie Dancel fein bemerkt (Lessings Leben, I, 350), für eine Thatsächlichkeit, welche von der einen Seite reiner aufgefaßt war und deren ausschließliche Berücksichtigung den Grund der Einseitigkeit ihres ganzen Systemes bildete, in dem Lehrgebäude der anderen eine richtige Stelle finden. Da der Leibnitzsche Rationalismus nämlich alle Erscheinungen aus der »Verwirrung der Realitäten« entstehen läßt und das Studium des Sensualismus unseren Philosophen zur Anerkennung des sinnlichen Seins geführt hatte, so sucht er zu vermitteln, indem er auseinandersetzt, daß es nicht die Sinne seien, welche uns täuschten, sondern unser eigener Geist, der einen gegebenen Eindruck durch den Gedanken falsch subsumiere. Wenn er auch hierin von Leibnitz abweicht, so befindet er sich doch sonst in vielfacher Uebereinstimmung mit diesem Denker: beide glauben, daß Gott nur das Wohl seiner Geschöpfe im Auge haben könne, daß die Menschen nach Vollkommenheit streben und in dieser Uebung nach dem Tode fortfahren würden,

¹⁾ Eine interessante Bemerkung Goethes hierüber bei Schöll, S. 89 bis 94.

²⁾ Siehe Zart, Einfluß der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts. Berlin 1881.

und dafs es eine Vergeltung im Jenseits gebe. Aber noch enger ist die Verwandtschaft, welche Mendelssohn an Wolff knüpft, dessen unvollkommene Zusammenfassung Leibnizscher Gedanken er zu ergänzen und weiterzubilden bemüht ist; dafs er ihm nicht in knechtischer Weise anhängt, ergibt sich u. A. aus der Stelle, wo er das »barbarische Gewäsche dieses alten Mannes« tadelt (Ges. Schr. V, S. 316), nicht aber aus jener (VI, 1. S. 504), die Kayserling in unvollständiger Wiedergabe zum Beweise dieses Satzes heranzieht.¹⁾

Zweierlei will Wolff beim Philosophieren erreichen: klare deutliche Erkenntnis und deren praktische Verwendbarkeit zum Wohle der Menschheit. Mit der letzteren Aufgabe beschäftigt er sich jedoch nur sehr oberflächlich, und seine Ethik, welche in Gemeinschaft mit Politik und Oekonomie den Bereich der »praktischen Philosophie« bildet, gründet sich nicht auf der Lust, sondern auf der Vernunft, sieht also nicht in der Glückseligkeit, sondern in der Naturgemäfsheit das Moralprinzip. In wie entschiedener Weise Mendelssohn hier von seinem Vorbilde abgewichen ist, werden wir später sehen; es sei aber gleich an dieser Stelle darauf hingewiesen, dafs er auch in der Aesthetik nicht bedingungslos dem Wolffianer Baumgarten²⁾ folgt, sondern von der Popularästhetik zur spekulativen Aesthetik hinüberleitet, was Lotze gegen Zimmermann und Danzel mit Unrecht bestreitet. Denn Lotze übersieht ebenso wie Th. Vischer, dafs beide Anschauungen in der That einen Schnittpunkt haben; oder entfernt sich wirklich die Hegeische Definition des Schönen

¹⁾ Ueberhaupt ist Kayserling nicht immer ganz genau in seinen Angaben. So fügt er in einer, S. 409 seines Werkes hervorgehobenen Stelle, die im fünften Bande von Mendelssohns Ges. Schr. S. 701 steht, ganz willkürlich einen Bestimmungssatz bei, der freilich den Sinn nicht, wohl aber die Form verändert.

²⁾ Ges. Schr. IV, 1. S. 314, 316, 317.

als »das unmittelbar, d. h. sinnlich geschaute Wahre« so weit von Baumgartens »*cognitio veri sensitiva*«?

Was nun die zeitgenössischen Popularphilosophen betrifft, mit denen Mendelssohn in fruchtbarem Gedankenaustausch stand, so läßt sich nicht leugnen, daß er den meisten eine übergroße Bedeutung beilegte¹⁾ und sie als selbstständige Denker schätzte, obwohl der Wert ihrer Leistungen sich vornehmlich nach der Willfähigkeit bestimmt, mit der sie dem neuerwachenden Denkgeiste vorarbeiten und huldigen. In der That aber ist ein Aufklärer wie Lessing, der anstatt mit »natürlicher Moral« mit Kongenialität die höchsten Probleme der Kunst und Philosophie beurteilte, schon weit mehr als eine vorbereitende Erscheinung, und selbst ein Mann wie Reimarus ist nicht zu unterschätzen, von dem Mendelssohn den wertvollen Gedankengang seines letzten Phaedonischen Gespräches entlehnen konnte.²⁾ Gerade des Reimarus' moralische Tendenzen, die dann bei allen Aufklärern wiederkehren, haben in Religion, Kunst und Philosophie die Menschheit erheblich weitergeführt, indem sie den Kampf gegen Orthodoxie und Intoleranz begannen, und Hettner legt auf die Mangelhaftigkeit der Mittel zuviel Gewicht, wenn er sagt: »Die wissenschaftliche Schwäche der Aufklärungsphilosophie war ihre geschichtliche Stärke,« wengleich in diesen Worten eine leicht zu erkennende Wahrheit liegt. Das sichtbarste Kennzeichen der Periode: die praktisch-sittliche, philanthropische und humanitäre Tendenz³⁾ drückt

1) Darauf ist auch Hegels Vorwurf zurückzuführen, den derselbe in seinen »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie«, Berlin 1836, III, 434 ausspricht und dem Kampe (a. a. O. S. 5) beipflichtet.

2) Reimarus, Vornehmste Wahrheiten der natürlichen Religion. Hamburg 1753. S. 642—698.

3) Interessante diesbezügliche Quellenstellen in: Resewitz, Allgem. deutsche Bibl. 1778, Bd. 8; Garve, Vermischte Aufs. II, 225 ff.; Nicolai, Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz, Bd. VI.

auch der Philosophie ihren Stempel auf und läßt sie als ein Einzelmittel zu einem allgemeinen Zwecke erscheinen.

Ganz anders bei Moses Mendelssohn. Obwohl auch er als Kind seiner Zeit sich unter die Fahne der Humanität stellt, überträgt er doch nicht äußerlich die Kulturidee auf ein wissenschaftliches Sondergebiet, sondern gelangt von innen heraus zu einer entsprechenden Auffassung vom Wesen der Philosophie. Zwar hat er die Absicht, den organischen Zusammenhang zwischen den schönen Wissenschaften, dem Naturrecht und der Moral aufzudecken, wie aus einem Briefe Nicolais an Herder hervorgeht,¹⁾ ist aber weit davon entfernt, in der Weltweisheit ein geringfügiges Glied der menschlichen Ideenkette zu sehen, das nur vom Ganzen aus seine Beleuchtung erhalte und nur in Bezug auf dieses von Bedeutung sei. Vielmehr schreibt er, um nur einen Beleg anzuführen,²⁾ im zwanzigsten Litteraturbriefe: »Man trägt sich heutigen tages mit der Grille, alle Wissenschaften leicht und *ad captum*, wie man es zu nennen beliebt, vorzutragen. — — — Mich dünkt aber, es sei nichts so schädlich als eben dieser königliche Weg zu den Wissenschaften, den man hat finden wollen. — — — Die Wahrheit selbst ward durch die Art, wie man sie annahm, zum Vorurteile«. Mendelssohn ist also nicht geneigt, die Erledigung schwieriger Fragen durch die Berufung auf den gesunden Menschenverstand zu befürworten, sondern hält eine eingehende und langsam vorwärtsschreitende Untersuchung für notwendig. Er hofft freilich,

1) Ungedruckte Briefe von und an Herder. Leipzig 1861. I, 332.

2) Ueber diesen ganzen Gegenstand vergleiche man Mendelssohns Ges. Schr. II, 196 u. IV, 1. S. 101, sowie Danzel, Lessings Leben I, 348 u. Ges. Aufs. 88 ff. Auch ein Brief Mendelssohns an Zimmermann ist hierfür nicht unwichtig; siehe Kayserling. Moses Mendelssohn. Ungedrucktes u. Unbekanntes von ihm u. über ihn. Leipzig 1883, S. 17.

dafs das Endergebnis dem Glaubensbedürfnisse seines Herzens entsprechen werde, wie er einmal im »Phaedon« betont, zumal da Herz und gesunder Menschenverstand ihm wie einträchtige Genossen erscheinen, aber thut er denn damit etwas Anderes, als was wir unbewußt unseren gesamten Forschungen zu Grunde legen? Wäre denn nicht das Leben eine trostlose und verächtliche Sisyphus-Arbeit, wenn nicht das rechte Handeln auch ein edles wäre, und würden wir unablässig nach weiterer Erkenntnis streben, wenn wir nicht stillschweigend voraussetzten, dafs das Wahre zugleich auch das Gute ist? —

An dieser Stelle müssen wir endlich noch die Frage streifen, was Mendelssohn denn eigentlich unter dem so oft betonten »gesunden Menschenverstand« sich denkt, da eine Gleichsetzung dieses Ausdruckes mit dem englischen *common-sense*, wie sie u. A. Kampe (a. a. O. S. 5) vornimmt, den Begriff der Oberflächlichkeit und Unwissenschaftlichkeit einschliesen und damit dem philosophischen Gedankengange seinen Wert rauben würde.

Dafs dem aber nicht so ist, geht am deutlichsten aus einer Stelle des kleinen Aufsatzes »Von der Verwandtschaft des Schönen und Guten«¹⁾ hervor, welche folgendermaßen lautet: »Die Wahrheit streitet sehr oft mit dem *bon sens*, und in diesem Falle kann sie nur durch die Vernunft erreicht werden, z. B. die Gestalt der Erde, ihre Bewegung, die Entfernung der Fixsterne, die unendliche Teilbarkeit der Materie. Ebenso streitet sehr oft die sittliche Empfindung mit der Pflicht«. Das auf sinnliche Erfahrung sich gründende gemeine Bewußtsein ist also ebenso wenig wie die natürliche Empfindung des Herzens befugt, die Wahrheit und das Recht für sich in Anspruch zu nehmen; die Vernunft allein

¹⁾ Philosophische Schriften, herausg. von Dr. Brasch, II, 290.

vermag den Ausschlag zu geben, wenn sie sich nämlich von wüsten Spekulationen fernhält (V, 701) und stets den gesunden Menschenverstand zu Hülfe nimmt. »So oft die Vernunft soweit hinter dem gesunden Menschenverstand zurückbleibt, oder gar von demselben abschweifet, und in Gefahr ist auf Irrwege zu geraten, wird der Weltweise selbst seiner Vernunft nicht trauen, und dem gemeinen Menschenverstande widersprechen, sondern ihr vielmehr ein Still-schweigen auferlegen, wenn ihm die Bemühung nicht gelingt, sie in die betretene Bahn zurückzuführen, und den gesunden Menschenverstand zu erreichen.« (Ges. Schriften II, 316; vgl. II, 318.) Nicht also der *common-sense* darf der oberste Schiedsrichter für Wahrheit und Irrtum sein, sondern eine Vernunft, die man vielleicht die gesunde Vernunft nennen könnte und deren wesentlichstes Kennzeichen darin besteht, daß sie teils durch Betrachtung der äußeren Dinge, teils durch Reflexion auf die eigenen inneren Zustände ihren Inhalt empfängt (II, 265) und stets Fühlung mit den Realitäten des wirklichen Lebens zu behalten sucht. »Wenn der Weltweise in seiner Spekulation auf [so] ungeheuerere Behauptungen stößt, so ist es, wie mich dünkt, hohe Zeit, daß er sich orientiere und nach dem schlichten Menschenverstande umsehe, von dem er so weit abgekommen ist.«

Es hat sich demnach bei der bisherigen Untersuchung ergeben, daß Moses Mendelssohn ein Denker ist, der wohl der individualistischen Richtung seiner Zeit folgt, sich aber im Großen und Ganzen von den Schwächen derselben, welche wir am Anfange genetisch zu entwickeln versucht haben, leidlich frei hält. Wir haben ferner gesehen, daß seine Abhängigkeit von Leibnitz und Wolff keine unbedingte ist und daß des Letzteren praktische Philosophie über unvollkommene Anläufe nicht hinauskommt, daß ebenso die Zeitgenossen in der Methode ihrer philosophischen Betrach-

tungen von Mendelssohn erheblich abweichen und des Denkers eigener Charakter wohl mit seiner Lehre übereinstimmt, sie aber nicht zu dem Glaubensbekenntnisse eines übervollen Herzens herabsinken läßt. Wir haben schliesslich noch die Annahme einer platten Bon-Sens-Philosophiererei zu widerlegen gesucht und sind mit diesen Erörterungen wohl allen den Vorwürfen begegnet, welche man gegen die Mendelssohnsche Denkrichtung zu erheben geneigt ist, und deren Zugeständnis genügen würde, um die besondere Auffassung vom Wesen der Weltweisheit als eine durch persönliche Verhältnisse bedingte und durch oberflächliche Spekulationen gestützte erscheinen zu lassen. Wir wenden uns jetzt einer quellenmäßigen Darstellung der eben erwähnten Anschauung zu, um alsdann zu dem zweiten, selbständig untersuchenden Teile unserer Arbeit überzugehen.

Zum Beginne möge ein bekannter und oft citierter Ausspruch unseres Philosophen stehen. In der dem »Phaedon« vorangehenden Lebensbeschreibung des Sokrates heisst es (Ges. Schriften II, 72): »Dieses ist der Weg, den die Weltweisheit allezeit nehmen sollte. Sie mußt mit Untersuchung der äusserlichen Gegenstände anfangen, aber bei jedem Schritte, den sie thut, einen Blick auf den Menschen zurückwerfen, auf dessen wahre Glückseligkeit alle ihre Bemühungen abzielen sollten. Wenn die Bewegung der Planeten, die Beschaffenheit der himmlischen Körper, die Natur der Elemente u. s. w. nicht wenigstens mittelbar einen Einfluß in unsere Glückseligkeit haben: so ist der Mensch gar nicht bestimmt, sie zu untersuchen«. Der letzte, vielfach angegriffene Satz, welcher in schroffster Weise das Nützlichkeitsprinzip zum Ausdruck bringt, enthält gleichwohl eine Wahrheit; in der That ereignet sich nichts im Weltall, was nicht auf jedes andere Geschehen von Einfluß wäre, und der Federzug, mit dem wir diese Worte schreiben, könnte nicht zu Stande kommen,

wenn nicht z. B. der Sirius gerade in der Stellung wäre, in welcher er sich im Augenblick befindet. Thatsächlich untersucht die gesamte Wissenschaft nur solche Dinge, welche auch den Menschen angehen, denn im Universum giebt es Nichts, was nicht gegenseitig zueinander in Beziehung stände, und ein Versuch, nur zwei solcher Punkte aufzufinden, würde leicht die Unmöglichkeit des Vorhabens erkennen lassen.

Der erste Teil der oben angeführten Bemerkung findet sich, in andere Form gekleidet, häufig wieder. So sagt Mendelssohn in einem kleinen Aufsatz über den Begriff der Aufklärung (Ges. Schriften III, 400): »Ich setze allezeit die Bestimmung des Menschen als Maß und Ziel aller unserer Bestrebungen und Bemühungen als einen Punkt, worauf wir unsere Augen richten müssen, wenn wir uns nicht verlieren wollen«. Denn die Aufklärung soll uns veranlassen »zum vernünftigen Nachdenken über Dinge des menschlichen Lebens, nach Maßgabe ihrer Wichtigkeit und ihres Einflusses auf das Leben« und die Philosophie soll vor Allem aufklärend wirken. Sie, welche die höchsten Probleme des Menschengeschlechtes behandelt, darf nicht auf die Studierstube einiger Gelehrter beschränkt bleiben und sich hinter der undurchdringlichen Mauer einer schwerverständlichen Terminologie verschanzen, sondern muss das Gemeingut aller derer werden, welche über ihr eigenes und der Welten Schicksal nachdenken wollen. In dieser Allgemeinheit wird sie aber auch ein fähiger Faktor der fortschrittlichen Entwicklung werden, als treueste Verbündete der Kultur nur das Eine Ziel im Auge haben, segensreich in Gegenwart und Zukunft zu wirken. Denn »unsere eigene Glückseligkeit ist das letzte Ziel aller unserer Wünsche. Wir erhalten sie zum Teil unmittelbar, indem wir unsere eigene körperliche und geistige Vollkommenheit zu vermehren suchen, zum Teil mittelbar, indem wir Glückseligkeit befördern, andere vollkommen glücklich machen und uns dadurch

glücklich fühlen«. (Brasch, S. 256.) Die individuelle Glückseligkeit ist also das letzte Ziel der philosophischen Bestrebungen und zwar eine Glückseligkeit, in der sich der Zwiespalt des Egoismus und Altruismus löst. Nicht dadurch allein wird das höchste Wohlsein erzeugt, daß alle Bedingungen der persönlichen Befriedigung vorhanden sind, sondern die Gewißheit, daß auch die anderen Menschen sich glücklich fühlen, muß hinzukommen, um eine wahre Seelenharmonie zu erzeugen.

Der Begriff der Glückseligkeit ist von Mendelssohn in reinster und höchster Weise aufgefaßt, denn nach seiner Meinung kann nur der diesen höchsten Grad von innerlicher Befriedigung erreichen, der immer und unter allen Umständen das Gute thut. Und dazu soll die Weltweisheit helfen, welche den Wert einer jeden Sache theoretisch prüft und die gefundene Erkenntnis für das Leben verwertet, welche unsere Wahl des Guten zu einer Art von Instinkt werden läßt und somit uns sicherer zu der ersehnten Glückseligkeit führt. »Wenn die Leidenschaften in uns stürmen, so ist diese moralische Wahrheit nicht mehr eine bloß abstrakte Spekulation, die in unserer Seele einzeln zur Gegenwehr dahin gestellt ist, sondern sie stellt sich unserem Gemüte in Verknüpfung von unzähligen kleinen Handlungen vor, die wir nach ihrer Veranlassung ausgeübt haben.« (Brasch, S. 264; vgl. S. 262.)

Mit diesen Sätzen sind wir schon unwillkürlich von der allgemeinen Aufgabe der Philosophie auf die Bedeutung der Ethik gekommen, die ja im engsten Zusammenhange damit steht, und müssen die Mendelssohnsche Darstellung der letzteren wenigstens noch mit einigen Worten berühren. Auch in seiner Auffassung der Ethik ist Mendelssohn kein abschließender, aber in seiner vermittelnden Thätigkeit bahnbrechender Charakter, indem er auf das Entschiedenste der

Basis sinnlicher Empfindung auch ein grundlegendes Vernunftgesetz hinzufügt und damit Kants kategorischen Imperativ vorbereitet. Der Grundsatz der Sittenlehre lautet nach ihm: »Mache deinen und deiner Nebenmenschen inneren und äußeren Zustand, in gehöriger Proportion, so vollkommen als du kannst«.

Hier drängen sich nun zwei wesentliche Fragen auf: ist die Meinung von der Aufgabe der Philosophie, welche wir kennen gelernt haben, nicht vielleicht eine Verallgemeinerung der Aufgabe der Ethik, oder füllt etwa der Bereich der letzteren den ganzen Begriff der Weltweisheit aus, wie er sich in Mendelssohn darstellt? Die erste Frage werden wir späterhin genauer zu erörtern haben; der Unterschied liegt darin, daß die Morallehre keine kritische Darstellung der erstrebenswerten Güter liefern kann; die zweite Frage wird von unserem Philosophen selbst im zweiten Abschnitte der Schrift über die Evidenz in der Metaphysik beantwortet. Die Philosophie ist ihm, ihrem Begriffe nach, »eine auf Vernunft begründete Erkenntnis der Beschaffenheiten«, welche die inneren Merkmale der Dinge an sich zu untersuchen hat. Da somit beide Vermutungen ausgeschlossen sind, so erhalten wir als das Endergebnis, daß die Philosophie, von deren beiden Hauptteilen Metaphysik und Ethik der erstere öfters auch den Gattungsnamen trägt, die Pflicht hat, die menschliche Glückseligkeit zu fördern, und daß die Metaphysik dieser Aufgabe dadurch gerecht wird, daß sie das innere Sein der Welt, die Ethik, daß sie die Grundbedingungen der Sittlichkeit zu erforschen sucht.

Da es nun gilt, die Berechtigung dieser Anschauung zu untersuchen, soweit sie die behauptete Aufgabe der Philosophie betrifft, so wird zunächst ein in den allerknappsten Umrissen gehaltener historischer Ueberblick zeigen, daß dieselbe des Oefteren und vor allen Dingen bei einem der

größten Denker, Kant, vorkommt, und dafs sie unserer Zeit gleichsam nur durch die Ungunst der Verhältnisse verloren gegangen ist.

Indem wir von der orientalischen Philosophie absehen, welche in allen Punkten die Beziehung auf das Leben festhält, die genugsam bekannte Lebensweisheit des Sokrates nur erwähnen, bleibt uns aus dem Altertum zunächst Epikur zu nennen, der die Philosophie als das rationelle Erstreben der Glückseligkeit erklärte.¹⁾ Das φιλοσοφειν ἀνευ μαλακίας, von dem Perikles in der Leichenrede spricht (Thukyd. II, 40) und die »wahre« Philosophie, welche Sextus (Hypot. I, 6) der καλουμενη φιλοσοφια gegenüberstellt, dürften wohl ebenfalls hierher gerechnet werden können. Derselben Richtung gehört ferner Ciceros Ausspruch an: *omnis rerum optimarum cognitio atque in iis exercitatio philosophia nominata est* (de or. III, 16; vgl. de off. II, 2 und Tusc. V, 2). Auch in der patristischen und scholastischen Zeit finden sich manche Spuren ähnlicher Gedanken, welche wir hier übergehen, um nicht die Veränderung des Glücksbegriffes in den der Seligkeit ausführlich erörtern zu müssen; vielmehr wenden wir uns, da Wolff schon an anderer Stelle genannt worden ist, gleich Kant zu.

In den »Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen« (Rosenkranz XI, 240) spricht sich Kant entschieden dahin aus, dafs auch die abstrakteste Untersuchung einen Wert für das allgemeine Wohl haben müsse, und sagt ausdrücklich: »Ich würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, dafs diese Betrachtung allen übrigen einen Wert erteilen könne, die Rechte der Menschheit herzustellen«. Danach

¹⁾ Ἐπικουρος ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνεργεῖαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαιμόνα βίον περιποιούσαν. (Sext. Empir. adv. Math. XI, 169.)

würde es der Philosophie zukommen, diejenigen Punkte ausfindig zu machen, an denen die Arbeit Aller anzusetzen hat und auf die Beschränkungen hinzuweisen, welche die eigene Vernunft und die Mängel der Außenwelt uns auferlegen. »Unter unzähligen Aufgaben, die sich selbst darbieten, diejenige auszuwählen, deren Auflösung dem Menschen angelegen ist, ist das Verdienst der Weisheit.« (Ros. VII, 101 u. ff.) Dieser Forderung kann jedoch die Philosophie nur dann gerecht werden, wenn sie die Endzwecke irdischer Thätigkeit feststellt, daher ist die Philosophie nach ihrem Weltbegriff »die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft« (Kritik der reinen Vernunft, Transcend. Methodenlehre Hartenstein III, S. 552). Ganz ähnlich klingt eine im Dezember 1796 niedergeschriebene Aeußerung: »Philosophie ist das, was schon ihr Name anzeigt, Weisheitsforschung. Weisheit aber ist die Zusammenstimmung des Willens zum Endzweck (dem höchsten Gut)«. Hiermit stimmt die in der von Jäsche 1800 herausgegebenen Logik aufgestellte Definition vollkommen überein, wo Philosophie genannt wird »die Idee einer vollkommenen Weisheit, die uns die letzten Zwecke der Vernunft zeigt«.

Welches ist nun aber dieser Endzweck? Die Parenthese des vorletzten Citates zeigt es uns: es ist das höchste Gut, das freilich nicht blofs in der Glückseligkeit zu suchen ist, sondern auch in der Bedingung, unter der sie allein die Vernunft dem Menschen zugestehen kann,¹⁾ nämlich im sittlich-gesetzmaßigen Verhalten derselben. Der systematische Einheitspunkt der ganzen Kantschen Philosophie ist ja die Sicherstellung der Moral, und es kann daher nicht verwundern, wenn die Bedingungen der Glückseligkeit auf sie

¹⁾ Belege dafür in der Rosenkranzschens Ausgabe I, 488—490, 532.

zurückgeführt und damit auch die Aufgaben der Weltweisheit als vornehmlich ethische bezeichnet werden. Natürlicherweise muß der wissenschaftliche Charakter dabei gewahrt werden, und eine Stelle in der »Kritik der praktischen Vernunft« (Ros. 243) hebt dies auch noch besonders hervor: »Es wäre gut, wenn wir das Wort Philosophie bei seiner alten Bedeutung ließen als eine Lehre vom höchsten Gut, sofern die Vernunft bestrebt ist, es darin zur Wissenschaft zu bringen«.

Dafs wir bei dieser Darlegung etwas länger verweilt haben, erklärt sich einmal aus dem Ansehen, das Kant mit Recht genießt und das jedes seiner Worte zu folgenschweren Aeußerungen macht, und dann aus dem Umstande, dafs diese Anschauungen eine so auffallende Uebereinstimmung mit denen Mendelssohns zeigen, dafs wir wohl eine Beeinflussung von seiten des Letzteren vermuten können.¹⁾ Kuno Fischer sagt mit Recht: »Wenn sich Natur- und Moralbegriffe nicht in der deutschen Aufklärung vereinigt hätten, so dürfte man dreist behaupten, dafs es niemals die deutsche Aufklärung hätte sein können, woraus der Gründer der kritischen Philosophie hervorging«. Glaubt man nicht den Popularphilosophen reden zu hören, wenn sich Kant in einer seiner späteren Schriften²⁾ gegen diejenige Anwendung des Namens der Philosophie erklärt, wonach sie zum »Titel der Ausschmückung des Verstandes nicht gemeiner Denker« geworden sei, und ihre Aufgabe vielmehr als die »einer wissenschaft-

¹⁾ Kayserling in seiner sonst so sorgfältigen Darlegung der Beziehungen zwischen Mendelssohn und Kant hat diese Seite gar nicht berührt, weshalb eine ausführlichere Besprechung dieses Punktes um so notwendiger erschien.

²⁾ Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, Mai 1796.

lichen Lebensweisheit« bestimmt? Kant ist also ganz im Einklange mit der Aufklärungsperiode der Meinung, daß die Philosophie die engste Beziehung mit dem Leben aufrecht erhalten solle, indem sie die für die menschliche Glückseligkeit notwendigen Güter kritisch feststelle, welche nach Maßgabe der drei Kritiken für Kant das Wahre, Gute und Schöne sind.¹⁾

Man kann wohl mit Recht behaupten, daß diese Ansicht von der Bedeutung der Philosophie der Gegenwart fast völlig abhanden gekommen ist. Seitdem Fichte die Philosophie als Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt definiert (Werke I, 38, jedoch II, 94), Schelling (Werke I, 150 Anm.) und Hegel (Werke II, 6; I, 218) ihre Systeme aufgestellt hatten, ist man immer mehr dazu gelangt, in der Philosophie die Wissenschaft von den Prinzipien zu sehen und ihr damit nur eine mittelbare Bedeutung für das Leben zuzuschreiben. Die Richtung auf die Totalität nämlich, welche die Philosophie in diesem Sinne charakterisiert, würde dieselbe befähigen, die zerstreuten und unzusammenhängenden Ergebnisse der Einzelwissenschaften zu einer Einheit zusammenzufassen und dadurch eine Weltanschauung zu gewinnen, welche die Vielheit der Erscheinungswelt zu einem harmonischen Ganzen vereinigt. Auf die Frage: warum man denn das thäte?, antwortet man mit Recht, daß diese Handlungsweise einem unwiderstehlichen Drange des Menschen entspreche, und die Philosophie nur zum System erhöhe, was unwillkürlich ein Jeder tagtäglich zu thun gezwungen sei. Es erhebt sich aber noch die zweite Frage: wozu denn eine solche einheitliche Weltanschauung von Nutzen sei?, und diese pflegt man gewöhnlich mit der Bemerkung abzufertigen, daß es eine Erniedrigung der Wissenschaft sei, ihr irgendwelches Streben

¹⁾ Man vergleiche hierzu Windelbands »Praeludien«, 1884.

nach praktischem Nutzen zuzumuten, daß vielmehr eben darin das Kennzeichen echter Wissenschaftlichkeit bestehe, auf äußere Vorteile gar keine Rücksicht zu nehmen, und die Philosophie vor Allem als das einende Band der Wissenschaften nur um ihrer selbst willen betrieben werden müsse, sich selbst Zweck sei.

In dieser Anschauung, welche Ueberweg 1863, Hebler 1867, Zeller 1868, Steinthal 1871, Baumann 1872, Wundt 1874, Horwicz 1875, Lazarus, Avenarius, Paulsen 1876 u. A. mit vielem Scharfsinn vertreten haben, liegt ein innerer Widerspruch, der wohl schwerlich wird beseitigt werden können. Wenn nämlich philosophische Studien im letzten Grunde auf dem unabweisbaren Einheitsbedürfnis unseres Geistes beruhen, so ist die Beschäftigung mit ihnen die Befriedigung eines Dranges, die sich nur graduell, nicht generell von der Sättigung eines physisch Hungernden unterscheidet, d. h. die Philosophie ist ebensowenig Selbstzweck wie etwa ein Stück Brot, sondern, wie dieses dem praktischen Zwecke der Erhaltung des Körpers dient, so fördert jene die geistige Gesundheit und führt die Menschheit dem Ziele allgemeiner Glückseligkeit zu. Angenommen jedoch, es gelänge, die Thatsache des allgemeinen Philosophierens, das πανταχως φιλοσοφητεον des Clemens Alexandrinus, anders als durch die Berufung auf ein natürliches Geistesstreben zu begründen und so der aufgedeckten logischen Inkonsequenz zu entgehen, so würde die Behauptung, daß Philosophie sich selbst Zweck sei, bestehen bleiben und einer genaueren Betrachtung unterworfen werden müssen. Es würde sich alsdann wohl ergeben, daß weder eine gänzliche Loslösung der Philosophie von allen menschlichen Interessen möglich sei, noch das Bedürfnis des einzelnen Forschers nach einem umfassenden und wohlgeordneten Wissen genügen könne, um eine solche Behauptung zu rechtfertigen. Was mit dem Satze

gemeint und auch rückhaltslos anzuerkennen ist, bezieht sich auf den Unterschied der reinen wissenschaftlichen Arbeit von der durch persönliche Beziehungen getrüben Beschäftigung, mit der man seinen Unterhalt zu verdienen genötigt ist, nicht aber auf prinzipielle Unterschiede beider Thätigkeiten. Denn das gemeinsame bei beiden ist die ersehnte Befriedigung, nur dafs die des einen anderer Art als die des anderen ist und sie bei jenem in bewufster, bei diesem in unbewufster Weise sich vollzieht. »Kein Mann der Wissenschaft,« sagt Liebig einmal, »hatte oder hat je bei seinen Arbeiten den Nutzen im Auge,« aber gerade in dieser uninteressierten Hingebung an eine Sache liegt das höchste Glück. Wie die grösste Wonne der Liebe das Aufgehen der eigenen Persönlichkeit in die eines Anderen ist und die opferfreudige Mutterliebe um ihrer völligen Selbstlosigkeit willen den höchsten Preis erringt, so ist auch die begeisterte Hingebung an eine Idee für den sittlich entwickelten Menschen das wahre Glück und in der scheinbaren Entsagung aller Freuden findet er die reinsten Befriedigung. So ist die notwendige Folge eines richtig durchgeführten Eudaemonismus die Forderung einer Unterordnung des Individuums unter die höheren Zwecke der Menschheit, denn dadurch allein wird die vollendete Ausbildung der Persönlichkeit ermöglicht und die allgemeine Glückseligkeit ihrem Ziele näher geführt, nämlich zu sein: »die höchste Richtschnur des Handelns, der höchste Mafsstab der Werte, der endgültige Prüfstein des Rechten und Guten und der oberste Schiedsrichter bei widerstreitenden Bestimmungen«.1)

Nachdem wir so bisher zu beweisen gesucht haben, dafs in der That die Bedeutung der Philosophie in der Beförderung der Gesamtglückseligkeit besteht, liegt es uns noch ob, die

1) G. von Gizycki, Grundzüge der Moral. Leipzig 1883. S. 13.

Philosophie in dieser Beziehung von den übrigen Wissenschaften zu trennen, die ja alle in der Bethätigung der edelsten menschlichen Fähigkeiten bestehen und daher auch mit der höchsten Befriedigung verbunden sind. Es käme darauf an, festzustellen, in welcher besonderen Weise die Philosophie ihrer Aufgabe gerecht wird, und mit Rücksicht auf das vorhandene historische Material aus dem erkannten Zwecke derselben den Begriff mit allen seinen Merkmalen zu konstruieren — ein Verfahren, welches die Arbeit übermächtig ausdehnen und die ohnehin schon stark in Anspruch genommene Geduld des Lesers völlig erschöpfen würde. Wir möchten daher ein etwas unmethodisches, aber weniger ermüdendes Verfahren vorziehen, indem wir von den Prinzipien der Ethik ausgehend, die ja mit dem durchgeführten Gedankengange in engster Beziehung stehen, den Einen Punkt zu finden versuchen, in welchem die Moral sich mit der Aufgabe der ganzen Philosophie berührt, um dann das Zwischengebiet zwischen beiden näher zu durchforschen, das uns die Lösung des Problems darbietet.

Das Verhältnis der Glückseligkeit zur Ethik — dessen Bedeutung für die Mendelssohnsche Philosophie wir schon oben (S. 20, 21) erwähnten — ist ein Problem, welches die ganze Geschichte der Ethik durchzieht und von Niemandem im größeren Gegensatze zum Eudaemonismus behandelt worden ist, als von Kant. (Kr. d. pr. V. § 2 ff. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Abschnitt, Hartenstein IV, 257 bis 267.) Die von ihm beeinflusste Sittenlehre in den Systemen des spekulativen Idealismus, welche den Grund des Ethischen im Apriorischen sieht, hat durch das Eindringen des englischen Positivismus einen argen Stofs erhalten, der das festgefügte Gebäude ins Schwanken gebracht hat. Da die utilitarischen Positivisten in dem Glückseligkeitstrieb das Grundprinzip des sittlichen Handelns sehen und damit der

eben dargelegten Anschauung sich nähern,¹⁾ da sie ferner, auf dem Boden der Empirie stehend, den Pflichtbegriff seiner Reinheit berauben und ihn zu einer bloßen Klugheitsregel degradieren, ergibt sich für uns die Aufgabe, das Richtige ihrer Anschauungen hervorzuheben und womöglich mit dem berechtigten Teile der Kantschen Lehre zu verbinden.

Wenn man dem Positivismus zugesteht, daß nur Lust und Unlust den Willen aufzureizen vermögen, so erhebt sich erstens die Frage, ob diese Gefühle spezifisch von den anderen Lust- und Unlustgefühlen verschieden sind, welche jeden Akt des Lebens begleiten — eine Frage, die schon Hume aufgeworfen hatte — und zweitens die, ob jene scheinbare Verschiedenheit nicht vielleicht auf quantitative Unterschiede zurückzuführen ist. Die Untersuchung, deren Einzelheiten Kaler (Die Ethik des Utilitarismus, 1885) entwickelt hat, wird wohl ergeben, daß qualitative Wertunterschiede notwendigerweise angenommen werden müssen, wenn eine objektive Norm gefunden und die Herrschaft des Sittengesetzes über die Neigungen sichergestellt werden soll. Damit wird der formale Glückseligkeitstrieb, der auch den auf unsittliche Ziele

¹⁾ Es mag gestattet sein, einige für unseren Zusammenhang besonders wichtige Stellen hervorzuheben, welche die nahe Beziehung zwischen der Aufgabe der Philosophie und derjenigen der Ethik erkennen lassen.

Bentham, *Introduction to the principles of moral and legislation*, 1789 cap. I: »It is for pleasure and pain alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do«. J. Stuart Mill, *Ges. W.* Leipzig 1869, Bd. I, S. 134: »Die Lehre, welche als Grundlage der Moral das Prinzip der Nützlichkeit oder der größten Glückseligkeit annimmt, hält dafür, daß Handlungen in dem Grade recht sind, als sie auf Förderung der Glückseligkeit abzielen, und unrecht, insofern sie das Gegenteil der Glückseligkeit bezwecken«.

Ernst Laas, *Idealistische und positivistische Ethik*, Berlin 1882, S. 169 ff.: »Selbstverständlich ist aber vorerst nur der Wert der Lust. Und alles, was sonst Wert haben soll, könnte nur durch seine Beziehung auf sie denselben erhalten«.

gerichteten Willen als vernunftgemäfs und dadurch den Eudaemonismus als verwerflich erscheinen läfst, in ein geläutertes Moralprinzip verwandelt, welches zugleich den immanenten Inhalt der Sittengesetze zu begründen vermag. Als letzte Aufgabe für die Grundlegung der Ethik würden wir alsdann mit Kaler ansehen »die Aufsuchung des Grundes, aus dem der qualitative Wertunterschied der Lustarten hervorgeht und der die Allgemeingültigkeit und Verbindlichkeit gewisser sittlicher Gesetze in sich schliesst«. Denn ersichtlichermafsen ist die Häufung von Lustgefühlen nicht im stande, jene dauernde Befriedigung zu erzielen, die wir als das Endziel des Menschenstrebens anerkannten, sondern sie wird vielmehr eine Uebersättigung erzeugen, welche durch erneute Lustempfindungen wohl für den Augenblick aufgehoben werden kann, aber bald darauf in erhöhtem Mafse wiederkehrt. Daraus ergibt sich, dafs der eben geforderte qualitative Wertunterschied in der Empfindung des Subjektes entsprechende Wertunterschiede in der objektiven Welt vorfinden mufs, denn nur die Realisierung objektiv wertvoller Güter ist im stande, jene andere Art von Glückseligkeit zu erzeugen, welche uns als der vornehmste Erfolg des Philosophierens erschien.¹⁾ Eine sittliche Beurteilung unserer Handlungen kann nur von dem Bewusstsein unbedingt verpflichtender, objektiv existierender Ideale ausgehen, deren Verwirklichung unser Handeln leitet und uns mit dem Gefühle der Lust erfüllt; das objektiv

¹⁾ Kant drückt dies in seiner Weise so aus (Kanon der reinen Vernunft I Hartenstein III, 529): »Die ganze Zurüstung der Vernunft in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen kann, ist in der That nur auf die drei gedachten Probleme (Freiheit des Willens, Dasein Gottes, Unsterblichkeit der Seele. H. K.) gerichtet. Diese selber aber haben wiederum ihre entferntere Absicht, nämlich, was zu thun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine zukünftige Welt ist. Da dieses nun unser Verhalten in Beziehung auf den höchsten Zweck betrifft, so ist die letzte Absicht der weislich uns vorsorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich auf das Moralische gestellt«.

höchste Ziel, die Herstellung eines unbedingt wertvollen Gutes, fällt mit dem subjektiv höchsten Ziele der Gesamtglückseligkeit zusammen.

Die Feststellung und aufsteigende Aneinanderreihung dieser Güter, die Auffindung des Maßstabes, welcher in der Welt der sittlichen Werte gilt, der Nachweis, in welchem Maße das sittliche Verhalten verwirklicht werden kann und welche Bedeutung es als solches für die menschliche Glückseligkeit besitzt und andere ähnliche Probleme gehören nun aber augenscheinlich nicht mehr in das Gebiet der Ethik, obwohl es Fragen sind, welche unabhängig von der Erfahrung mit Hilfe metaphysischer und psychologischer Prinzipien von der Philosophie gelöst werden müssen, wenn anders sie ihrer Aufgabe gerecht werden will. Mit der Feststellung dieser Probleme haben wir auch zugleich den charakteristischen Unterschied gefunden, der die Philosophie in Einer Beziehung von den übrigen Wissenschaften scheidet und den eigentümlichen Anteil derselben an der Weltaufgabe klarlegt.¹⁾

Welcher philosophischen Disziplin liegt nun aber die Lösung dieser Probleme ob? Rechts- und Religionsphilosophie, welche die gegebenen Einrichtungen eines Gemeinwesens mit der allgemeinen Natur und Begründung von Recht und Religion vergleichen, Ethik und die darauf basierende Pädagogik fallen von selbst fort. Die Logik besteht in dem Problem der Erkenntnislehre: welches sind die Bedingungen, die Grundlagen und Grenzen unseres Wissens? und in dem Problem der Methodenlehre: welches sind die Methoden und Regulative, deren sich die wissenschaftliche Forschung auf ihren verschiedenen Wegen bedient?, setzt also die Existenz

¹⁾ Die beiden anderen Hauptfaktoren in dem Streben nach dem Kulturideal sind Kunst und Religion, jene nach den Grundsätzen einer intuitiven — neuerdings auch von Dilthey betonten — Aesthetik handelnd, diese auf den seelischen Thatsachen ruhend.

objektiver Werte — vornehmlich des Wahren und Falschen — voraus. Psychologie und Aesthetik haben ausschliesslich mit dem Subjektiven zu thun und kommen daher nicht in Betracht; aber auch die Metaphysik, welche recht eigentlich eine Prinzipienlehre ist und sich mit der Ableitung der letzten Gründe aus dem gesamten Inhalte der Erfahrungswissenschaften beschäftigt, begnügt sich mit den beschreibenden Koordinationen und vermeidet eine aufsteigende Anordnung nach Mafsgabe von Werten. Diesem thatsächlichen Zustande giebt Zeller¹⁾ den treffendsten Ausdruck, indem er sagt: »Die philosophischen Disziplinen gehen alle von der Beobachtung unserer inneren Thätigkeiten und Zustände, von dem Selbstbewusstsein aus, um auf dieser Grundlage teils die formalen Bedingungen des Wissens und die Gesetze des wissenschaftlichen Verfahrens, teils die Natur, die Thätigkeiten und Aufgaben des menschlichen Geistes, teils das allgemeine Wesen und die allgemeinen Gründe des Wirklichen kennen zu lernen«. Da also in den bestehenden Disziplinen kein Raum für die Erörterung von Problemen ist, die uns als die wichtigsten erscheinen wollen, so ergibt sich die unabwiesbare Notwendigkeit, den philosophischen Disziplinen noch eine neue hinzuzufügen, die wir als Wertenlehre oder Axiologie bezeichnen möchten. (August Doerings Güterlehre.)

Der Versuch, ein zusammenhängendes und erschöpfendes System dieser Wertenlehre aufzustellen, dürfte weder der Bedeutung der vorliegenden Arbeit, noch den Fähigkeiten des Verfassers entsprechen; es sei deshalb gestattet, nur einige besonders interessante Punkte herauszunehmen und mehr andeutend als lösend, mehr fragend als antwortend zu verfahren. Zunächst möchten wir einen Zweifel zu beseitigen

¹⁾ Ueber die Aufgabe der Philosophie u. ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften. Heidelberg 1868. S. 14.

suchen, der sich leicht erheben kann, nämlich den, ob die Axiologie auch wirklich der Philosophie zugehöre, ob sie nicht vielmehr eine besondere Wissenschaft sei, deren Ergebnisse allein für die philosophischen Studien in Betracht käme. Diese Frage verneinend zu beantworten, wird man schon dann geneigt sein, wenn man die Aufgabe der Lebensweisheit in dem ausgeführten Sinne faßt und das Wesen derselben dem Zwecke anpassen will, denn nur durch eine Wertenlehre kann die Berechtigung derselben wahrhaft begründet werden; aber auch wenn man das hervorragendste Kennzeichen der Philosophie in ihrem normativen Charakter sieht, im Gegensatze zu dem deskriptiven Wesen der übrigen Wissenschaften, ergibt sich die Notwendigkeit jener Unterordnung, weil ja gerade die Axiologie die höchsten Normen festzustellen berufen ist.

Und eine solche philosophische Disziplin ist in unserer Zeit um so notwendiger, weil der ausschließlichschreibende und zusammenstellende Charakter der übrigen Wissenschaften die Gefahr der Zusammenhäufung von Stoff, ohne Sichtung nach Maßgabe der Bedeutung, befürchten läßt. Sicherlich darf der Forscher bei seinen Einzeluntersuchungen nicht Rücksicht auf den Wert der verschiedenen Gegenstände nehmen. Dem Sprachforscher sind die wenigen Laute, in denen der ethische Bauer seine dürftigen Gedanken niedergelegt hat, die unausgebildeten Formen, in denen er mehr lallt als spricht, von dem gleichen Interesse wie die farbenprächtige Sprache Homers, in der das uralte Lied vom Helden Achilleus ertönt. Der Naturforscher widmet denselben Eifer der schmutzigen und unnützen Kröte wie dem edelgebauten treuen Rosse; der Kunst- und Litterarhistoriker untersucht mit ebensolcher Gewissenhaftigkeit die erbärmlichen Erzeugnisse einer unfruchtbaren Periode wie die herrlichsten Denkmäler schöpferischer und gewaltiger Zeiten.

Aber über diesem immer mehr ins Einzelne sich verlierenden Streben darf man doch nicht vergessen, daß die Menschheit im Allgemeinen bloß von den Höhepunkten aller Gebiete ihre Nahrung zieht und die dunkleren Stellen nur dazu dienen, das Licht hervortreten zu lassen. Wenn daher die Axiologie den objektiven allgemein-gültigen Maßstab der Werte aufstellt, so bildet sie damit, wie alle anderen philosophischen Disziplinen eine wesentliche Ergänzung der Einzelwissenschaften und trägt zum Fortschritte der Kultur nicht unbedeutend bei.

Diese Aufgabe der Wertlehre, die wahren Güter und den Maßstab für deren Schätzung zu finden, wird sich natürlich je nach dem Systeme, in welches sie aufgenommen ist, verschiedenartig lösen lassen. Die Vertreter des transcendentalen Optimismus werden zu anderen Resultaten gelangen als die Anhänger des wissenschaftlichen Pessimismus; jene dürften den Maßstab bescheidener als diese ansetzen und daher zur Anerkennung einer größeren Anzahl von Gütern gelangen. Ebenso läßt sich das Problem des Monismus und Dualismus auf diesen Zweig der Philosophie übertragen, denn naturgemäß erhebt sich die Frage, ob diese objektiven, ansichseienden Werte auch in der Welt der Erscheinungen zum sinnlichen Ausdruck gelangt sind oder ob die geistige Wesenheit des Gutes verschieden ist von der körperlichen Gestalt des Dinges. Lotze hat seine Ansicht hierüber in den folgenden Worten ausgesprochen: »Eine unausfüllbare oder wenigstens bis daher unausgefüllte Kluft scheidet für unsere menschliche Vernunft die Welt der Werte von der Welt der Gestalten, und wie lebhaft unser empfängliches Gemüt mit zurückgehender Bewegung des Denkens aus den vorhandenen Formen den Wert ihrer sittlichen Bedeutung herausfühlen mag, ebensowenig vermögen wir vorwärtsschreitend aus dem Bewußtsein der höchsten Werte die

Notwendigkeit zu erweisen, mit welcher sie in diese und in keine anderen Formen der Natur sich gestalten mußte.«

Die Axiologie steht ferner, wie die anderen philosophischen Disziplinen, in engster Verbindung mit den Erfahrungswissenschaften, indem sie nicht nur in der eben angedeuteten doppelten Weise spekulativ, sondern auch induktiv, mit Rücksicht auf die Empirie verfährt. Ergiebt sich nämlich aus der Auffindung der für alle vernünftigen Wesen gültigen Werte und ihres Maßstabes ein spekulatives Resultat, so muß die Axiologie auch die für das spezifisch menschliche Handeln unabänderlichen Bedingungen und Schranken menschlicher Glückseligkeit festzustellen und somit zu induktiv gewonnenen Ergebnissen zu gelangen suchen. Der philosophische Empirist wird in der Wertlehre die Güter dieser Erde und die damit gegebenen menschlichen Glückseligkeitsgrenzen zu erforschen streben und je nach seiner Weltanschauung mit trostreichen oder niederdrückenden Schlüssen enden. Jedenfalls aber wird er mit der Erfahrung zu rechnen haben und aus dem Material, welches ihm die Summe der Sonderwissenschaften darbietet, nach eigenem Plane die wertvollen Stoffe ausscheiden, um sie zu einem Ganzen zu vereinigen, das wohl berufen sein könnte, den Bau der übrigen philosophischen Disziplinen zu krönen.¹⁾

Nicht jedoch bloß auf die Gegenwart des Forschers erstreckt sich die Bedeutung der Axiologie, sondern auch in Zukunft und Vergangenheit vermag sie zu wirken, indem sie mit der Feststellung der zukünftigen Wohlseinsbedingungen ein Bild der kommenden Zeiten entwirft und rückblickend eine nach Werten gesichtete evolutionistische Geschichte in

¹⁾ Vgl. A. Doering, Ueber den Begriff der Philosophie. Dortmund 1878. Derselbe, Philos. Güterlehre. Berlin 1888. Zwei wertvolle Bücher, denen diese Arbeit viel verdankt.

ihren Prinzipien aufzustellen versucht. Der Historiker der Philosophie, dessen Beruf es ist, »ein Bild der die Gesamtentwicklung der Wissenschaften beherrschenden Ideen zu entwerfen« (Wundt), kann sein Vorhaben nur ausführen, indem er axiologische Gesichtspunkte berücksichtigt, da ein Fortschreiten, eine Annäherung an die Realisierung einer Idee sich nur unter der Voraussetzung objektiver Güter und ihrer Beziehungen zu dem Menschen nachweisen läßt. Ebenso würde die Entstehung ethischer Organismen und der augenblickliche Bestand derselben nach den Grundsätzen der Wertlehre beurteilt werden können, indem man überall den Nachdruck darauf legt, ob die betreffenden Staats-, Rechts- und Kirchenformen diesem besonderen Volke in möglichster Ausdehnung die Erreichung und den Genuß der wahren Güter sichern, deren oberstes die in reinster Gesetzmäßigkeit sich entfaltende Freiheit ist.

Und für die Freiheit als das höchste Gut des Menschen hat jener Mann gearbeitet und gekämpft, von dem diese ganzen Betrachtungen ihren Ursprung herleiten: Moses Mendelssohn. Mit ihm, dessen Ansicht wir als eine selbständig aus der Seele fließende erkannt hatten, mußten wir zugestehen, daß das höchste Ziel der Philosophie die Gesamtglückseligkeit des Menschengeschlechtes ist, mit ihm haben wir diesen Begriff in seiner Reinheit und Erhabenheit zu fassen gesucht. Mit ihm haben wir an das Wahre den Maßstab des Schönen und Guten angelegt, mit ihm gemeint, daß die Philosophie uns vor Allem über den Menschen belehren soll, über ein Wesen, über seine Aufgabe und über sein Wohl. Eine nähere Untersuchung ergab, daß die Philosophie dieser Aufgabe in der ihr eigentümlichen Weise nur dann gerecht werden kann, wenn sie ihr Bereich durch die Hinzunahme einer Wertlehre erweitert, deren Grundzüge wir in knappen Umrissen zu entwickeln versucht haben. —

Eine mittelalterliche Legende erzählt, dafs der Teufel Denen, welche sich ihm preisgaben, den ausbedungenen Lohn in Goldstücken zahlte, die sich bei der ersten Berührung in dürre Blätter verwandelten. Es ist, als ob die verklärte Seele des Denkers das Gegenteil zu schaffen vermöchte: welche Blätter sind es nur, die er uns bietet, und doch werden sie zu Gold in den Händen Desjenigen, der sich in ihren Ideenreichtum vertieft. Seine Gedanken sind schwer und lauter wie Gold und sie strahlen wie dieses in dem hellen Glanze eines prächtigen Gewandes, mag auch die Prägung veraltet und nicht immer tiefgehend genug sein. Der Schatzgräber aber, welcher so glücklich ist, einige Körnchen dieses Goldes gefunden zu haben, kann wohl versuchen, dieselben von dem Rost der Zeit zu reinigen und mit anderen Metallen neueren Ursprunges zu verschmelzen, wird aber immer in der aufrichtigen Bewunderung und warmen Liebe zu seinem Funde sein höchstes Glück finden.



Verlag von Carl Duncker, Berlin NW. 6.

Dessoir, Dr. Max. **Geschichte der Neueren deutschen Psychologie.** Bd. I, Preis brosch. **13,50** Mk., gebunden **15** Mk.

— **Karl Philipp Moritz als Aesthetiker.** Preis **1** Mk.

Goeler von Ravensburg, Prof. Dr. Fried. Freiherr. **Grundriss der Kunstgeschichte.** Preis brosch. **6** Mk., gebunden **6,75** Mk.

Hansson, Ola. **Alltagsfrauen.** Beiträge zur Liebesphysiologie der Gegenwart. 2. Aufl., Preis **2,50** Mk.

Lindau, Dr. Paul. **Altes und Neues aus der neuen Welt.** Eine Reise durch die Vereinigten Staaten und Mexiko. Preis Bd. I/II brosch. **8** Mk., gebunden **9,50** Mk.

Lindenberg, Dr. Otto. **Die Zweckmässigkeit der psychischen Vorgänge als Wirkung der Vorstellungshemmung.** Preis **1,50** Mk.

Nordau, Dr. Max. **Entartung.** 2. Aufl. 2 Bände, Preis brosch. **13,50** Mk., gebunden **15,25** Mk.

Ree, Dr. Paul. **Die Entstehung des Gewissens.** Preis **4** Mk.

— **Die Illusion der Willensfreiheit.** Preis **1** Mk.

Rehmke, Prof. Dr. **Grundriss der Geschichte der Philosophie.** (In Vorbereitung.)

Runze, Prof. Dr. G., Ethik. **Encyklopädische Skizzen und Litteraturangaben zur Sittenlehre.** Preis **6** Mk.



