

Digitales Brandenburg

hosted by Universitätsbibliothek Potsdam

Geschichte der deutschen Philosophie

Die deutsche Mystik

Bergmann, Ernst

Breslau, 1926

Erster Abschnitt. A. Wesen und Gang der deutschen Philosophie.

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-7925

A. W e s e n u n d G a n g
d e r d e u t s c h e n P h i l o s o p h i e

Der Umstand, daß ein Deutscher diese Geschichte der deutschen Philosophie schreibt, darf nur insofern von Belang sein, als ein Deutscher die bessere Kenntnis der Philosophie seines Heimatlandes, in dessen Sprache und Sitte er aufgewachsen ist, haben wird, als ein Nichtdeutscher. Ob er auch in der Lage ist, das Eigentümliche der deutschen Philosophie so scharf zu sehen, wie vielleicht ein Ausländer, muß dahingestellt bleiben. Vielleicht ist er befangen und gewinnt nicht die nötige Distanz zu dem, was ihm vertraut und teuer ist. Man muß sich aber fragen, ob ein Nichtdeutscher, zumal in heutiger Zeit, Deutschland gegenüber eher das nötige Maß von Objektivität aufbringen würde, mit dem Geschichte geschrieben werden muß. Schwankt das Charakterbild des deutschen Geistes in der Geschichte, so bietet vielleicht die Darstellung der deutschen Philosophie durch einen Deutschen heute mehr Gewähr dafür, daß die Aufgabe mit historischem Takt, größter Sachlichkeit und ohne billigen Chauvinismus gelöst wird. Der Umstand, daß das Spezifische, daß die nationale Eigenart der deutschen Philosophie aufgewiesen werden muß, so gut wie bei der französischen, italienischen, russischen Philosophie, die, von berufenen Vertretern geschildert, im Rahmen dieser Sammlung bereits erschienen sind, darf nicht dazu verleiten, zu glauben, es solle hier einer kritiklosen Bewunderung oder gar Verhimmelung des Deutschtums das Wort geredet werden. Auch dann nicht, wenn beim Anschauen der großen deutschen Vergangenheit wärmere Töne hervorbrechen sollten. Mit Politik hat also diese Darstellung nichts zu schaffen. Sie will der Wissenschaft dienen, und das heißt der Wahrheit.

Bevor wir unsere Wanderung durch die Geschichte beginnen, ist es am Platze, daß wir uns grundsätzlich auf das Wesen der deutschen Philosophie besinnen, um hierauf an dem bunten Tatsachenbild der Geschichte nachzuprüfen, ob unsere Aufstellungen richtig sind. Etwas Derartiges ist in alter und neuer Zeit wiederholt versucht worden, zuletzt etwa von Paul Natorp in seiner Schrift: „Die

Seele des Deutschen“ (1918) oder von Wilhelm Wundt in „Die Nationen und ihre Philosophie“ (1918), zwei großen Deutschlandgläubigen unter den Philosophen der Gegenwart, die unmittelbar unter den Eindrücken des Weltkriegs schrieben. Wenn wir heute, d. h. acht Jahre nach dem Abschluß des Weltkriegs, mit größerer Ruhe urteilen, so sind die Grundzüge der deutschen Philosophie, die sich uns ergeben werden, doch in der Hauptsache die gleichen, wie sie aus einer weltweiten Einsicht heraus der Völkerpsycholog Wilhelm Wundt richtig erkannt hat. Es gibt eine nationale deutsche Philosophie von eigentümlicher Formung und Prägung, wie sie unter den europäischen Völkern sonst nur England und vielleicht noch Frankreich besitzen, während z. B. schon Italien nur für die Renaissancezeit mit einer Originalphilosophie in Frage kommt und andere europäische Länder, wie Spanien, Holland, Rußland, bzw. der nationalen Ursprünglichkeit ihres Philosophierens noch viel weiter zurückstehen. Für das philosophische Streben der Deutschen ist außerdem noch der Sinn jenes bekannten Schillerschen Wortes in Betracht zu ziehen, das da lautet: „Jedes Volk hat seinen Tag in der Geschichte, und der Tag des Deutschen ist die Ernte der ganzen Zeit.“ Es gibt keine große geschichtliche Erscheinung auf geistigem Gebiet, mit der der philosophische Geist der Deutschen sich nicht auseinandergesetzt und befruchtet hätte, um daraus Neues und Eigentümliches zu gestalten. Ich erinnere nur an Kant und seine Beeinflussung durch den englischen Empirismus, an den deutschen Hellenismus der Weimarer Dichter und Denker, an die Romantik und ihre Kultur des christlichen Mittelalters, an die Aufnahme indischen Denkens in die philosophischen Systeme des 19. Jahrhunderts, an die erkenntnis-kritisch vertiefte Fassung, die der internationale Positivismus des 19. Jahrhunderts in Deutschland erfahren hat usw. Mit immer wachsender wissenschaftlicher Gründlichkeit und Planmäßigkeit hat „der Tag der Deutschen“, als er glanzvoll war, die Kultur- und Geistesgeschichte der ganzen Menschheit abgeerntet, Systeme gebaut und Sammelbecken geschaffen, wie das von Kant, Hegel oder Wundt, in denen die geistigen Ströme vieler Jahrhunderte zusammenflossen, und eine Erkenntnis des Wesens der Welt und des Menschentums vermittelt, wie sie andere Völker, selbst das englische (Spencer), in größerer Tiefe und Universalität keinesfalls aufzuweisen haben.

Spekulativer Tiefsinn und Ideenhaftigkeit wird als die hauptsächlichste Wesenseigentümlichkeit der deutschen Philosophie

genannt. Das deutsche Volk erscheint als das am meisten metaphysisch veranlagte Volk der Neuzeit und spielt, philosophisch genommen, in der modernen Menschheit ungefähr dieselbe Rolle, wie das Griechentum in der Antike. Der deutsche Idealismus verdient, was Tiefe und Fülle der Intentionen anlangt, mit dem indischen Brahmanismus und dem griechischen Platonismus in eine Linie gerückt zu werden. Ich erinnere nur an Denker wie Schelling, Schopenhauer und Hegel, von denen namentlich der letztere, vielleicht zum erstenmal seit den Tagen der Entstehung der christlichen Metaphysik, eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn und Zweck des Weltenseins gegeben hat, die unser wissenschaftliches Denken heute noch befriedigt. Von älteren Deutschen ist auf Leibniz zu verweisen, dessen Genialität und spekulative Kraft seinem System um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts intereuropäische Gültigkeit errang, wie sie außer Aristoteles nur der Gründer des Cartesianismus zeitweise innehatte. Geht man noch weiter zurück in der deutschen Geistesgeschichte, so stößt man auf die einzigartige Faustgestalt des 16. Jahrhunderts, die der Dichter Goethe zum Symbol erhob des an der Schwelle des Mittelalters und der Neuzeit um Erkenntnis und Macht ringenden deutschen Geistes. Diese Gestalt des Magiers Faust, der umgeben von einer phantasiebegabten Schülerschar die Naturrätsel belauscht, auf übernatürliche Hilfe hoffend und von verzehrendem Heißhunger nach Wissen getrieben, kann man in den verschiedensten historischen Philosophengestalten, wie Paracelsus, Agrippa u. a., wiedererkennen. Man kann sich diese Gestalt auch nur schwer aus der Atmosphäre der deutschen Renaissance, sowie überhaupt aus dem Lande Luthers und Albrecht Dürers hinweg und in ein anderes nördlicheres oder südlicheres europäisches Kulturklima versetzt vorstellen. Jene seltsame Mischung von Qual und Seligkeit des Gedankens bei aller Größe und Wucht der metaphysischen Konzeptionen, wie sie die Faustmonologe atmen, entschleiern ein Stück nationalen deutschen Urwesens, in der Philosophie ausgedrückt, wie es uns in den großen Systemen des 19. Jahrhunderts nachklingend wiederbegegnet, entschleiern jenen schwer analysierbaren Zug grüblerischer Kontemplation, auf dem etwa Richard Wagners Wotangestalt aufgebaut ist, jenen Hang zur Ideologie und jenes Verlorensein in die Betrachtung der Weltmöglichkeiten, das von frischer Tat und zielbewußtem Handeln oft so weit entfernt ist. Bis zur Weltmüdigkeit kann dieses Kränklich-Düstere der Spekulation mitunter führen, wie wir bei Schopenhauer beobachten, in dessen

Auge sich der deutsche Geist nur den Blick für die finstere Weltseite bewahrt zu haben scheint, die die nordische Welt mit ihren wallenden Nebelmeeren unserm Gemüt nahebringen möchte. Doch soll keineswegs gesagt werden, daß der Pessimismus zwangsläufig mit diesem schwerflüssigen spekulativen Grundzug der deutschen Philosophie verknüpft wäre. Der lichte Panharmonismus eines Paracelsus, Agrippa, Leibniz beweist das Gegenteil, ebenso der Panlogismus Hegels oder das Natursystem und der Hellenismus Goethes, beweisen den Willen zum Glauben an eine blühende, sonnige Welt der Schönheit und des Gedankens, zu der sich auch Schopenhauer im dritten Buch seines Hauptwerkes in seltsamem Widerstreit mit sich selbst flüchtet. Die Kraft und späte Süßigkeit des nordischen Frühlings, der Anblick des Sieghaften in der Auferstehung der Natur, wenn die Winterstürme weichen (Siegfriedgestalt), scheinen dem philosophischen Erleben der Deutschen jene Zuversicht in den Weltplan und die Veranstaltungen des kosmischen Ordners gegeben zu haben, die eine müde indische Philosophie des Weltleidens nicht aufkommen lassen konnte, sondern ein Moment des Mutigen und Fröhlichen in die Denkweise der großen deutschidealistischen Systeme und ihrer Vorläufer hineintrug, eine gewisse instinktive Kraft des Glaubens an die feste und prächtige Fügung der Welt und die Möglichkeit der Emporentwicklung des Menschengeschlechts, einen geheimen, aber darum nicht minder spekulativen Willen, die Welt im Goetheschen Goldglanz zu sehen, ihre Vollkommenheit zu ahnen und mit Freudigkeit, nicht nur mit Weisheit und Resignation in ihr zu leben.

Ob dies alles nun ganz ausschließliche Besonderheiten einer konstruktiv zu ermessenden germanischen Urform alles Philosophierens sind, muß freilich dahingestellt bleiben. Überblickt man aber die klassisch-deutsche Bildungswelt als schärfsten Ausdruck des deutschen Geistes¹⁾, so muß man zugeben, daß die Hervorhebung gerade dieser Züge zur Charakteristik der deutschen Philosophie notwendig ist. Zur Charakteristik der englischen Philosophie etwa wären sie sicherlich nicht berechtigt. Vom Augenblick ihres Entstehens an hat die englische empiristische Philosophie einen ausgesprochen metaphysikfeindlichen Zug, der die englischen Denker lange vor David Hume von der spekulativen Ergründung des Welt-

¹⁾ Vgl. Ernst Bergmann, Die klassisch-deutsche Bildungswelt. München 1920.

sinnns eher hinweggeführt hat zu utilitaristischen, positivistischen und pragmatistischen Einstellungen, wie sie der von alters her aufs praktische Handeln gerichteten Mentalität des englischen Kaufmanns- und Seefahrervolkes besser entsprachen. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, den man heute wohl Amerikanismus nennt, erscheint metaphysische Kontemplation und Spekulation als ein geistiger Luxus, dem Existenzberechtigung abzusprechen ist, ein Empfinden, das der deutsche Geist bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts nicht gehabt hat. Auch auf die französische Philosophie lassen sich die hier angedeuteten Charakterisierungen der Deutschen nicht ohne weiteres übertragen, wenigstens nicht mehr für die Zeit nach Descartes und Malebranche, den beiden großen französischen Rationalisten des 17. Jahrhunderts. Seit Voltaire ist die Wechselbeeinflussung zwischen der englischen und französischen Philosophie eine ununterbrochen lebendige. Sie reicht über Comte, Mill und Spencer bis weit in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein und bewirkt eine Annäherung des französischen Typus von Philosophie an den englischen, während das deutsche Ideal von Philosophie bis zum Tode Hegels (1831) europäisch ziemlich isoliert dasteht. So hat der englische Empirismus und Sensualismus, der in seiner Konsequenz zur Abkehr von der spekulativen Methode und Einstellung führte, auf die französische Philosophie zwar sehr stark, auf die deutsche aber, von Kant abgesehen, fast gar nicht gewirkt. Und auch bei Kant hat er, wie schon bei Leibniz und Wolff, nur dazu beigetragen, den Widerspruch der Aprioris zu wecken, aus dem dann jene typische Haltung der großen deutschen Nachkantianer erwuchs, in einer gewissen, vom heutigen Standpunkt aus betrachtet, sehr bedenklichen Erfahrungsferne zu bleiben, um dem philosophischen Gedanken seine spekulative Bewegungsfreiheit nicht zu rauben. Mögen auch viele diese Tendenz der deutschen Philosophie auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung als verhängnisvoll empfinden, sie bildet nun einmal zweifelsohne ein scharfes Charakteristikum der deutschen Philosophie, mit dem — zum mindesten historisch — sich abzufinden schließlich gar nicht so schwer ist, wenn man neben dem Erkenntniswert auch die hohen und einzigartigen Kunst- und Kulturwerte berücksichtigt, die in dem spekulativen Hochflug des deutschen Geistes vor hundert Jahren enthalten sind. Wir, die wir hier lediglich Geschichte schreiben, haben zu prüfen, ob in diesem machtvollen Durchbrechen der spekulativen Neigung und Begabung der Deutschen in der Schelling- und Hegel-

zeit sich eine Naturanlage des deutschen Geistes kundtut, die wir in der Geschichte nach vor- und rückwärts weiterverfolgen können und die uns dazu verhilft, das Wesen der deutschen Philosophie richtig zu erkennen. Dies scheint in der Tat der Fall zu sein. Wir dürfen von einer Tradition des spekulativen Denkens bei den Deutschen sprechen, die wir von Hegel über Leibniz, Jakob Böhme, Paracelsus, Cusa bis auf Meister Eckart zurückverfolgen können und die im 19. Jahrhundert bis zu G. Th. Fechner, Hermann Lotze und E. v. Hartmann reicht, um dann allerdings plötzlich abzureißen oder anderswo ihre Fortsetzung zu finden, etwa in Frankreich bei Bergson, der in vielem durchaus als ein Geistesverwandter der deutschidealistischen Spekulation erscheint.

Als wesentliche Charaktereigenschaft der deutschen Philosophie wird vielfach auch der ethische Idealismus bezeichnet, der von alters her die philosophischen Systeme der Deutschen von denen ihrer Nachbarvölker unterscheiden soll, und zwar bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts, jenem Zeitpunkt, von dem an die Uniformisierungstendenz der modernen Kultur die Charaktermerkmale der Völker auch philosophisch zu verwischen beginnt, wie der internationale Positivismus und Pragmatismus beweist. Dieses Moment ist der Vollständigkeit halber zu erwähnen, und es muß auch zugegeben werden, daß von dem Augenblick an, wo deutsche Philosophie als solche ausdrücklich existiert (Christian Wolff), dieser ethische Idealismus eine vorherrschende Rolle spielt, wie die absolute Herrschaft des Soll- und Pflichtgedankens in den Systemen von Wolff, Kant und Fichte beweist. In der englischen Ethik der gleichen Zeit zeigt sich ein viel stärkeres Vorwalten utilitaristischer Denkweise, was um so deutlicher wird, als der englische Geist in Ermangelung spekulativer Neigungen gerade auf dem Gebiet der Moral- und Gesellschaftsphilosophie im 18. und 19. Jahrhundert eine außerordentlich rege Diskussion gepflogen hat. Wieder zeigt sich, wie der deutsche Geist einem spekulativen, sittlichen Ideal nachträumt, das Menschen von Fleisch und Blut kaum verwirklichen können (Kants kategorischer Imperativ), während der englische Geist auch hier den Tatsachen Rechnung trägt (Benthams Moralkalkül). Vom Ethischen her beherrscht dieser Idealismus die Systeme der großen Deutschen und spricht sich in dem Schillerschen Satz aus, daß das Leben der Güter höchstes nicht sei. Getreu dieser Maxime hat das deutsche Volk Geistesschätze gesammelt, während andere Völker die Welt eroberten. Man kann dies Mangel an Blick für die Realitäten des

Daseins nennen, der den typischen deutschen Träumer und Idealisten der vorbismarckischen Zeit auszeichnete. Das Eigentümliche aber, was der Deutsche in der Philosophie geleistet hat, quillt gerade aus dieser Kurzsichtigkeit für irdische Werte, der als Äquivalent die Weitsichtigkeit für die Ferne des Ideals und eine schönere und vollkommeneren Menschenwelt gegenübersteht, die teils in die Vergangenheit hineingedichtet wird, z. B. durch die Weimarer Hellenisten, teils von der Zukunft gefordert wird, z. B. durch den Geschichtsphilosophen Fichte.

Als ein dritter Grundzug der deutschen Philosophie wird religiöse Innigkeit und Mystizismus hervorgehoben, d. h. ein besonderer Hang innerhalb des Philosophischen, die Nachbarschaft eines religiös erklingenden Gemüts und die nahe Verwandtschaft der Organe von Philosophie und Religion zu empfinden, wie dies bei Fichte, Schelling und Hegel, bei Novalis, Franz v. Baader und Schleiermacher, aber auch schon bei Leibniz, Jacob Böhme, Sebastian Frank, Paracelsus, Meister Eckart und seiner Schule besonders deutlich wird. Zweifellos hängt diese Artung der deutschen Philosophie, ihre tiefsten Schöpfungen so nahe an den Geist des Religiösen heranzurücken, mit den beiden vorerwähnten Zügen aufs innigste zusammen. Die Kultur des religiösen Erlebens erhält vom Philosophischen her eine Unterbauung, die oft, z. B. in der deutschen Mystik oder bei Fichte, so weit geht, daß die Grenzlinien von Philosophie und Religion, ähnlich wie in der Vedantaphilosophie, verschwinden, wobei es zumeist das Religiöse ist, das durch seine Sublimierung ins Philosophische hinauf die Annäherung der beiden Wertgebiete bewirkt. Dies ist aber nur möglich, wenn einerseits ein tiefer religiöser Urdrang, wie er in der altdeutschen Volksseele anwesend zu sein scheint, die religiöse Erlebnisform ständig in Fluß hält, andererseits vom Spekulativem her die Handhabe zur Synthese geboten wird, wie dies z. B. bei Goethe und Schleiermacher in ihrem pantheistischen Abhängigkeitsgefühl von einer transsubjektiven Naturmacht der Fall ist. Die deutsche Geistesgeschichte beweist diese produktive Lebendigkeit des religiösen Organs auf allen ihren Blättern. Ich erinnere nur an die Namen Meister Eckart, Tauler, Suso, Angelus Silesius, Luther, Paracelsus, Paul Gerhardt, Leibniz, Zinzendorf, Novalis, Eichendorff. Deutschland ist das Land der Religionskämpfe. Die religiösen Neuerungen waren für das deutsche Volk mit den tiefsten seelischen Erschütterungen verbunden, die wir aus der religiösen Literatur ganzer Jahrhunderte,

von den Schriften der Mystiker im 13. und 14. Jahrhundert angefangen bis zum protestantischen Kirchenlied des 16. und 17., dem Pietismus des 18. und der Romantik des 19. Jahrhunderts nachprüfen können. In England vollzog sich die Reformation mehr in Form eines politischen Aktes, der verhältnismäßig kurz und schmerzlos vorüberging und die Kirche des ganzen Landes mit einem Schlag umformte. Das französische Volk, das noch im 16. Jahrhundert seine Hugenottenkriege erlebt hatte, wandte sich im 17. und 18. Jahrhundert vom Religiösen überhaupt ab, einer stark skeptischen Einstellung seines Denkens und Fühlens folgend. Der Deutsche aber hat den ganzen Schmerz um die Confessio Augustana durch Jahrhunderte ausgetrunken („Glaube und Heimat“). Das Schisma, das sein Land zerreißt, ging mitten durch seine Seele, in der noch heute der Kampf Reuchlins und die furchtbaren Hammerschläge Luthers vom Jahr 1517 fühlbar nachzittern. Hier liegt ein Stück der Tragödie der Deutschen, die im Jahrhundert des Dreißigjährigen Krieges mit Blut geschrieben wurde. Berühmte deutsche Konvertiten, wie Winckelmann und gewisse Romantiker, haben das Brennen dieser Wunde gefühlt, an der die deutsche Seele blutete, einer gewissen Härte und Überlegenheit anscheinend entbehrend, die anderen robuster organisierten Völkern dazu verhalf, das Religiöse nicht zum Schicksal ihres Gesamtmententums werden zu lassen. Ein Zug von seelischer Weichheit, romantischer Verfllossenheit und Wegelosigkeit, der mit dem Element des Schwärmerisch-Schauenden in der Philosophie eng zusammenhängt, ist die psychische Grundlage dieses Schicksals der Deutschen, das sich ja auch politisch verfolgen läßt. Der Deutsche früherer Zeiten ist im tiefsten Grunde seines Wesens Phantasiemensch, Seher, Romantiker, den die Wirklichkeit immer enttäuscht. Es geht bei ihm fast stets wie bei Eichendorff, dem „die tausend Stimmen sangen und logen“. Er erwacht, er taucht auf von irgendwoher, wo er geschaut hat und selig war. Das Schimmern im Walde ist verschwunden, die Musik verhallt. Alles war Traum und Sage. „Und ihn schauerts im Herzensgrunde.“

Eine tragödienahnende Philosophie, eine Philosophie der Edda. „Muspilli kommt in düstrer Nacht“ (Heliand). Die Angst vor der Ungunst des Irdischen war in früherer Zeit das treibende Motiv zu dieser religiösen Stimmung, zu diesem philosophischen Tiefblick, zu diesem Hunger nach dem Licht der Ideale. Im Hintergrund die tobende Nordsee, eine Wolkenbank, grau und zerfetzt, das Brüllen der Asen, die ihre Burg schützen. Nichts von dem blauen Äther der

griechischen Meere, aus denen die verklarte Gottheit stieg. Wotan, der Sturmgott, ist der höchste Gott der Norddeutschen, nach Nächten und Wintern, nicht nach Tagen und Lenzen wird das Jahr gerechnet. Und zuletzt: „so inprinnant die perga“. Einzigartig ist diese Vision, dieses Weltuntergangssahnen in der deutschen Mythologie, dieser Kassandrablick in die letzten Gründe des Seins, der so düster, so unhellenisch anmutet. Die Olympier haben gesiegt. Sie sitzen an goldenen Tischen, „aus Schluchten und Gründen dampft ihnen der Odem erstickter Titanen“ (Goethe, Iphigenie). Aber die Asen siegen nicht. Sie unterliegen im Kampf gegen die Riesen, in denen sich die finstere Urgewalt der nordischen Naturmächte offenbart. Walhall vergeht und die Götter „dämmern“, diese Übermenschen, diese Lichtalben, die die seligen Mächte des Menschengestes verkörpern. Welch ein schwanker Boden ist das Sein, das, halb Erde halb Himmel, das denkende und erinnernde Wesen, den „Mannus“, gebar, wie es Tacitus uns schildert! Und wieder: die Sonne wird schwarz „aha artrucknent, mano valit, prinnit mittilagart.“ Weltbrand! Das Seiende ist unwert zu sein.

Ein Nachhall dieser uralten angstvollen Eddatöne läßt sich durch die deutsche Philosophie verfolgen, in jenem Zug der Abkehr vom Irdischen und Wissen um seine Not, der dazu führte, daß sich lebendiger Theismus in der deutschen Geistesgeschichte länger erhielt, als bei andern Völkern, in Luthers und des ganzen 16. Jahrhunderts Angst vor dem Teufel, im „Riesenkampf der Pflicht“, den uns die kantische Übermenschenethik auferlegt, um die wilden Naturtriebe zu bändigen, in jenem sehnsüchtigen Blick, den die größten Deutschen nach einem reineren Menschheitshimmel gerichtet haben, wohl auch im Pessimismus und Nihilismus des 19. Jahrhunderts, dieser wenig erfreulichen, dennoch aber originalen Leistung der Deutschen, in dem die düster-tragische Muspillimetaphysik der deutschen Urwelt nachzuklingen scheint, die die Welt als unselig und heillos empfindet. Ein Erschrecken über die Vehemenz, mit der der Sturm des Wirklichen über unsere Seele und ihr zartes Gewebe hereinbricht, scheint als Grundzug der philosophischen Gemütsverfassung vieler klassischer Deutscher zurückgeblieben zu sein, z. B. so feingebauter Naturen wie Schiller, Hölderlin, Novalis, Wackenroder, Eichendorff. Postulat, verlangende Kraft der Seele, Nichtgenügen am Grau der Welt, wie sie wirklich ist, hat diese Philosophie diktiert, die auf den meisten Blättern ihrer Geschichte ein hohes Überwirkliches baut, bald metaphysisch wie bei Leibniz und Hegel, bald

religiös wie bei den Mystikern und Romantikern, bald moralphilosophisch wie bei Kant und Fichte, bald geschichts- und kulturphilosophisch wie bei allen großen deutschen Idealisten seit Winckelmann und Herder. Das Leben und die Wunder dieser ewig hungerigen Deutschen zu schildern und nachzuschmecken, ist von eigenartigem Reiz. Sie alle haben jenen charakteristischen nachdenklichen Blick für mögliche Welten, unter denen eine, aber nicht immer die wirkliche, die beste ist, sie alle, selbst Schopenhauer, sind auf dem Weg nach dieser besten Welt, bald unstedet, bald zweifelnd oder gar verzweifelnd. Daß hierin der psychologische Einheitszug aller deutschen Philosophie zu erblicken ist, wie sie im Idealismus der Kant- und Goethezeit endgültig Gestalt gewonnen hat, kann nicht in Frage stehen und wird einem klar, wenn man das Denken anderer Völker, z. B. der Engländer überschaut, das mit ganz anderer Zähigkeit und Hingabe an der Welt des Tatsächlichen haftet. Inwieweit topographische Voraussetzungen, sowie die jahrhundertlange politische Ausschaltung der Deutschen vom Weltverkehr am Entstehen dieses Imperialismus der Idee und der Ideale in der deutschen Philosophie mitgewirkt hat, soll hier nicht untersucht werden. Die Aufstellung dieser Richtlinien dürfte genügen, um uns in der Geschichte der philosophischen Schöpfungen des deutschen Geistes in der Hauptsache zurechtzufinden.

Nach Georg Scherer weist der Gang des deutschen Geistes eine sichtbare und auffällige Periodizität auf, die in der Literatur besonders deutlich wird. Sommer und Winter wechseln, auf die Zeiten produktiver Kraft folgen solche der Dürre, Impotenz und Öde. In Perioden von 600 Jahren blüht und fruchtet nach der Theorie Scherers der deutsche Baum. So ist das Jahr 600 ungefähr die Blütezeit des altdeutschen Heldensangs, von dem nur wenige Denkmäler auf uns gekommen sind. Ums Jahr 1200 erlebt der deutsche Geist literarisch seinen zweiten Frühling im Minnesang, seinen dritten ums Jahr 1800 in der klassischen Periode. Dazwischen liegen die Jahre 900 und 1600, die die Zeit des größten Tiefstandes seiner Schöpferkraft bezeichnen.

Läßt sich nun für die Philosophie der Deutschen etwas Ähnliches nachweisen wie für ihre Literatur? Von vornherein ist anzunehmen, daß die Kurve des deutschen Geistes eine einheitliche ist und daß die Blütezeiten der Philosophie nicht in die Wellentäler der Periodizitätskurve der literarisch-künstlerischen Entwicklung eines Volkes fallen, wo der Geist ruht und neue Kräfte sammelt. Shakespeare

und Bacon lebten ungefähr zu gleicher Zeit, ebenso Descartes und Racine. Und so sind auch in Deutschland Kant und Goethe Zeitgenossen. In die Zeit der klassischen Periode der deutschen Literatur fällt auch die klassische deutsche Philosophie, und das Jahr 1800 bezeichnet sowohl in literarischer als auch in philosophischer Hinsicht den Höhepunkt der Entwicklung des deutschen Geistes. Für das Jahr 1200 trifft das nicht in gleicher Weise zu. Eine besondere deutsche Philosophie existierte damals so wenig wie eine französische oder englische, es sei denn, daß man etwa eine Ethik der mittelhochdeutschen Dichtung konstruieren wollte, was unter Zugrundelegung von Wolframs Parsival und anderen Dichtungen vielleicht möglich wäre. Indes ist diese philosophische Ethik des Minnesangs nie geschrieben worden, und auch wenn wir sie zusammenstellten, würde es nicht leicht sein, so stark und deutlich hervortretende nationaldeutsche Elemente in der internationalen christlich-ritterlichen Kultur und Sitte der damaligen Zeit, aus der das höfische Epos und der Minnesang fließt, nachzuweisen, daß man mit Betonung von einer deutschen Ethik sprechen könnte. Gewisse zartinnige, stark religiöse Züge, die der deutschen Volksseele eigen zu sein scheinen, sind im Frauenkult der deutschen Minnesänger, der dem Marienkult so nahe verwandt ist, sicherlich nachzuweisen. Das reicht aber nicht hin, um von einer Philosophie zu sprechen, deren Kriterium doch das Erkenntnisstreben ist, geschweige denn von einer spezifisch deutschen. Und metaphysische Elemente vollends finden sich im deutschen Minnesang und höfischen Epos nur einzeln und zerstreut vor, und wo sie auftreten, wie z. B. bei Wolfram von Eschenbach (christliche Weltflucht und Erlösungssehnen in der Prädestinationslehre der Gralsmystik), tragen sie noch mehr den Charakter des International-christlichen als die höfische Sitte, wie denn auch der Philosophie der damaligen Zeit, der Scholastik, völlig übernationales Gepräge anhaftet. Dies geht schon aus dem Gebrauch des damaligen Esperanto, nämlich der lateinischen Gelehrtensprache hervor, sowie aus dem Umstande, daß die Philosophie Sache der Mönche und nicht der Ritter war, deren Hand- und Lebenswerk keinen unmittelbaren Anlaß zum Philosophieren bot.

Erst wenn die Mönche aus den Klöstern, wo sie Glieder und Angehörige eines himmlischen Vaterlandes sind, herniedersteigen zum Volk, um in dessen Sprache zu predigen und also auch zu denken und zu fühlen, kann, wenn sonst die Voraussetzungen dazu gegeben sind, vom Beginn einer nationalen Philosophie im Zeitalter der

Scholastik und des Minnesangs gesprochen werden. Dies ist in Deutschland etwa ums Jahr 1300 der Fall, als die Gottesfreunde vom Oberland aufstanden und der Kölner Dominikanermönch und Lesemeister Eckart († 1327) mit seinen zahlreichen Schülern im Lande umherzog, um in der christlich-mystischen Bilder- und Dogmensprache eine ausgesprochene Philosophie zu verkündigen, die ein ziemlich vollständiges System darstellt und von Hegel und seinen Anhängern sehr hoch eingeschätzt wurde. Mit diesem System, das wir eingehend betrachten und würdigen müssen, nimmt die deutsche Philosophie, aus der Scholastik und der christlichen Weltanschauung herauswachsend, ihren Anfang. Und in der Geistesbewegung der deutschen Mystik des 13. und 14. Jahrhunderts haben wir das hochphilosophische Seitenstück zum literarischen Höhepunkt der deutschen mittelalterlichen Geisteskultur, dem Minnesang, zu erblicken. Der deutsche Volksgeist hat also in seiner zweiten Produktions- und Blütezeit, wenn man Scherers Theorie zugrunde legt, seine philosophische Leistung etwa um ein Jahrhundert später nachgeliefert, was kein Einwand gegen, sondern eher ein Beweis für die Richtigkeit dieser Theorie wäre, wenn man bedenkt, wie sehr dem Hervorbrechen eines elementaren philosophischen Denkdranges von eigenartig nationalem Gepräge einmal durch das herrschende kirchliche System, sodann auch durch die internationale Scholastik in damaliger Zeit bestimmte Schranken gezogen waren, Es ist sogar zu sagen, daß die Originalität der deutschen Mystik, gemessen an der französischen (Gerson) und flämischen (Ruysbroek, † 1381) des gleichen Zeitraums, als eine so hohe erscheint, deren Nachwirkungen, will man der Autorität Hegels und Fr. v. Baaders folgen, zugleich so weitreichend sind, daß der Verfasser dieser Geschichte der deutschen Philosophie sich für berechtigt hält, den ersten Teil seiner Darstellung mit dem Titel: „Die Deutsche Mystik“ zu schmücken. Denn in der deutschen Mystik gelangt die obengeschilderte spekulative und ethisch-religiöse Uranlage des deutschen Denkens erstmalig zum vollgültigen Ausdruck, während erst die deutsche Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts eine von der mystischen Erlebnisweise grundsätzlich verschiedene geistige Haltung in das philosophische Denken und Schaffen der Deutschen hineinträgt.

Geht man noch weiter zurück in der deutschen Geistesgeschichte, und zwar bis zu jenem ersten Höhepunkt der Schererschen Kurve vom Jahre 600, der Entstehungszeit der altdeutschen Heldensage,

so ist auf eine philosophische Systematik nicht mehr zu rechnen. Die Parallele: Dichtung und Philosophie, die wir bisher in der Hauptsache bestätigt fanden, fließt zusammen in der Mythologie, wie dies ja auch bei den Griechen der Fall ist. Es wäre sicherlich eine reizvolle Aufgabe, die spekulativen Elemente in den Göttergestalten von Walhalla herauszuschälen und eine Philosophie der Edda oder des Nibelungenliedes zu schreiben. Die althochdeutsche und altnordische Theogonie und Kosmogonie, die Fülle der Sagen, sowie vor allem die düster-visionäre Weltbrandmythe, die sich bei den Griechen nicht findet und der das Erlebnis nordischer Naturereignisse (Heide- und Waldbrände) zugrunde zu liegen scheint, böten sicherlich interessantes und originelles Material genug zu einer solchen Konstruktion. Eine solche philosophische Interpretation der germanischen Mythen und Göttergestalten würde uns aber zu weit abführen und den Rahmen dieser Darstellung sprengen. Statt dessen ist noch auf einen anderen Gesichtspunkt zu achten, wenn, wie es die Aufgabe dieses einleitenden Kapitels ist, Wesen und Gang der deutschen Philosophie ergründet werden sollen.

Als Tiefst- und Ausrühpunkte der produktiven Kraft des deutschen Volksgeistes bezeichnet Scherer für die Literatur die Jahre 900 und 1600. Dies trifft nur teilweise für die Philosophie zu. Das 9. und 10. Jahrhundert kommt hier nicht in Betracht. Aber um die Wende des 16. und 17. Jahrhunderts, als in Italien die Renaissancephilosophie in Bruno ihre Endgestalt erhielt, blüht in Deutschland der Paracelsismus sowie die Theosophie der Franck, Schwenkfeld, Weigel, Böhme, die für deutsches Denkwesen äußerst charakteristisch sind. Sicherlich können diese ins Magische und Mystische hinübergleitenden Formen von Philosophie, was Strenge des Gedankens anlangt, nicht mit der philosophischen Wucht und Systematik eines Bacon und Descartes, die kurz darauf entsteht, gleichgesetzt werden. Dennoch aber ist der deutsche Geist hier lebendig und originell, auf philosophischem Gebiet weit mehr als zu gleicher Zeit auf literarischem, eben wegen seiner nahen Angrenzung ans Theologische, um das sich im Jahrhundert des Dreißigjährigen Krieges in Deutschland alles dreht. Später, wenn das deutsche Philosophieren in den internationalen Zug des Aufklärungsdenkens einbiegt, scheint ihm diese Bodenfrische genommen. Man kann nicht sagen, daß dem Denken der deutschen Aufklärer vor Kant eine besondere Originalität zukomme, insofern sie Aufklärer sind. Eher deshalb, weil sie mit religiösen Atavismen beladene Aufklärer sind, wie z. B.

Edelmann, Raimarus, Kant u. a., was eine interessante und kritische Sonderlage für die deutsche Philosophie ergibt. Sehr deutlich ist diese Mischung an Leibniz sichtbar, einem deutschen Denker von überragender Größe, der aber französisch und lateinisch schreibt und eigentlich erst in seiner Wirkung durch Christian Wolff aus einem Europäer zu einem Deutschen gemacht wird. Er ist Aufklärer und Theolog zugleich. Auch Lessing verkörpert deutlich diesen deutschen Typus des theologischen Aufklärers. Im ganzen ist zu sagen, daß sich Deutschland auch philosophisch im 17. und 18. Jahrhundert im Zustande der Überfremdungsgefahr befunden hat, die nach dem Dreißigjährigen Kriege sich auf allen Gebieten geistigen Lebens, namentlich in Sprache und Sitte, in Deutschland bemerkbar machte. Die dadurch hervorgerufene Kulturlücke in der deutschen Geistesgeschichte, die erst unter Klopstock und Lessing zu Ende geht, erscheint indes auf philosophischem Gebiet weniger stark fühlbar. Bereits ums Jahr 1700, unter Leibniz und Wolff, hat der deutsche Geist philosophisch kräftig geantwortet und Proben einer neu erwachenden Schaffenskraft abgelegt.

Die zuletzt berührte Frage ist von prinzipieller Bedeutsamkeit. Mehr als einmal in dem abgelaufenen Jahrtausend hat der deutsche Geist unter fremdem Kultureinfluß gestanden. Philosophisch waren seine Reaktionsweisen sehr verschieden. Als die Scholastik, eine Geistesschöpfung der romanischen Länder mit Einschluß des spanisch-arabischen Kulturkreises, im 11., 12. und 13. Jahrhundert ganz Europa einheitlich überflutete, erwiderte das deutsche Denken mit der eigenwilligen Form der spekulativen Kölner Mystik, die die Kirche als ketzerisch empfand, sowie mit der skeptischen Kritik des Cusaners am Rationalismus der Scholastik. Beide Äußerungen beweisen einen selbständigen deutschen Denkwillen von schon sehr ausgeprägter Art.

Die zweite Kulturwelle, die von außerhalb kam, war der Humanismus des Renaissancezeitalters, der das Studium des Plato, des Neuplatonismus und der Kabbala und später des Aristoteles nach Deutschland trug. Die Reaktion hiergegen ist negativ im Skeptizismus des Agrippa (1530), positiv in der Naturphilosophie des Paracelsus und seiner zahllosen Nachfolger sichtbar, falls man nicht auch in der kirchlichen Reformation und im Protestantismus und Pietismus Luthers und seiner Geistesverwandten sowie in der Theosophie des 16. Jahrhunderts den zugleich religiös wie philosophisch schöpferischen Protest des deutschen Geistes gegen die üppigen Ver-

weltlichungstendenzen der im heiteren Süden entsprungenen Renaissancekultur erblicken will.

Die dritte internationale Kulturbewegung ist die Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts. Sie trifft den deutschen Geit im Zustande der Vorbereitung seiner geschichtlich größten Leistungen und bewirkt, von England und Frankreich zugleich hereinbrechend, sowohl eine Beschleunigung der endgültigen Standpunktnahme wie auch eine Verhärtung des Widerspruchs der deutschen Philosophie gegen die ihr nicht adäquaten Tendenzen der außerdeutschen Aufklärung. So entsteht der deutsche Idealismus und in seinem Gefolge die deutsche Romantik als die klassische Philosophie der Deutschen, die sich durch diese Schöpfung von ausländischen Einflüssen für lange Zeit frei macht.

Der Positivismus endlich der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts, der wiederum wie die Aufklärung den Charakter einer intereuropäischen Geisteswelle trägt, erlangt in Deutschland durch die Erneuerung der kantischen Philosophie, mit der er eng zusammenhängt, eine besondere Note, so daß man wiederum von einem spezifisch deutschen Positivismus sprechen kann. So haben nacheinander Scholastik, Humanismus, Aufklärung und Positivismus vom Ausland her an der Entstehung der deutschen Philosophie mitgewirkt, indem sie charakteristische Abwehrmaßnahmen des deutschen Geistes zur Folge hatten.

Dieser Prozeß der allmählichen Gestaltgewinnung der deutschen Philosophie im wechselreichen Spiel der geschichtlichen Mächte und Einflüsse konnte und sollte hier nur einleitend skizziert werden. Er ergibt sechs deutlich voneinander unterscheidbare Entwicklungsphasen der deutschen Philosophie: deutsche Mystik, deutsche Theosophie, deutsche Aufklärung, deutscher Idealismus, deutsche Romantik, deutscher Positivismus. Nach dem hiermit gefaßten Plan gilt es nunmehr, die Geschichte aufzurollen, jener Züge eingedenk, die wir als wesentlich für alles deutsche Philosophieren erkannt haben.