

Digitales Brandenburg

hosted by Universitätsbibliothek Potsdam

Kant

Der europäische Gedanke im vorkantischen Denken

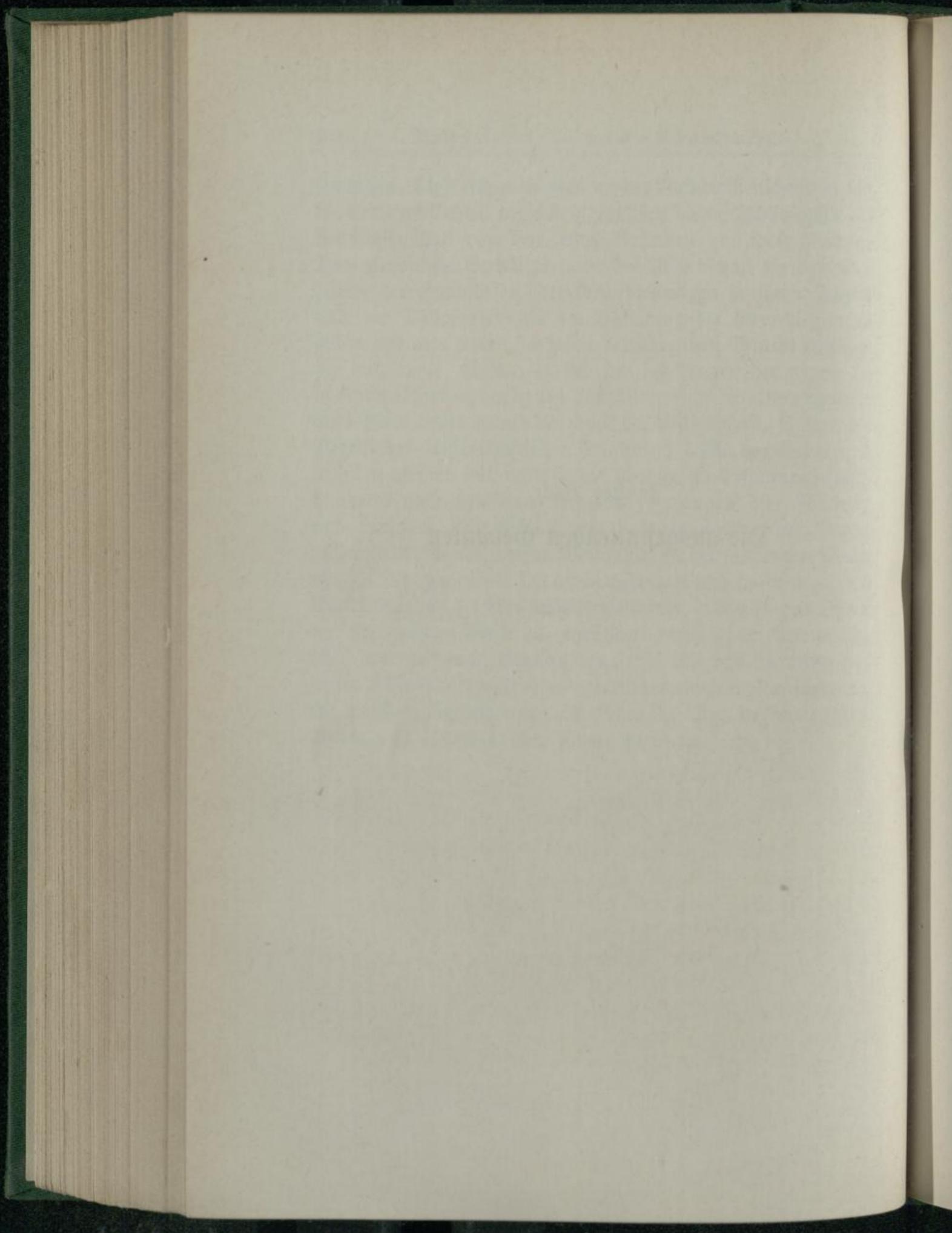
Kühnemann, Eugen

München, 1923

Zweites Buch. Die ausgestaltenden Gedanken.

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-8104

Zweites Buch
Die ausgestaltenden Gedanken



Sechstes Kapitel
Moderne Metaphysik
Spinoza

Die großen Werke des Menschengenies schaffen jedes für sich auch einen Anblick der Geschichte. Wenn das, was man die Allgemeine Geschichte der Philosophie nennt, von den Tagen Galileis bis zu Kant eine Fülle von Persönlichkeiten, Taten und Richtungen aufzuführen hat und darunter so manche Erscheinungen von bahnbrechender Bedeutung, so genügt es für eine Betrachtung, die an der Neuschöpfung der Philosophie durch Kant das philosophische Denken selber lehren will, wenn sie nur die großen Grundgestalten wieder aneignet, in denen der Gedanke der Philosophie als in seinen notwendigen Offenbarungsweisen sich dem Geist der neuen Jahrhunderte darstellt. Herkömmlicherweise führt man den Descartes als den Vater der neuen Philosophie auf. Aber in diesem Zusammenhang erscheint er doch nur als eine Vorschule. Der wahre Wettstreit im Philosophieren war im Verhältnis zu den Griechen für die neue Menschheit erst eröffnet, als sie mit ihren Mitteln das Werk des Aristoteles wieder aufnahm und aus dem Geiste der neuen Wissenschaft Einheit und Allheit oder Ganzheit der Erkenntnis in einem neuen System der Metaphysik suchte. In diesem Sinne bedeutet Spinozas Ethik den neuen Wegstein auf der Bahn des erkennenden Geistes.

Kant selber hat erklärt, daß, wenn man nicht auf den Boden des Kritizismus trete, der Spinozismus allein übrig bleibe. Dies bedeutet ein Zeugnis von weltgeschichtlicher Bedeutung, von dem nur das Eine zu verwundern ist, daß man es so wenig beachtet und eigentlich nie versucht hat, es in seinem schweren Sinn zu durchdringen. Was Spinoza unternimmt, ist nicht mehr und nicht weniger als dies: in der Notwendigkeit und Gewißheit der mathematischen Erkenntnis, durch die

man das neue Wissen von der Natur gefunden hat, will er das Wissen von der Welt vollenden. Er will also den neuen Erkenntnisgedanken in seiner größten Vollständigkeit und Verallgemeinerung durchführen. Es kann kein Zweifel sein, daß er damit die höchste Aufgabe der Wissenschaft im Sinne der neuen Richtung angreift, die sie seit dem Werk des Kopernikus eingeschlagen hat. Er gibt den Menschen geradezu die Lehre von der Notwendigkeit der Metaphysik oder zum mindesten von der Unablehnbarkeit der Aufgabe, deren Lösung in der Metaphysik versucht wird. Denn sicherlich werden auch die größten Teilergebnisse den erkennenden Geist niemals befriedigen. Gesezt, wir besäßen einmal die neue Naturwissenschaft als die Mathematik vom körperlichen Geschehen, so bliebe die geistige Welt zurück, die Seele, ihr Schicksal, ihr Gott — es bliebe das höhere, das letzte Ziel in der Einheit der Erkenntnis. Diese Aufgabe ist es, die die Metaphysik vertritt. Sie liegt in jedem Teilstück der Erkenntnis eingeschlossen, sofern es eben ein Teil ist und als solcher auf ein Ganzes weist. Der philosophische Geist ist der Geist, der jede Teilerkenntnis in ihrer Beziehung auf das Ganze sieht und erst im Ganzen seinen Frieden findet. Metaphysik bedeutet die Einheit in der Ganzheit der Erkenntnis. Sie bekundet jenes letzte Wissen, das erst das wahre Wissen ist: daß im Erkennen erst die Ganzheit die Einheit und die einzig wahre Einheit die Ganzheit ist.

In diesem höchsten Sinne bedeutet Spinoza unter den Bedingungen der neuen Wissenschaft die volle Einsicht in die Aufgabe der Metaphysik. Es ist der Weg zur Vollendung des Wissens, den er geht, und er weiß es. Nichts anderes als dies sagt sein großes Wort: er behaupte nicht, die ganze Philosophie erfunden (d. h. in allen Teilen schöpferisch durchgeführt) zu haben, aber daß er die wahre erkenne, das wisse er. Er weiß es, der Weg, den er führt, ist der Weg der Wahrheit. Denn es ist der Weg der neuen Wissenschaft. Es ist der Gedanke der neuen Wissenschaft durchgeführt zum Gedanken der

Erkenntnis des Alls. Aber dies ist nicht das Ganze und nicht einmal das letzte Bezeichnende seiner Leistung. Dies vielmehr liegt in einem ganz persönlichen Zuge. Er trägt nicht nur die neue Wahrheit von der Welt vor, indem er die neue Weltwissenschaft in der Gestalt der neuen Naturwissenschaft vollendet. Sondern er erweist auch die neue Wahrheit als die Freiheit und die Erlösung des Menschen. Er lehrt das wahre Erkennen als die Kraft der wahrhaftigen Sittlichkeit. Die Freiheit des Geistes ist auch die Freiheit des Lebens. Das neue Erkennen ist eine lebensschaffende Gewalt. Es schafft ein Leben, das, in sich ruhend, in unerschütterlicher Vernünftigkeit, eins ist mit Gott und darin die Seligkeit besitzt.

Hier bedeutet Spinoza einen großen Wegabschnitt in der Weltgeschichte der Seele. Die Namen Kopernikus, Kepler, Galilei besagen schwerste Kämpfe, fortgesetzten Streit mit der Kirche als der Hüterin der überlieferten Religion. Die Angst der Menschen begleitet den ganzen Weg der neuen Naturwissenschaft. Bedeutet diese Lehre von der Natur in ihrer unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit nicht die schwerste Erschütterung des Glaubens an den persönlichen Gott und seine Wunder, ja an seine Weltregierung und Vorsehung? Der Streit zwischen Vernunft und Glauben ist so alt beinahe wie die Geschichte der Wissenschaft. In einer Welt aber, deren Lebensgedanke ein kirchlich-religiöses System ist, gewinnt er eine ungeahnte Festigkeit. Auch der Staat hütet die kirchlich-religiösen Gründe des Sittlichkeitsgedankens, auf dem er selber ruht. Spinoza selbst weiß in seinem Leben ein dunkles Lied von kirchlich-religiöser Verfolgung. Da löst sich nun für ihn aus den Tiefen dieses neuen Erkennens der erstaunliche Gedanke — ein in der jüdisch-christlichen Welt unerhörter Gedanke — von einer Sittlichkeit, die nicht auf kirchlich-religiösen Gründen ruht und nicht staatliche Säkularisierung ist, einer Sittlichkeit ohne religiöse und ohne politische Begründung — einer Sittlichkeit, die sich selber aus ihren eigenen Gründen trägt, und ihre Gründe sind die der Wahrheit selbst.

Der Gedanke einer rein weltlichen Sittlichkeit tritt hervor. Die weltliche Sittlichkeit des Erkennenden betritt den Plan. Die Wahrheit der neuen Wissenschaft hebt also die Religion nicht auf. Sie bedeutet in sich selbst eine neue Religion, eine neue Einheit mit Gott. Die neue Wahrheit spricht sich als eine neue Gottseligkeit aus. Wie jene in sich selbst gewiß und ewig ist, so ist es auch diese. Das neue Wissen, das sich hier zum Wissen um die Welt erweitert, bedeutet auch eine neue Freude zum Leben. Die Philosophie aber erfüllt damit in Spinoza aufs neue ihren höchsten Beruf: auf dem Grunde des letzten Wissens die Kunst des rechten Lebens zu lehren. Sie bringt aus dem Selbstbewußtsein der neuen Wissenschaft ein neues Bewußtsein vom Leben hervor. Hier ist erst die wahre letzte Klarheit über die neue Stellung des erkennenden Geistes zur Welt. Die neue Wahrheit hat einen lebendigen Menschen in seinem ganzen Wesen ergriffen. Sie hat ihn aus allen geschichtlichen Abhängigkeiten religiöser und politischer Überlieferung herausgelöst und ihm die Freiheit gegeben, die sie in sich trägt. Er verkündet diese Freiheit als ihre Seligkeit denen, die aufrichtig nur der Wahrheit leben wollen. Es ist das Evangelium eines neuen Weltalters, das in ihm arbeitet. Der Geist einer neuen Welt spricht sich in ihm aus. Spinozas Ethik ist der seiner Wahrheit gewisse und in dieser seiner Wahrheit selige neue Geist.

So greift Spinoza mit fester Hand nach der höchsten Aufgabe, die der neuen Zeit in ihrer Wissenschaft gestellt ist: das Ganze der mit dem neuen Erkenntnisbegriff geforderten Weltanschauung zu gestalten und mehr als das, es zu leben. Wie die neue Wissenschaft, statt Traum und Einbildung, den Tag der lichten Erkenntnis im ewigen Naturgesetz findet, so sucht diese Weltanschauung den Durchbruch in die Ewigkeit und die Überwindung aller zeitgebundenen Überlieferungen. Ihre Seligkeit soll wie ihre Wahrheit die Ewigkeit selber sein. Sie meint dies alles in ihrer Metaphysik vom wahren ewigen gött-

lichen Sein zu finden. Um so große Dinge handelt es sich bei dieser Metaphysik. So sehr begreift und erfüllt sie eine weltgeschichtliche Sendung. So wichtig ist die Entscheidung über die Möglichkeit des Weges, den Spinoza gebahnt hat. Nur zwei Wege nach der Überzeugung Kants kann es geben: den spinozistischen oder den kantischen, den metaphysischen oder den kritischen Weg. Wir begreifen es in diesem Zusammenhang, und es ist ein Ergebnis von hoher Bedeutung: die ganze Frage von der Möglichkeit zur Gestaltung einer einheitlichen Weltanschauung hängt in diesem Gegensatz: Spinoza oder Kant?

1. Der politisch-theologische Traktat

Um Spinozas Gedanken in ihrer Eigenart zu erfassen, müssen wir begreifen, daß sie nicht aus bloßem unbetheiligtem Denken bei einer rein wissenschaftlichen Aufgabe sich ergeben. Sie gehen aus dem Leben hervor. Ein persönliches Geschick bringt ihn in Berührung mit der weltgeschichtlichen Frage, zu der der Fortschritt des Erkennens in seiner Zeit drängte. Von kleinen Nebenleistungen abgesehen ist er nur ein einziges Mal, im Jahre 1670, mit seinem politisch-theologischen Traktat als Schriftsteller öffentlich hervorgetreten. Das Werk, obwohl schwer gerüstet in seiner Begründung und Durchführung, ist in seinem Wesen eine Flugschrift — vielleicht die größte, die geschrieben worden —, die Flugschrift für die Freiheit des wissenschaftlichen Erkennens gegen die Ansprüche von Kirche und Staat. Sie kämpft für die Grundbedingung des neuen Weltalters, für die Freiheit des Gedankens. Spinoza, der Abkömmling spanischer Juden, die vor grausamen Verfolgungen ihres Glaubens in Holland eine Zuflucht gefunden hatten, ist selber um seiner philosophischen Überzeugungen willen aus der jüdischen Synagoge ausgestoßen, von seinen Glaubensgenossen verflucht und den staatlichen Gewalten angezeigt worden. Er hat es, um der Wahrheit willen, an sich selbst erfahren müssen, wie der Haß

der Kirche das freie Streben nach Erkenntnis verfolgt und bei diesen Verfolgungen nach dem Staat als dem Helfer ruft. Das aber ist das Vorrecht des Genius, daß er im eigenen Geschick die Schicksalsfrage der Menschheit erkenne und sich das Recht des Lebens erkämpfe, indem er der Menschheit die Bedingungen eines wahrhaften Lebens erwirkt. Spinoza erörtert aus den letzten Gründen die Frage, wie staatliche Sicherheit, wahrhafte Religiosität und philosophisches Erkennen sich zueinander verhalten. Ist es wahr, daß die ungebundene Freiheit des Denkens die Religion und den staatlichen Frieden bedrohe? Er erweist in unwiderleglicher Weise das Gegenteil. Diese Freiheit darf nicht nur ohne Gefahr für die Frömmigkeit und den Frieden des Staats gestattet werden. Sondern sie kann nur mit dem Frieden des Staats und der Frömmigkeit aufgehoben werden. Es ist der schönste Dank des Verfolgten an den holländischen Staat, dessen weltgeschichtlicher Gedanke kein anderer war als dieser: der religiösen und wissenschaftlichen Freiheit, der Freiheit des Glaubens und des Gedankens eine Zuflucht zu sein. Spinoza ist der Wortführer der höchsten holländischen Vaterlandsliebe geworden. Er begriff damit sein neues Vaterland als den geistigen Führer der Weltzukunft. Denn es galt den Gedanken der neuen Zeit im Gegensatz zum Mittelalter, die Freiheit der Wissenschaft und Erkenntnis gegen jeden Anspruch der Leitung und Bevormundung durch Religion und Staat. Im höchsten Sinne wird hier um eine neue Welt der Duldung gerungen. So erkämpft Spinoza mit der Bedingung des eigenen Lebens zugleich die Grundbedingung der kommenden menschlichen Gesellschaft.

Sein Denken aber wird in dem gleichen höchsten Sinne ein Kampf um das Leben. Das neue freie Leben in der Wahrheit wird in sich gegründet und in seinem Verhältnis zu Religion und Staat bestimmt. Diese Fragen sind es, die den Hintergrund zum philosophischen Werk des Spinoza bilden. Auch in diesen Beziehungen zu den großen Lebensmächten

weiß er sich als den, der das Wort der weltgeschichtlichen Stunde ausspricht. Der große Strom im weltgeschichtlichen Werden einer neuen Menschheit trägt die Arbeit seiner Gedanken. Dies ist denn auch der Hintergrund seines persönlichen Lebens. Der Denker, der in tiefster Stille, in Verborgenheit und manchmal in Verlassenheit an seinem ehernen Buche schuf, war in Wahrheit das tiefste Leben der Weltzeit selber. Die Ängste, die den lauten Tag erfüllten, widerlegte er durch die Tat. Streit und Verfolgung um Kezerei und rechten Glauben durchtoben die Gasse. Er aber hat überwunden. Furcht und Mißtraun wispern um den Frevler, der sich von jeder kirchlichen Gemeinschaft trennte. Aber hinter ihm liegen alle diese Wirrungen. Er versteht sie nicht mehr. Er hat in seiner Freiheit des Gedankens Gott geschaut. Er ist die neue Frömmigkeit des Gelöbten. Hinter den ruhigen Gedankenreihen seiner Bücher steht gelebte Erfahrung. Man muß diesen Problemkreis kennen, um seine Gedanken in ihrem rechten Zusammenhang zu sehen. Die Fragen, von denen er kommt, sind nicht die der Natur, sondern die Fragen von Staat, Religion und Philosophie. Ihn bekümmert nicht zuerst, wie sich die Sterne bewegen, sondern wie die Seele zu Gott kommt. Seine Philosophie ist nicht wie die seiner meisten Nebenmänner zuerst Naturphilosophie. Sie ist Kulturphilosophie. Er steht in seiner Zeit fast allein mit seinem innerlich und wesentlich kulturphilosophischen Gedanken.

Die große Auseinandersetzung des philosophischen Gedankens und seiner Freiheit mit den Ansprüchen der Religion und des Staates vollzieht Spinoza nicht, indem er sich begnügt, die Freiheit des Gedankens als eine Forderung auszusprechen. Vielmehr schafft er hier ein neues Stück Wissenschaft. Wesen und Recht der Religion werden in gründlichen Begriffsbestimmungen genau so festgesetzt wie Wesen und Recht des Staates. Das Ganze ist, so gut wie eine wissenschaftliche Tat, so gut auch eine neue Rechtssetzung. Die Rechtsgebiete der Religion,

des Staats und der Philosophie sondern sich in voller Klarheit voneinander. Darin liegt die Eigentümlichkeit des spinozistischen Denkens: er schafft in seinem Denken ein neues Leben und gründet dies in seinem Rechte. Er gibt dem Geiste seine Freiheit, indem er ihn in den Gebieten seiner Betätigung in Staat und Religion nach seinen Rechten klar bestimmt. Er wird der große Lehrer des modernen objektiven Geistes. Wer ihn in seiner schöpferischen Wissenschaftlichkeit beobachten will, muß es hier tun. Hier, nicht auf dem Felde der Mathematik oder Naturerkenntnis, ergibt sich die Wissenschaft, die er hervorbringt.

Um also Religion, Staat und Philosophie gegeneinander abzusehen und dadurch zugleich in ihrer Einheit zu begreifen, fragen wir in strenger Wissenschaftlichkeit: was ist die Religion? was sind ihre Quellen, ihr Gebiet in der Seele, ihre Beweismittel? was ist der Staat und was bedeutet sein Recht? und wie verhält sich dies alles zur Freiheit der Vernunft und des Gedankens? Religion beruht auf Offenbarung, d. h. auf Prophetie. Die erste Aufgabe wäre die Ergründung des Prophetentums. Der Prophet wird der Bote Gottes nicht durch hervorragende Gaben des Verstandes und der Erkenntnis, sondern durch eine lebhafte Einbildungskraft, die Gesichte schaut und durch Zeichen bewährt, aber vom falschen Prophetentum nur unterschieden werden kann durch das Herz, das dahinter lebt und einzig auf das Gute und Rechte bezogen ist. Die Seelenkunde der Propheten würde an dieser Stelle unser Anliegen. Wir finden die Offenbarungen verschieden nach der Begabung und Persönlichkeitsgestalt und selbst nach den Vorurteilen der Propheten. Aber durchweg liegt am Tage, daß ihr Beruf nicht war, philosophische Erkenntnisse zu verkünden. Das Gebiet der Religion ist nicht das Wissen, sondern der Glaube. Der Glaube besteht aus dem Inbegriff von Gedanken, die gesetzt den Gehorsam und die rechte Ergebenheit unter Gottes Gebot hervorbringen. Dies Gebot will, daß wir Gott lieben und unseren

Nächsten wie uns selbst. Der höchste Gedanke der Religion ist auch der höchste der Philosophie. Die Philosophie weiß, daß alle rechte Erkenntnis von der Erkenntnis Gottes abhängt. Sie erkennt das Gesetz Gottes als dem menschlichen Herzen eingeschrieben und gleichsam angeboren und weiß es als die letzte Wahrheit und des Lebens Ziel und höchstes Glück, Gott zu erkennen und zu lieben. Gedanken und Lehren mögen danach mit Recht Gottes Wort heißen, soweit sie diese ewige Wahrheit greifen und verkünden. Die ewige Wahrheit aber ist die große Notwendigkeit und unverbrüchliche Ordnung der Natur. Religion also und Philosophie haben jede ihr eigenes Gebiet, jene den Glauben, diese das Wissen. Der Glaube besteht im Gehorsam, das Wissen im Erkennen. Sie streiten nicht miteinander und können nicht miteinander streiten, da es derselbe Gott ist, durch den sie beide sind und leben.

Die Religion will aus ihrer Quelle, der Bibel, erkannt sein. Man soll die Bibel allein aus sich erklären. Eine aufrichtige Geschichte der Bibel wäre das erste Ziel. Spinoza greift sie an und erweist die Bücher Moses, Josua, Richter, Samuel, Könige, Ruth als nicht von diesen, sondern von Ezra zur Zeit des zweiten Tempels geschrieben und unvollendet hinterlassen. Er besitzt demnach die bahnbrechende Erkenntnis in der Kritik des Alten Testaments: erst die Propheten, dann das Gesetz. Er erweist mit scharfer staatsmännischer und geschichtlicher Einsicht die jüdischen Zeremonien als Ausdrucksformen des jüdischen theokratischen Staates, welche mit der Zerstörung des jüdischen Staates und der Zerstreuung der Juden Sinn und Berechtigung verloren haben. Er erweist endlich, wie spät der erste Kanon entstanden, der demnach die Schöpfung gesetzestundiger Männer ist. Sie entscheiden nach ihrem Urteil, welche Schriften es verdienten, als heilige Schriften verehrt zu werden. Dies gibt den Kundigen unserer Tage das gleiche Recht auf ihr eigenes Urteil. Auch sie haben den Wert der Schriften abzuschätzen. Der Maßstab liegt in dem

Begriff vom Worte Gottes. Wort Gottes sind diejenigen Worte, die gesetzt den Gehorsam gegen Gott, den Geist der Liebe in uns schaffen. Was die Liebe zu Gott und dem Nächsten schafft, ist göttlichen Wesens, göttlicher Kraft. Hier überall waltet der Hauptgedanke, daß Philosophie und Religion in ihren höchsten Begriffen einig sind und nur in der Art der Begründung auseinandergehen. Spinoza erkennt den Wert und die Notwendigkeit der Offenbarung durchaus an. Aus dem Grunde, den er für ihre Notwendigkeit gibt, spricht freilich der verborgene Stolz des Denkers. Die Vernunft, sich allein überlassen, würde nicht die Wichtigkeit des Gehorsams begriffen haben. Er will sagen, daß die Vernunft in sich selbst eine Botschaft der Freiheit sei. Man dürfte also in Spinozas Sinne sagen: die Religion ist der Weg durch den Gehorsam zur Freiheit. Der Freie tut das Gute aus Vernunft allein und nicht aus Furcht vor Strafe oder in Hoffnung auf Lohn. Die Vernunft vermag in Wundern und Geschichten, die als die Beweismittel der Religion gelten, keine Stützen für die ewigen Wahrheiten des Glaubens zu sehen. Wenn die Bibel durch Geschichten vom Wirken Gottes den Glauben wecken oder erhalten will, so setzt das den Glauben an Gott bereits voraus. Die ewige Wahrheit des Gottesgedankens ist nicht auf geschichtliche Tatsächlichkeiten zu gründen, sondern kommt höchstens an ihnen zur Erscheinung. Wie Lessing als ein getreuer Spinozist dies ausdrücken wird: zufällige Geschichtswahrheiten können nicht der Grund von ewigen Vernunftwahrheiten sein. Wunder aber in der Natur könnten uns eher zu Atheisten machen. Bedeuten sie, daß die ewige Ordnung und Notwendigkeit der Natur aufgehoben sei, so hieße das, von Gott, den wir als ewigen Ratschluß denken müssen, sagen, daß er mit sich selber streite. Der Wunderglaube wurzelt in dem Grundirrtum des Menschen, der sich selbst als den letzten Zweck der Natur annimmt. Geschichten und Wunder sind nicht Beweismittel, sondern nur Lehrmittel nach dem Verständnis des Volkes.

Hier überall tritt die große Spannung zwischen geschichtlicher Religion und Philosophie hervor, die doch in einer höheren Einheit sich auflöst. Die höhere Einheit liegt nicht darin, daß die Religion als eine unvollkommene Vorstufe in Philosophie als der Vollendung aufgehe. Vielmehr gibt es eine höchste Gestalt der Frömmigkeit, in der das Erkennen und die Gottesgewißheit zur Einheit miteinander gebracht sind. Spinoza tut das Entscheidende, was geschehen muß, damit diese Einheit möglich werde. Er hebt den Unbegriff der Erleuchtung, der Inspiration auf. Es ist ein Wagnis anzunehmen, daß es einer übernatürlichen Art der Erkenntnis für die religiösen Wahrheiten bedürfe. Man soll deuten allein nach natürlicher allen gemeinsamer Einsicht, nicht nach übernatürlichem Licht noch im Sinne einer äußeren Autorität. Es gibt zum Begreifen nur das natürliche Licht der Vernunft. Auch die religiösen Wahrheiten stehen unter ihrem Maßstab.

Es wäre gewiß falsch zu sagen, daß Spinoza das geschichtliche Verstehen in das Gebiet der Religion einführt. Aber es ist ebenso gewiß, daß er ihm den Weg bahnt und es entscheidend vorbereitet. Er bearbeitet in rein logischer Kritik die Grundbegriffe des geschichtlichen Verstehens. Die Überwindung aller seiner Schwierigkeiten läge in dem erlösenden Gedanken von der Entwicklung der religiösen Wahrheit aus unvollkommenen Vorbildungen bis zu ihrer letzten Läuterung. Die Entwicklung geschieht durch die religiösen Genien der Propheten, in denen der Gottesgedanke in immer höherer Reinheit in unmittelbaren Erlebnissen sich „offenbart“. Die hohe, ja vollkommene Freiheit des Spinoza in diesem Gebiete darf nicht als Rationalismus bezeichnet werden, wenn man unter Rationalismus im Gebiet der Theologie die Anmaßung des Verstandes versteht, nach seinen Begriffen von Natur und wissenschaftlicher Einsicht die religiösen Überlieferungen zurechtzuliegen und zurechtzubiegen. Spinoza erklärt ausdrücklich: man soll die Bibel weder deuten nach Vernunftbegriffen (sondern

allein aus sich selbst und ihren geschichtlichen Zusammenhängen), noch die Bibellehren für Vernunft halten. Der Schöpfungsbericht ist nicht geschrieben, um uns in übernatürlicher Offenbarung eine göttliche Wahrheit über die Entstehung der Welt zu lehren. Spinoza erkämpft die Geltung der Religion bei voller Freiheit der Wissenschaft. Die Aufgabe der Religion liegt nicht im philosophischen Erkennen. Für die Gegenstände der Wissenschaft gibt es keine anderen Augen als die begrifflichen Begründungen, die Demonstrationen. Er gibt aber auch der Religion die volle Unabhängigkeit vom Wandel und Streit der Theorien. Religion besteht in dem zu Gott bewegten Herzen — in dem Glauben, den er mit dem Gehorsam gleichsetzt und der in Taten der Liebe spricht.

Die Folgerung, für die dies alles geschrieben wird, ergibt sich auf das leichteste, — die Folgerung nämlich, daß nur mit der wahren Frömmigkeit die Freiheit des Denkens aufgehoben werde. Denn der Streit der Dogmen, der zu Haß und Verfolgung führt, beweist ja die Abwesenheit der Liebe, in der der Glaube, die Frömmigkeit, die Gottesgegenwart in unserem Herzen besteht. Dinge, über die Streit sein kann, gehören nicht zum Glauben, sondern die allein, die unmittelbar den Gehorsam und die Liebe setzen. Es ist kein Platz für Dogmengezänk in der Kirche. Haß und Streit um der Meinungen willen ist Abwesenheit wahrhafter Religion. Wer bei richtigen Meinungen lieblos wäre, ist gottlos, hat falschen Glauben. Wer bei falschen Meinungen ein Täter der Liebe und damit des Gotteswortes ist, ist fromm, hat wahren Glauben. Der wahre Antichrist ist, wer um der Dogmen willen gerechte Christen verfolgt.

Es ist eine große Tat, wie Spinoza Erkenntnis und Religion zur Einheit bringt, indem er doch einer jeden ihr Gebiet und ihre volle Unabhängigkeit voneinander wahrt. Diese hohe und volle Freiheit, nicht vom Religiösen, sondern im Religiösen, die den Beginn und Entwurf ganzer neuer Wissenschaften bedeutet, tritt bezeichnenderweise bei dem Manne hervor, der

mit dem modernen Erkenntnisbegriff völlig ernst gemacht und ihn zum Weltbegriff entschlossen erweitert hat. Freilich setzt seine neue Weisheit das höchste Gut in die Erkenntnis und Liebe Gottes, das wahre Glück allein in Tugend und Geistesruhe, den höchsten Lohn darin, Gottes Gesetz zu tun und zu leben, die höchste Strafe darin, des Gesetzes beraubt, in der Knechtschaft des Fleisches und der Leidenschaften fließenden und unbeständigen Sinnes zu sein, die wahre Weisheit darin, nicht zu verlangen, daß die Natur uns, sondern daß wir der Natur gehorchen. Nichts außer dem Geiste ist an sich, sondern alles nur in Beziehung auf ihn heilig, profan oder unrein. So ist auch die Schrift so lange heilig und ihre Mahnungen so lange göttlich, so lange sie den Geist zur Hingabe an Gott bewegen. Gott ist der Urheber der Schrift, soweit und sofern sie die wahre Religion enthält. Spinoza hat grundsätzlich und ein für allemal den Standpunkt errungen, auf dem der Streit zwischen Religion und Wissenschaft aufhört, indem jede ihr Recht erhält und jede im Gebiete ihres Rechtes bleibt. Es stimmt nachdenklich, daß der Streit noch immer weiterdauert und noch immer diejenigen im Ansehen einer besonderen Geistesfreiheit strahlen, die im Feld des Theologischen vertreten, was längst Selbstverständlichkeit sein müßte. Sie scheinen Führer, da sie doch Nachzügler sind. Es ist ein Beweis für die Verwahrlosung in der religiösen Erziehung der neueren Menschheit.

In kürzeren Zügen und wenigstens in den Ansätzen mit einem Gedankengange, der wohl weniger Selbständigkeit besitzt, erkämpft Spinoza die Gedankenfreiheit vom Staate. Der Staat ist die Gemeinschaft der Menschen, die übereingekommen sind, auf das Ganze ihrer gesellschaftlichen Verbindung das ursprüngliche Recht zu übertragen, welches sie von Natur besitzen, und welches so weit geht wie ihre Macht. Der Staat also bedeutet das Recht der Gesamtheit, welches seine Grenze

allein findet an der Macht, die demnach das Wesen des Staates bildet. Er ist im Rechte, soweit seine Macht reicht. Er besitzt also gegenüber seinen Bürgern und Gliedern die Gewalt des Zwanges. Er gibt ihnen das Gesetz des Handelns und setzt es durch. Wenn alle Menschen vernünftig wären und aus eigenem Antrieb nur das Gute täten und in der Eintracht der Güte lebten, so wäre kein Staat nötig. Da sie aber durch die Begierden getrieben werden, so gibt es keine Herrschaft der Gesetze ohne Gewalt. Das stillschweigende Einverständnis der Bürger aber geht dahin, daß sie auf ihr eigenes Recht zugunsten der Gesamtheit verzichten, um durch die Herrschaft und Macht der Gesetze im Ganzen ihres Lebens gewiß zu werden und zu sicherer Betätigung ihrer Kräfte zu kommen. Der Zweck des Staates liegt nicht in der Herrschaft durch Furcht, sondern darin, die Menschen von Furcht zu befreien und ihnen die Sicherheit des Lebens zu geben. Er soll sie nicht zu Automaten machen, sondern ihnen den sicheren Gebrauch des Leibes und der Seele, das Leben in der Vernunft und die Befreiung von den Leidenschaften gewähren. Der Zweck des Staates also ist in Wahrheit die Freiheit.

Am freisten ist der Staat, dessen Gesetze auf gesunde Vernunft gegründet sind, weil jeder in ihm aus Vernunft leben, d. h. frei sein kann. Der Staat überspannt seine Gewalt, wenn er zu beherrschen sucht, was sich nicht vorschreiben und beherrschen läßt. Er ist um so stärker, je weniger er durch Furcht zwingt, je mehr er die Geister in ihrer Freiheit für sich hat. Der Mensch kann sein Recht nicht so auf den Staat übertragen, daß er aufhört, ein Mensch zu sein. Übertragen kann niemand auf einen andern Vernunft und eigenes Urteil. Darum gilt die Herrschaft für gewaltsam, die den Untertanen vorschreiben will, was sie für wahr halten, und durch welche Meinungen sie zur Frömmigkeit gegen Gott bewegt werden sollen. Aufrehrerisch sind die Meinungen erst, sofern sie den ursprünglichen Vertrag aufheben, auf dem der Staat beruht. Macht

und Zwangsgewalt des Staates soll sich daher nur auf die Handlungen erstrecken, nicht auf die Gedanken. Jede Handlung, die auf die Aufhebung der rechtlichen Staatsgewalt gerichtet ist, unterliegt seiner Ahndung. Wer alles durch Gesetze bestimmen will, regt die Laster mehr auf, als daß er sie verbessert. Was nicht verhindert werden kann, muß zugegeben werden, ob auch ein Schaden daraus erfolge.

Die Gedanken in ihrer Freiheit lassen sich nicht gebieten. So kann die Gedankenfreiheit nicht unterdrückt werden. Sie ist auch die Bedingung alles Fortschritts in den Wissenschaften und Künsten. Wenn das Gesetz uns zwingt, anders zu reden als wir denken, so entspringt damit die Verderbnis. Die Treue hört auf. Die Schmeichelei dringt ein. Die Falschheit siegt. Solche Gesetze wenden sich gegen die Guten, die von ihrer Überzeugung nicht lassen können und nur in der Wahrheit zu leben vermögen. Sie bergen in sich eine wahre Gefahr der Unruhen für den Staat. Wer die befohlenen Meinungen für falsch hält, kann sie doch nicht glauben. Wer sie für wahr ansieht, schafft sich aus ihnen ein Vorrecht. Gesetze über die Gesinnung stacheln die Wut des Volkes auf. Die Edeln werden wegen ihres freien Geistes ausgestoßen. Das Schafott wird zur ehrwürdigen Bühne des Märtyrertums. So entspringen die großen Spaltungen im Volk nicht aus hohem Eifer für die Wahrheit, die vielmehr der Quell der Einheit und Duldung ist, sondern aus unbändiger Herrschsucht. Woraus denn, klarer als das Tageslicht, folgt, daß diejenigen viel mehr die Abtrünnigen sind, welche anderer Schriften verdammen und den unruhigen Pöbel gegen die Schriftsteller aufrührerisch aufstacheln, als die Schriftsteller selbst, die meist nur für die Gelehrten schreiben und die Vernunft allein zu Hilfe rufen. Friedensstörer endlich sind in Wahrheit die, welche in einem freien Staat die Freiheit des Urteils, die nicht aufgehoben werden kann, dennoch aufheben wollen. Man soll so regieren, daß die Menschen im Staat, so verschieden auch ihre Meinungen sind, doch einträchtig miteinander leben.

Spinozas Worte erheben sich am Schluß seiner Abhandlung, was bei ihm sonst nie geschieht, zu hoher eindringlicher Beredsamkeit. Es gilt die innerste Angelegenheit seines Lebens. So klingt das Jahrhundert der Religionskriege und der religiösen Verfolgungen in ihm aus. Er hat auch hier den Beweis geführt, daß die Freiheit des Gedankens nicht nur die Sicherheit des Staates nicht aufhebt, sondern nur mit der Sicherheit des Staates aufgehoben werden kann. Ein wahrer Staatsmann spricht, der im Sinne großer Staatskunst die wahre Staatsweisheit begründet. Jede Zwangsgewalt über Gesinnungen bedeutet den Keim der Revolution. Der Staat, der über die Handlungen hinaus die Gedanken unter seiner Macht halten will, überschreitet die Grenze seines Rechts, weil er die Grenze seiner Macht überschreitet. Er löst sich selber auf und zerbröckelt sich. Es ist der neue Staatsgedanke, der hier durchdringt. Denn im Grunde gilt es die letzte Auflösung der antiken und mittelalterlichen Theokratien. Der Staat der freien Bürger, des freien bürgerlichen Lebens kündigt sich an. Dieser Staat ist um so stärker, je mehr er für seine Bürger der Träger der Freiheit ist. Jede Sünde gegen die Freiheit ist Versündigung am Staate. Der letzte Quell aller Freiheit aber ist die Freiheit des Gedankens und des Lebens in der Wahrheit. Wahrheit und Freiheit werden im Sinne des sittlichen wie des staatlichen Lebens Wechselbegriffe. Spinoza vollendet dies alles, indem er die volle Verantwortung für die Religion, für den Staat wie für die Wahrheit auf sich nimmt. Er bestimmt sie alle in ihrem Wesensbegriff und damit in ihrem Rechte. Er hebt sie in eine letzte Einheit empor. Er trägt die Verantwortung für das Leben der Zukunft. Dies ist der Zug, der ihn selber als Philosophen wesentlich bezeichnet, daß er nicht am letzten Ende bloße Wissenschaft, sondern daß er das wahre Leben sucht. Es ist eine neue Menschheit, die bei ihm aus dem Gange des modernen Gedankens aufsteigt.

2. Der Traktat von der Verbesserung des Verstandes Der Wahrheitsbegriff des Spinoza

Für solch ein neues Gesicht vom Menschenleben bildet die Weltansicht den Hintergrund, die in dem dunkeln Wunderbau der Ethik Spinozas sich vor uns darlegt. Wir stünden ratlos vor ihren verschlossenen Thoren, hätte nicht ein glückliches Geschick uns die kleine Schrift im Nachlaß des Denkers bewahrt, in der der Meister selber über die Voraussetzungen seines Werks berichtet. Die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes enthält nichts Geringeres als dies. Sie ist die von ihm selbst geschriebene und durchaus unentbehrliche Einleitung in seine Ethik. Der Nachwelt ist mit ihr ein hohes Glück bereitet. Es ist uns vergönnt, der großen Gedankenbildung unmittelbar zuzusehen, in der diese klassische Grundgestalt moderner Metaphysik entspringt. Da erfahren wir denn, was das Denken Spinozas im Innersten leitete und bewegte, — das Suchen nach dem höchsten Gut, das die Seele mit beständiger Freude erfüllt. Wenn wir um dieses Höchsten willen auf Sinnenlust, Ehre und Reichthum, die Güter der meisten und der Menge, verzichten, scheint es wohl zunächst, daß wir für Sichereres das Unsichere wählen. Aber was ist unsicherer als diese drei! Also geben wir höchstens Unsicheres für Unsicheres auf. Vielmehr aber opfern wir das Unsichere für ein Sichereres. Denn jene Scheingüter dienen nur zum Untergang — zuweilen derer, die sie besitzen, immer derer, die von ihnen besessen werden. Alles Glück und Unglück liegt in der Beschaffenheit des Gegenstandes, dem wir anhängen in Liebe. Darum bringt die Unbeständigkeit jener falschen Güter so viel Leid. Dagegen die Liebe zu einer ewigen und unendlichen Sache nährt die Seele allein mit Freude. Wir begreifen eine stärkere Natur als unsere und erstreben sie. Was uns dazu zum Mittel wird, ist ein wahres Gut. das höchste Gut wäre, daß wir mit den anderen einer solchen Natur genießen. Wir müssen zur Einheit des Geistes kommen mit der ganzen Natur. Also ringen wir um Erkenntnis

im Hinblick auf dies letzte Ziel und richten alle Arbeit der Wissenschaften darauf allein. Bilden wir die Gesellschaft so, daß möglichst viele dieses Ziel erreichen. Alles andere bleibe als unnötig dahinten. Was aber zuerst nötig ist, das ist, unseren Verstand zu heilen, daß er des Weges gewiß und seiner Mittel mächtig werde.

In diesem großen Geiste greifen die Bestrebungen Spinozas ineinander. Er sucht das höchste Gut nicht für sich, sondern für alle. Das wahre Glück liegt in dem Einswerden mit der ewigen Natur der Dinge, in der Liebe Gottes. Es ist unser aller wahres Heil, daß unser Geist im Ewigen ruhe. Das Heil ist ein religiöses. Hier liegt das Ziel aller Wissenschaft und Erkenntnis, hier die Aufgabe der Vereinigung der Menschen in der wahrhaften Gesellschaft oder Gemeinschaft. Die Philosophie soll Trägerin und bildende Kraft dieses letzten Zweckes sein. Dies alles bedeutet eigentlich die Hinübernahme des mittelalterlichen Wissenschaftsbegriffs in die Neuzeit. Denn auch im Mittelalter lag das Ende der Erkenntnis im Erreichen des wahren Heils. Aber hier ergibt sich der Unterschied und die gewaltige Verantwortung der neuen Philosophie. Das letzte Heil ist nicht ein Heil aus Offenbarung, sondern aus Erkenntnis. In solchem Zusammenhange wird die Frage der Erkenntnis zur Haupt- und Kernfrage. Die Problemstellung Platons: was ist Wissenschaft? ist ohnehin für die Philosophie der Neuzeit grundlegend und die Erkenntnistheorie in ihr die führende Wissenschaft geworden. Bei Spinoza aber erscheint die erkenntnistheoretische Fragestellung in ihrer grundlegenden Beziehung auf das Ganze der Philosophie. Dies Ganze besagt das Ergreifen des letzten Lebensziels für die Menschheit und mit ihm die Wertsetzung für die Wissenschaften und die Begründung der rechten menschlichen Gemeinschaft. Die höchste Aufgabe der Philosophie unter den neuen Bedingungen der Erkenntnis ist begriffen. Sie könnte nicht größer gefaßt sein.

Spinoza führt die verschiedenen Weisen der Erkenntnis auf und schätzt sie in ihrem Werte ab. Es gibt die Erkenntnis

von Hörensagen, es gibt diejenige aus unbestimmter Erfahrung. Eine dritte wird so beschrieben, daß das Wesen aus einer andern Sache erschlossen wird, wie wir z. B. die Ursache aus einer Wirkung erschließen oder einen besonderen Fall aus einem Allgemeinbegriff ableiten, den eine gewisse Eigentümlichkeit, ein Merkmal begleitet. Die vierte wäre die, bei der die Sache begriffen wird durch ihr Wesen allein oder durch ihre nächste Ursache. Der Sinn der letzten Aufstellung wird erst im weiteren deutlich werden. Soll ich z. B. zu drei gegebenen Zahlen die vierte suchen, die sich zur dritten verhält wie die zweite zur ersten, so kann ich jene vierte vom Lehrer gehört haben. Ich kann sie nach einigen Beispielen vermuten. Ich kann sie nach der Formel berechnen. Das wären die drei ersten Erkenntnisweisen. Ich kann sie aber auch unmittelbar aus der Gesetzesbeziehung zwischen der ersten und zweiten von der dritten her erschauen. Dies wäre das höchste Erkennen, das das Wirkliche in seiner Notwendigkeit und Gesetzesbedingtheit, die Notwendigkeit des Gesetzes im Wirklichen schaute, sich nie in leere Begriffe verlöre noch im Zufälligen der Gegebenheiten stecken bliebe. Je offener Spinoza bekennt, daß er bisher nur wenig in dieser Weise erkannt, um so mehr verrät er, daß in solcher Erkenntnis das höchste Ziel läge.

Es gilt, die Methode gewinnen, die uns solcher Erkenntnis gewiß machte. Über ihr steht das große Wort des Spinoza, das seinen ganzen Gedankengang durchleuchtet und trägt. „Die Wahrheit macht sich selber klar.“ Wahrhafte Erkenntnis und Gewißheit, Wesenserfassung und Gewißheit sind eins und dasselbe. Die Methode lehrt, wie der Geist zu führen sei nach dem Maße einer wahren gegebenen Idee. Sie erreicht ihre Vollkommenheit, wenn sie nach Erfassung des vollkommensten Wesens den Geist leitet und nach dessen Maß und Norm ihn weiterführt zu den unvollkommeneren Naturen. Die Wahrheit selber mit ihrem ganzen Gehalt würde sich bei diesem Verfahren darlegen. Das Verfahren, die Methode erwieße sich in

ihrer Wahrheit selber. Sie bedarf keines weiteren Beweises mehr, — denn um die Wahrheit und einen guten Schluß zu beweisen, bedarf es nur der Wahrheit und des guten Schlusses selber.

Spinoza bemüht sich in eindringender Untersuchung, die erdichteten, falschen und zweifelhaften Ideen zu bestimmen und sie von den wahren nach sicheren Kennzeichen zu unterscheiden. Eigentlich aber sind alle diese Erörterungen nur ebensoviele Darlegungen über das Wesen der wahren Idee, zu der sie alle zurückführen. Wir greifen den Gedanken des Spinoza, der dann der Leitgedanke der ganzen Systembildung wird, in seinem innersten Kern, wo er das Wesen der wahren Idee ausspricht. Hier wird bestimmt, was die Wahrheit oder der Verstand, — wie es auch heißt, der reine Verstand sei. Die Gleichsetzung von Wahrheit und reinem Verstande wird von folgenswerer Bedeutung. Es ist in den Ideen etwas Reales, wodurch das Wahre vom Falschen sich unterscheidet. Im Gedanken selber liegt das Kriterium der Wahrheit. Man denke sich, wie manche tun, Gottes Geist, ehe er die Welt geschaffen. In ihm wäre die ganze Wahrheit, — ein einziger notwendiger Zusammenhang der Ideen, die, von keinem äußeren Gegenstand bestimmt, allein von der Macht und Natur des Geistes abhängen. Wir merken uns diese weitere Gleichsetzung von Wahrheit, Verstand und Gott.

Wir gewinnen an ihr die entscheidende Bestimmung: was die Form des wahren Gedankens bildet, ist im Gedanken selbst zu suchen und von der Natur des Verstandes herzuleiten. Laßt uns ein Beispiel geben! Es ist der wahre Gedanke von der Kugel, daß sie der Körper sei, der durch Bewegung des Halbkreises um seinen festen Durchmesser entsteht. Der Verstand aus seiner eigenen Macht legt dem Halbkreis die Bewegung bei allein aus dem Recht des zu bildenden Kugelgedankens. Nur dieser Bezug der zu setzenden Wahrheit macht die Verbindung der Begriffe wahr, die außer diesem Bezuge eine

willkürliche Erfindung wäre. Es ist nie in der Natur eine Kugel so entstanden. Dennoch ist es der wahre Gedanke von der Kugel. Wahrheit stammt also nicht von den Gegenständen, sondern vom Geiste. Hier erleuchtet sich uns der ganze Wahrheitsbegriff des Spinoza. Die Form des wahren Gedankens ist im Gedanken selbst ohne Beziehung auf andere gelegen. Sie erkennt kein Objekt als seine Ursache an, sondern muß an der Macht und Natur des Verstandes selbst hängen. Es lohnt, dies Beispiel von der Kugel ganz zu durchdringen. Es ist das Beispiel für Spinozas Weltbegriff. Die Welt des Spinoza ist diese Kugel, die sich in ihrem Wesen selber setzt und kraft dieser Setzung in allen ihren Bestimmungen selber erklärt. Sein Weltbegriff ist seine Gesamtdeutung des Alls herausgebildet aus seinem Wahrheitsbegriff. Sein Wahrheitsbegriff liegt allem zugrunde. Wir wollen diesen Wahrheitsbegriff in allen seinen wesentlichen Bestimmungen begreifen. Wahrheit ist keine Gegebenheit bloßer Überlieferungen (vom Hörensagen). Sie ist kein Ergebnis unbestimmter Erfahrungen, die die Gegenstände nachzubilden versuchen (unbestimmte Erfahrung). Sie ist kein Schließen aus allgemeinen Begriffen, denn diese Begriffe bedürfen selbst der Rechtfertigung über Geltung und Herkunft. Was ist sie? Sie ist Setzung in einer freien Schöpfungstat des Geistes. Sie ist die Selbstbefundung der ursprünglichen Macht des Verstandes. Sie bringt sich hervor in einer ursprünglichen Definition wie der der Kugel, die in ihrer Geltung sich selber erweist. Sie bewährt sich als die Wahrheit über die Welt wie über die Kugel, dadurch, daß alle Lehren über die Eigentümlichkeiten und Sonderbestimmungen beider aus jener Definition in lückenlosen Folgerungen fließen. Die Wahrheit hängt am Verstande allein, dessen volle Selbstentfaltung sie ist. Das System des Spinoza wird die vollendete Darstellung seines Wahrheitsbegriffs.

Es liegt am Tage, daß es kein anderer als der Wahrheitsbegriff der neuen Naturwissenschaft in seiner größten Verallgemeinerung ist. So ruht das neue Naturerkennen auf der

Mathematik, die als eine freie Schöpfung des Geistes die Geltung der Wahrheit in sich selber trägt. So ist es der reine Gedanke von der mathematischen Gesetzmäßigkeit der Natur, der in jener Wissenschaft sich auseinanderlegt. Die Erscheinungen aber sind verstanden, wenn sie sich als die notwendigen Folgen des rein aus dem Geiste geschaffenen Gedankens erweisen. Spinoza macht Ernst mit dem, was als Voraussetzung in jenem ganzen neuen Naturbegriff verborgen liegt. Er macht die Notwendigkeit aller Zusammenhänge im All, wie sie aus der Bestimmung des Urwesens fließen, zum Grundcharakter der Natur. Eine kurze Erwägung zeigt, daß von einem Erkennen im strengen Sinne des Wortes nur bei einer solchen Grundansicht von der Wahrheit gesprochen werden kann. Denn wären wir in unserm Erkennen darauf beschränkt, die Gegenstände in der Erfahrung abzuschreiben, so könnte jede neue Erfahrung die alten auflösen und berichtigen. Der Weg der Erfahrung geht ins Unendliche. Wir besäßen niemals eine Gewißheit in unsern Begriffen von der Natur, nie im Sinne Spinozas eine wahre Idee von der Natur, die in sich Gewißheit wäre. Zum mindesten also ist in Spinozas Entwurf das Problem der Welterkenntnis in seiner ganzen Tiefe und Schwere aufgetan. Sein Wahrheitsbegriff ist der Naturbegriff der modernen Naturwissenschaft zum Weltbegriff erweitert. Die neue Metaphysik, wie er sie in klassischer Gestalt hervorbildet, ist der neue Naturgedanke erweitert zum Weltgedanken, zur Erkenntnis des Alls.

Freilich liegt dem allen nun noch eine letzte allgemeinste Voraussetzung zugrunde. Sie ist die letzte und entscheidende Kühnheit in dem riesigen Unternehmen. Spinoza ist überzeugt, daß, wie die Natur, so auch die Welt in ihrer Ganzheit sich im Verstande ergreifen lasse. Es gilt nicht eine schüchterne Annäherung menschlicher Vorstellungen an das unergründliche Geheimnis des Seins. Es gilt die absolute Erkenntnis der absoluten Wirklichkeit. Wie sein Gleichnis von dem Gotte vor der Schöpfung es deutlich macht, die Wahrheit soll es sein,

wie sie im göttlichen Verstande ist, oder besser noch: wie sie der göttliche Verstand ist. Noch waltet in diesem Geiste voll höchster Bewußtheit, der auf dem Gipfel der neuen wissenschaftlichen Erkenntnis steht, der ganze ungebrochene Mut zum vollkommenen gottgleichen Erkennen. Diesem gibt es nur die Eine Wirklichkeit und nur den Einen Verstand. Es ist erst ein später Entschluß des oft getäuschten und oftmals selbstgetäuschten Verstandes, daß er sich in seinen menschlichen Schranken erkenne. Bei Spinoza soll das absolute Sein im Erkennen die Wahrheit werden, welche es ist. Darin liegt denn die Annahme, unter deren Voraussetzung das möglich ist: daß nämlich dies Sein in seinem Wesen die Form des reinen Begriffes an sich trage. Diese ist es, die der Wahrheitsbegriff des Spinoza in ihren bildenden Zügen auseinandersetzt.

Die ganze Verschiebung der Anschauung wird an einer weiteren Aufstellung deutlich. Nicht von menschlichen Vorstellungen aus wird hier der Gedanke der Wahrheit vorsichtig herausgeschält. Sondern vom Gedanken der Wahrheit aus, der von sich selbst her und in sich selbst seine Begründung findet, fällt der Blick auf die menschlichen Vorstellungen, deren Unvollkommenheit umgekehrt der Ableitung bedarf. In diesem Sinne heißt es: daß die unangemessenen Gedanken in uns entstehen, rührt daher, daß wir ein Teil eines denkenden Wesens sind, von dem einige Gedanken ganz, einige nur zum Teil unsern Verstand bilden. Die Unvollkommenheit unserer Gedanken also erweist sie als eine Trübung der reinen Gottesgedanken der Wahrheit. Hiermit ist das Entscheidende, man darf auch sagen: das Verhängnisvolle geschehen, nämlich die Umkehrung des kritischen Wahrheitsbegriffs in metaphysische Weltanschauung. Der Gedanke der reinen Wahrheit, die Tat des reinen Verstandes, wird als Inbegriff der aus ihrem letzten Notwendigkeitsgrunde fließenden Ideen ein göttliches denkendes Wesen, welches da ist, ja, welches das Dasein selbst ist. Es ist, als nähme man in dem Beispiel der Kugel jene ursprüngliche

Definition als den Kugelgeist, in dem wie in ihrem Selbstbewußtsein der Inbegriff der Kugelbestimmungen sich zusammenfaßt, wie er aus ihm fließt. Die Gleichsetzung von Wahrheit, Gott und reinem Verstande ist vollzogen. Das All wird gedacht als das göttliche Wesen, das sich in die Notwendigkeit seiner Bestimmungen notwendig entfaltet. Aus ihm fließen als seine erste notwendige Ableitung die ewigen unwandelbaren Gesetze, die der Zielpunkt des neuen wissenschaftlichen Erkennens sind. Sie faßt Spinoza, indem sie wie der Wahrheitsgedanke selber zur göttlichen Wirklichkeit, zur Wirklichkeit des Göttlichen werden, als ewige unwandelbare Naturen, womit denn seine Ideenlehre in auffallender Weise die des Platon wieder aufnimmt. Als nicht in der Zeit auftauchend und vergehend wie die sich wandelnden Erscheinungen stehen sie ihnen wie das Unendliche dem Endlichen gegenüber. Das Erkennen betrachtet in ihnen die Welt nicht als im Fluß der Zeit, sondern unter einem gewissen Anblick der Ewigkeit. Dies große Spinozawort, das in die allgemeine Bildung übergegangen, ist nichts als ein Ausdruck seiner Wahrheitslehre, die uns die Dinge sehen lehrt nach ihrer Ewigkeitsverknüpfung im göttlichen Verstande. Der Kugelgedanke, den der Verstand aus seiner Eigenmacht in reiner Denktat schöpferisch setzt, ist das ewige Wesen der Kugel. Es heißt also die Welt wie die Kugel zu erkennen, nicht in erdichteten allgemeinen Begriffen, sondern in der reinen freien Denktat jener vierten schauenden Erkenntnisart, welche die ganze ewige Besonderheit dieser Welt in ihren notwendigen Zusammenhängen hervorbringt.

Das Ausgehen von dem rechten ersten Gedanken, das Fortschreiten nach seinem Maß in der rechten Ordnung — das ist alles. Die Täuschung entsteht, wo nicht die ersten Bestandteile der ganzen Natur erkannt — „von wannen ohne Ordnung fortschreitend und die Natur mit Allgemeinbegriffen verwirrend, verwirren sie sich selbst und verkehren die Ordnung der Natur“. „Wir aber, wenn wir so wenig wie möglich in Verallgemeine-

rungen fortschreiten und von den ersten Bestandteilen, das ist: vom Quell und Ursprung der Natur, so früh es nur geschehen kann, beginnen, haben solche Täuschung auf keine Weise zu fürchten.“ Es ist etwas von faustischem Geiste in diesem Drängen zum ersten Ursprung der Dinge. „Wo fass' ich dich, unendliche Natur?“ „Schau alle Wirkenkraft und Samen.“ Vielmehr — das Faustsehnen prägt sich hier in die Gestalt selbstbewußter Wissenschaft aus. So großartig bestimmt sich die Aufgabe für ein Erkennen, das den Wahrheitsbegriff der neuen Wissenschaft zum Welterkennen erweitern will. Es gilt, die große Notwendigkeit in der Verknüpfung des Alls aufdecken, wie sie im göttlichen unendlichen Geiste als ewige Gegenwart beschlossen liegt, vom innersten Kern her bis in die Spitzen der notwendigen Verzweigungen das Ganze als eine einzige Einheit des Gedankens erschließen. Die Philosophie des Spinoza ist die Metaphysik des neuen Wahrheitsbegriffs. So soll unser Verstand getreu die Natur wiedergeben. Er kann es, da sie selbst Verstand, göttlicher Verstand ist. Der göttliche Verstand ist Ursprung aller Dinge wie aller Ideen. Daher muß unser Verstand, wenn er die Wahrheit will, Wesen, Ordnung und Natur des göttlichen Verstandes in sich entfalten. Der Weg des Erkennens ist der Weg zur Einheit mit dem Göttlichen.

3. Die Ethik

Ist Ordnung des Spinoza erstes und letztes Wort, so bedeutet ja Wahrheit ihrem Wesen nach nichts als die Entfaltung der ewigen Ordnung der Ideen. In dem Entwurf des vorbereitenden Traktats ist die Ordnung des eigenen großen Hauptwerkes, der Ethik, als in einer Gestalt von innerer Notwendigkeit enthalten. Er strebt zum letzten Ziele, dem Frieden und dem Glück des Geistes, welche beide zu finden sind in der Einheit mit der Natur und der Liebe Gottes. Er will es erreichen durch ein Erkennen des Alls, welches die Wahrheit ergreift und den Irrtum erklärt und die Verirrungen der Menschen durchleuchtet, um sie

aus der Irrsal zur Ruhe zu führen, und dies alles in einem einzigen Zusammenhange der Notwendigkeit. Wir werden also zuerst handeln von Gott und Natur und ihrer Einheit im ewigen Gedanken der Wahrheit, dann vom Geiste, um den menschlichen Geist in seinen Schranken gegenüber dem göttlichen und seiner Unendlichkeit abzuheben. Aus der geistigen Einschränkung des Menschen folgen seine Leidenschaften, die der Ursprung seiner ewigen Knechtschaft sind. Wir müssen hier also die reine Naturlehre vom Menschen gewinnen und Ordnung, Notwendigkeit und Gesetz in dem Gebiete aufweisen, das uns am allermeisten als Willkür, Ordnungslosigkeit und dem Erkennen undurchdringlich erscheint, weil wir in ihm, selber mit herumgetrieben, uns als einen blinden Spielball unberechenbarer Gewalten fühlen. Es gilt die reine Mathematik und Naturwissenschaft der Leidenschaften. Wir werden selbst in dieser Knechtschaft unter den Leidenschaften, die der traurige Teil des Menschen ist, überall Gesetz und göttliche Ordnung sehen. Wir werden dann aber auch jene Wahrheit erst begreifen, die als ein höherer Ausdruck des göttlich Notwendigen den Menschen in die Freiheit führt. So ergeben sich mit innerer Notwendigkeit aus seinem Gedanken die fünf Teile, die die Ethik des Spinoza bilden, und die in ihrem Fortgang vielmehr die lückenlose Entwicklung eines einzigen Gedankens sind: von Gott, vom Geiste, von der Natur und dem Ursprung der Leidenschaften, von der menschlichen Knechtschaft, von der Freiheit. Von der Welt über den Geist schreitet er zum Menschenleben, um die reine Naturlehre dann hinüberzuleiten in die Botschaft der Befreiung und Erlösung. Der Gedanke, der in diese fünffache Ableitung sich entfaltet, ist in der kleinen Schrift von der Verbesserung des Verstandes völlig vorbereitet und angelegt. Die Art, wie er in den fünf Teilen sich zur Darstellung bringt, erscheint wie die mit dem Gedanken und aus dem Gedanken mit Notwendigkeit geborene Kunstform.

Wenn wir aber bedenken, daß der Gedanke kein anderer

ist als der der Metaphysik, wie er als höchste Verallgemeinerung des neuen Wahrheitsbegriffs sich ergibt, so wäre kaum zu kühn zu sagen: es ist die notwendige Kunstform des modernen philosophisch-metaphysischen Gedankens selber. Die gewaltige künstlerische Geschlossenheit gibt dem Werk etwas wie ein Sonderleben, das unabhängig ist vom Warten in Raum und Zeit. Spinoza selber sah es so, wenn er sein Buch ohne seinen Namen oder nur mit den Anfangsbuchstaben seines Namens der Nachwelt überliefern wollte. Es war nach seiner Überzeugung die unpersönliche oder überpersönliche Gestalt der modernen Wahrheit. Freilich ist zugleich das Gegenteil der Fall. In der ehernen Geschlossenheit seines Werkes lebt der Persönlichkeitswille Spinozas erhaben über den Zeitenwandel fort. Er ist es, der immer wieder die Geister zu ihm hinzieht und selbst so ungleiche Seelen wie Goethe für das Leben an ihn bindet. Die Geschlossenheit bietet sich im ehernen mathematischen Fortgang der Gedanken. Die geometrische Methode, wie er es nennt, ist freilich dem Werke wesensinnerlich, aber sie ist es, wie wir erkannt haben, in einem viel tieferen Sinne, als die gängige Meinung annimmt. Nicht das ist in Frage, daß er die Sicherheit und Gewißheit der geometrischen Erkenntnis beneidet und sie nun durch Nachahmung ihrer Methode auch seiner Philosophie geben möchte. Sondern so steht es: er erkennt nach seinem philosophischen Wahrheitsbegriff die Geometrie als das einleuchtende beste Beispiel des Wahrheitsgedankens überhaupt. Es gilt also die notwendige Wahrheitsform, die bis da nur in der Geometrie zum reinen Ausdruck kam, endlich und entschlossen in die Philosophie einzuführen. Nicht mathematische Voreingenommenheit bestimmt die philosophische Methode. Sondern philosophische Einsicht begreift nach dem Maßstab des Wahrheitsbegriffs die Methode der Geometrie in ihrer Musterhaftigkeit. Darum wird sie zum Vorbild der philosophischen Gedankenführung. Es ist aber nicht der Gedanke der Mathematik, sondern der reine selbstbewußte

Gedanke der Philosophie, der Spinozas Ethik gestaltet. Die Geometrie wird vielmehr selber in ihrer Form vom philosophischen Begriff der Wahrheit aus als reine Darstellung des Wahrheitsgedankens begriffen. Nur im Sinne einer noch nicht vorhandenen allgemeinen Mathematik setzt er Wissenschaft überhaupt und Mathematik gleich. So ergibt sich im strengen Sinne der Allgemeinwissenschaft die Mathematik des Alls in den Wissenschaften einer metaphysischen Weltlehre, einer metaphysischen Erkenntnislehre, einer metaphysischen Lebenslehre, die eigentlich Psychologie ist, und einer metaphysischen Sittlichkeitslehre. Das schmale Büchlein der Ethik ist die Neugestaltung der Philosophie im Geiste des neuen Wissenschaftsgedankens.

1. Gott und Natur

Aus solchen Tiefen der philosophischen Überzeugung schreibt es sich her, daß das Werk in der Gestalt der geometrischen Methode wie in schwerer eherner Rüstung dahinschreitet. Definitionen und Axiome gehen voraus wie in einem Lehrbuch der Geometrie. Wie in einem Lehrbuch der Geometrie folgen in schier unendlicher und nirgends abgerissener Reihe die Lehrsätze, von denen jeder aus dem früheren und alle aus den Definitionen und Axiomen als notwendige Folgen fließen sollen. Das Ganze wäre denn die reine Denktat des Verstandes, welche als die Wahrheit zugleich die Gewißheit um die Wahrheit ist, gewiß in ihrer eigenen inneren Notwendigkeit und dem unabgerissenen Gang, in dem die Weltinhalte sich erschließen. Dies ist die Weltmathematik, welche die mathematische Naturwissenschaft in sich aufnimmt und überbaut. Im Grunde ist alles gegeben mit dem Einen, alles beherrschenden Gedanken: Gott ist die Wahrheit. Der Wahrheitsgedanke des Spinoza, wie die Schrift von der Verbesserung des Verstandes ihn auseinandersetzt, ergibt und ist das ganze System. Wahrheit ist die große Tatsächlichkeit des Alls, wie sie sich selbst im Wesensgedanken der Definition setzt. Als freie Tat des Verstandes

ist sie in sich selbst gewiß kraft der ihr beiwohnenden Klarheit, vor allem aber dadurch, daß in unabgerissener und nirgends unterbrochener Folge die Weltinhalte als eine Kette von Notwendigkeiten aus ihr fließen. So ergibt sich als Hauptgedanke der der Einheit der Natur, da es nur Eine Wahrheit gibt. So gewinnt diese Natur den Grundcharakter der Notwendigkeit, da es die Notwendigkeit ist, welche die Wahrheit ausweist, Notwendigkeit in sich selbst und Notwendigkeit im Gange ihrer Folgen. Auch in jenem Beispiel von der Kugel ist die Kugel selber nach ihrem gegenständlichen Inhalt und der Kugelgedanke, wie die Definition ihn setzt, eins und dasselbe. Aber die Wirklichkeit der tatsächlichen Kugeln im Dasein steht ihm wie etwas Zufälliges gegenüber. Wo aber das Ganze der Wirklichkeit von seinem letzten Grunde her gegriffen werden soll, müssen wir den ersten Gedanken setzen als einen solchen, in dem Wesen und Sein zusammenfallen und dasselbe sind. Als wenn bei der Kugel des Alls der Gedanke auch das Sein, das Dasein in seiner Urbestimmtheit griffe. Endlich wird dies letzte Sein im Gegensatz zu allen endlichen Bestimmungen, die aus ihm fließen und hergeleitet werden sollen, als ein Unendliches anzusetzen sein, da es das noch in keinerlei Einzelbestimmungen entwickelte, noch in keine Bedingtheiten gebundene unbedingte All ist. Das Unendliche ist die Urbedingtheit der Endlichkeiten, aus ihm sind sie zu entwickeln.

Dies alles umschreibt nur den Wahrheitsgedanken des Spinoza, der selber die volle Bergegenwärtigung und letzte Verallgemeinerung des Wahrheitsbegriffs ist, auf welchem die neue Naturwissenschaft ruht: wir müssen das All in freier reiner Denktat setzen können in der letzten unbedingten Einfachheit des Gedankens, in dem Kern und Quell der Natur selber sich ausspricht, — und aus dem dann alle Bedingtheiten notwendig fließen, oder es gibt kein absolutes Erkennen des absolut Wirklichen. Wenn wir jene höchste unter den vier Erkenntnisarten, die er aufführt, in seiner eigenen späteren Sprache

die schauende Erkenntnis nennen, so ist die Metaphysik des Spinoza das All auseinandergelegt in schauender Erkenntnis.

Wir erinnern an sein Bild vom göttlichen Verstande, wie er vor der Schöpfung der Welt zu denken ist. Ohnehin, — was soll denn anders als die absolute Wahrheit der Inhalt des göttlichen Verstandes sein? So ergibt sich die Gleichsetzung, die das ganze System des Spinoza bildet: die Wahrheit oder Gott oder die Natur. Gott ist die Natur, wie sie sich selbst in ihrer Unendlichkeit, Unbedingtheit und Notwendigkeit weiß, ist also die Wahrheit. Die Wahrheit ist der göttliche Verstand. Die Natur ist das Ganze in jener Ordnung aller Wirklichkeiten, wie sie als ein Zusammenhang notwendiger Bedingungen aus dem Unendlichen und Unbedingten fließen und in ihm die Einheit desselben göttlichen Gedankens bilden. Dies ist die Grundlehre, die allem vorausgesetzt ist, daß das Wirkliche als Wahrheit die Einheit Eines zusammenhängenden Gedankens sei. So lehren wir jenen letzten Grund der Gründe, der sich selber nicht auf eine weiter zurückliegende Bedingung zurückführen läßt, eben aus diesem Grunde als „die Ursache seiner selbst“ oder das Unbedingte. Dieser Urgrund wird als das allem zugrunde Liegende die Substanz genannt. Es kann nur Eine Substanz geben, denn es gibt nur Eine Wahrheit. Sie ist in sich und wird aus sich begriffen, da sie, nicht aus anderm abgeleitet, vielmehr allen Ableitungen den Grund gibt. Sie ist das absolut Unendliche oder Gott. Sie wird bestimmt in ihren wesenbildenden Zügen oder, wie wir sie nennen, in ihren Attributen, deren zwei in den Zusammenhang unseres Gedankens treten, sofern wir die körperliche und die geistige Wirklichkeit unterscheiden und mit Descartes oder mit der meist fortgeschrittenen Wissenschaft der Zeit für jene die Ausdehnung oder den Raum, für diese das Denken als Grundbestimmung setzen. Beide besagen sie die Unendlichkeit des göttlichen Wesens und also selber Unendlichkeiten. Das soll bedeuten, daß jede besondere Raumgestalt und jeder einzelne Gedanke als Be-

sonderungen des einheitlichen zugrundeliegenden unbesonderten Wesens zu fassen sind. Aus der Substanz folgt Unendliches auf unendliche Weisen mit Notwendigkeit. Dies ist erst die Setzung des eigentlichen Grundgedankens, als in dem das All als ein Zusammenhang von Notwendigkeiten begriffen werden soll. Denn das heißt Erkennen.

So stellt der unbedingte Wille zum Erkennen das All mit eherner Festigkeit unter den einen Gedanken der modernen Wissenschaft, unter den Gedanken der Notwendigkeit. Das Urwesen besondert sich zunächst in jene ewigen Naturen, die wir von unserer Borarbeit her kennen, die festen unwandelbaren Grundgestalten des körperlichen und geistigen Geschehens, die die ursprüngliche und reine Fassung der platonischen Ideen in auffallender Genauigkeit wieder aufnehmen. Es sind für die körperliche Natur oder den reinen Gedanken der Größe oder Quantität Bewegung und Ruhe, für die geistige jene letzten Grundgesetzlichkeiten, die wir bald entwickeln. Um der Vorbereitung willen darf ein Zug vorweggenommen werden, der, in sich sehr sonderbar, bald große Bedeutung gewinnt und dichtes Dunkel in den Sätzen Spinozas erhellt. Der Kugelgedanke in jenem Beispiel, das vielmehr die schöpferische Urfindung Spinozas ist, erschien uns gleichsam wie das Selbstbewußtsein der Kugel, darin sie sich mit all ihren Bestimmungen wie in ihrer letzten Wesenheit setzt und hervorbringt. In ähnlichem Sinne wird das Verhältnis zwischen Gedanken und Wirklichkeit überhaupt gedacht. Alles Wirkliche, als welches zunächst die wahrnehmbare körperliche Welt bildet, fließt aus Gott oder der Substanz und setzt sich in Gott oder der Substanz als eine notwendige Besonderung, in welcher Gedanke und Sein eins ist und im Gedanken das Sein sich nach seinen Bestimmungen einheitlich und notwendig hervorbringt. Alles ist in Gott notwendiger Gedanke und jeder seiner Gedanken ist Wirklichkeit. Alle Wirklichkeit ist daher Gottesgedanke und vom Gottesgedanken durchhaucht oder vielmehr geschaffen als seinem

innersten Wesen. Man dürfte sagen: es ist von ihm durchseelt Alles Wirkliche ist, wenn auch in verschiedenen Graden, beseelt. In allen solchen Sätzen wirkt jene Urerfindung des Systems sich aus. Doch führt diese Grundauffassung erst an späteren Stellen zu entscheidenden Aufstellungen. Zunächst liegt auf Spinoza die Aufgabe, Gott und Natur, wie sie bei ihm eins sind, in ihrem Urwesen und ihren Grundcharakteren genauer zu bestimmen. Auch hier spricht er nur aus, was sein erster Gedanke sagt und in sich trägt.

Die Schwierigkeit liegt, wie bei der vorbereitenden Arbeit, im Übergang von den ewigen und unendlichen Bestimmungen der Gottnatur zu den einzelnen daseienden Dingen und Erscheinungen, wie die Erfahrung sie in den unendlichen Ordnungen des Raumes und der Zeit findet oder, besser, in sie hineinbaut. Wir hören auch von ihnen nur, daß sie einen notwendigen Zusammenhang bilden und jeder Zustand in dem vorangehenden in unendlicher unabgerissener Kette notwendig bedingt ist. Spinoza ist wesentlich, auch sie wie alles Sein als Ausdruck der göttlichen Notwendigkeit zu fassen. Ebenso wesentlich ist, daß wir nicht die Bestimmungen der Erfahrungswelt mit den Urbestimmtheiten des göttlichen Wesens vermengen. In diesen Zusammenhang gehört der erschreckende Satz, daß Wille und Verstand nicht zur göttlichen Natur zu rechnen sind. Wille und Verstand stehen hier als der zusammenfassende Name für die in der Zeit erfolgenden einzelnen Vorgänge des Denkens und Wollens. Nicht so in der Zeitlichkeit als einen Künstler, der nach Begriffen mit angeblich freien Entschlüssen der persönlichen Wahl sein Werk bildet, haben wir Gott zu denken. Er ist aller Dinge Ursache, aber nicht die übergreifende wie die eines Machers von außen, sondern die einwohnende, die ihre unendliche Wesenheit in den Dingen entfaltet und wahrhaftig und eigentlich in ihnen wohnt. Freiheit des Willens im gängigen überlieferten Sinne läßt sich auf Gott nicht übertragen. Alles in ihm ist notwendige Selbst-

entfaltung. Der reinste Ausdruck seines Wesens wäre Macht. Keine andere Ordnung der Dinge ist für ihn möglich als diese, welche ist, die Welt demnach sein einziger Beschluß. In seiner Macht liegt nichts, was nicht mit Notwendigkeit da ist. Das will sagen: jede in ihm gesetzte Notwendigkeit besitzt und ist Dasein. Nichts ist da, woraus nicht eine Wirkung folgte. Jede Natur ist im Sinne des schöpferischen Urgedankens von Spinoza zu denken wie die göttliche als ein in seinen Folgen sich entfaltendes Wesen. Sie in ihren notwendigen Folgen ergreifen heißt ja sie erkennen. Jede strahlt darin die Notwendigkeit des göttlichen Daseins wieder.

Es ist Spinozas entscheidende Tat, diesen Gedanken der Notwendigkeit der Dinge und in ihm zugleich seinen neuen Gottesbegriff gegen Vorurteil und Mißverständnis zu sichern. Wer sagen würde, daß Gott nach dem Gesichtspunkt des Guten handle, der würde über ihm ein von ihm unabhängiges Gesetz aufstellen. Gottes Macht ist sein Wesen selbst. Es ist falsch, die Natur zu vermenschlichen und sie handeln zu lassen, wie der Mensch handelt, der, seiner Begierden bewußt, aber der Natur der Dinge unkundig, sich nach seinen Zwecken richtet, bewegt und bestimmt. Nicht nach Zwecken handelt die Natur. Geschweige daß alle Dinge des Menschen wegen da wären und der Mensch, um Gott zu ehren. Gott schuf nicht die Übel, um den Menschen für seine Sünden zu strafen. Dies hieße, daß ihn menschliche Leidenschaften bewegen. Alle Erkenntnis wäre verdorben durch dies unreine Hineindeuten menschenartiger Zwecke in die Dinge, hätte nicht die Mathematik — sie, die nicht nach Zwecken fragt, sondern der Figuren Wesen und Eigentümlichkeiten entfaltet — uns einen andern Maßstab der Wahrheit gezeigt. Die Natur ist im Geiste der mathematischen Erkenntnis reines Abfolgen aus Bedingungen. Den Willen Gottes in jener falschen Erkenntnisweise als letzten Grund setzen und so aus reiner Willkür das Dasein erklären ist die wahre Zuflucht der Unwissenheit. Die notwendigen Gründe selbst haben

ihren Urgrund nicht in Willkür. Herrscht einmal ein solches Vorurteil, so wird jeder, der wahrhaft verstehen will, als gottlos verschrien. Die Menschen schätzen, was ihnen am nützlichsten ist, und beurteilen danach die Dinge als gut und böse, schön, ordentlich und verwirrt, was alles, der ewigen Natur fremd, nur in unserer Einbildung sein Dasein hat. Nach der Anlage und Stimmung des Gehirns nehmen sie Erregungen der Einbildungskraft für die Dinge. So bilden sich Setten und Parteien, so entspringt zuletzt der allgemeine Skeptizismus, da die Gehirne so verschieden sind. Unberührt aber von aller Willkür der Einbildungen bleibt in ihrer ehernen Einheit mit sich selbst die ewige unendliche Natur, wie die reine Vernunft sie erkennt. Wer aber fragt, warum denn die Menschen nicht nur von Vernunft geleitet werden, dem diene zur Antwort: weil die Gesetze der göttlichen Natur weit genug sind, um vom untersten bis zum obersten Grad der Vollkommenheit alles hervorzubringen, was der unendliche Verstand fassen kann. Selbst die Willkür der menschlichen Einbildungen gehört in das ewige Spiel der göttlichen Notwendigkeit.

Diese Stelle, an der Spinoza in seinem mathematischen Pantheismus seinen neuen Erkenntnisbegriff in aller Schärfe ausspricht, besagt den Zusammenbruch des mittelalterlichen Naturbegriffs, der in Wahrheit der Naturbegriff des Aristoteles ist. Die Natur ist nicht länger die Natur der wesenhaften Formen, der von Sehnsucht bewegten Seelen, der belebten Kräfte und Geister, der lebensbildenden Zwecke. Sie ist die Natur der ewigen Gesetze. Sie ist die Natur der Größe. Sie ist die Natur der wunderlosen und unwandelbaren Notwendigkeit. Sie ist die Natur der neuen Wissenschaft. Die Philosophie des Spinoza bedeutet den Entschluß, mit ihr Ernst zu machen und sie in all ihren Folgen für das Ganze der menschlichen Weltansicht zu begreifen und auszusprechen. Schon diese grundlegenden Bestimmungen sind voll von der wahren Frömmigkeit des Erkennenden. So geht er ein in Gottes ewige

Notwendigkeit, er geht ein in die Natur der Dinge, die alle in Gott sind und aus ihm fließen und jedes auf seine Weise das ewig notwendige Göttliche bekunden und leben. Er sieht buchstäblich das All im Geist des Höchsten. Dieser Geist ist der Geist der Wahrheit. Spinozas Wahrheitsbegriff ist es allein, der sich in allen diesen Gedankengängen zur Philosophie seiner umfassenden Weltmetaphysik entfaltet. Diese Metaphysik ist nichts anderes als das Sein gedacht in der Form, die er als die notwendige Form der Wahrheit sieht.

2. Der Geist

Wir schreiten mit ihm von der Welt zum Geiste. Dies zweite Buch der Ethik „von der Natur und dem Ursprung des Geistes“ kann nichts anderes sein und ist in Wahrheit nichts anderes als jener erste ursprüngliche schöpferische Gedanke von der Wahrheit als Lehre vom Geiste entfaltet. Wir stehen bei dem wahren Ursprung des Systems, der nun seltsam genug selber vielmehr als eine Ableitung aus dem Weltgrunde erscheint. Die Wahrheit als die schöpferische und in sich selbst gewisse Setzung des Gedankens, der als eine in sich gegründete Wesenheit in den Folgen, die notwendig aus ihm fließen, die Dinge erklärt und gleichsam bildend hervorbringt, wird als der unendliche Geist oder Verstand Gottes gedacht, der die Welt in sich trägt und aus seiner Notwendigkeit als seine Notwendigkeit schafft und ist. Der Geist also ist zunächst der unendliche Geist. Seine „Natur“ spricht sich aus in jenem ersten schöpferischen Grundgedanken des Spinoza. Von seinem „Ursprung“ reden heißt: den Ort erweisen, an dem die Lehre von ihm aus dem Weltgrunde entspringt oder sich erklärt. Eigentlich aber ist er der Weltgrund selber nach seiner geistigen Seite betrachtet. Die Aufgabe liegt im „Ursprung“, d. h. in der Ableitung des endlichen Geistes als des menschlichen. Auch dieser muß an seiner Stelle in der Systemdurchbildung als eine notwendige Folge des Welt-

grundes erwiesen werden. Es ist eine Bemerkung von der höchsten Wichtigkeit, daß jeder einzige Satz des Spinoza in dieser Weise erfaßt werden muß — nach seiner Wertigkeit an der Stelle des Gedankenzusammenhangs, an der er auftaucht. Dies ist Spinozas Systematik, daß jeder Gedanke an seinem Ort als eine Notwendigkeit in der Kette der Ableitung verstanden werden will. Ein jeder gilt allein als notwendiges Glied in der Kette. Die Lehre vom endlichen Menschengenosse bildet den Grund für die Lehre vom Leben des Menschen und seiner Erlösung, die der Zielpunkt der Arbeit ist. Die Lehre vom Menschengenosse besitzt also im Zusammenhang eine entscheidende Wichtigkeit. Ihr tiefster Sinn liegt darin, die Stellung des endlichen Menschengenossen im Reich der Wahrheit zu bezeichnen.

Die ersten Sätze umfassen allein den göttlichen Verstand. Die ungeheure Kugel des Daseins wird abermals ganz nach dem Beispiel von der Kugel verstanden. In ihrer Wesensdefinition ergaben sich Wirklichkeit und Idee miteinander. In ihrer Idee erscheint ihr Sein wie zum Bewußtsein der Geselligkeit gebracht, die die Kugel bildet. In der Definition liegen als notwendige Folgen alle Sätze über die Kugel beschlossen. So ist in Gott, der das Wirkliche selber als reiner Verstand ist, von seinem Wesen und all seinen Folgen notwendig eine Idee. Wie in der Kugeldefinition das Sein und die Idee der Kugel miteinander sich setzen, so in Gott miteinander unter dem Attribut der Ausdehnung die Dinge, unter dem des Denkens die Ideen, wobei nicht zu vergessen ist, daß alle göttlichen Gedankeninhalte Dasein sind und bedeuten. Die Dinge sind in Gott notwendige Gottesgedanken. An dieser Stelle lehrt deutlich die Lehre vom reinen Verstande aus jener Einleitungsschrift über die Verbesserung des Verstandes zurück. Nicht die Dinge, hieß es damals, sind für den reinen Verstand die Ursachen seiner Gedanken, sondern er setzt seine Gedanken in freier schöpferischer Tat mit ihrer innerlichen Gewiß-

heit. Demgemäß hören wir jetzt: nicht die Dinge sind Ursachen der Gedanken, sondern Gott (nämlich als reiner Verstand) ist als denkend betrachtet die einzige Ursache der Ideen. In den Ideen entsteht wie im Kugelbeispiel die Wirklichkeit selber. Sie sind eins und dasselbe, sind das göttliche Dasein selbst nach seinen zwei Grundbestimmungen betrachtet. So erklärt sich — und will nur in diesem Zusammenhange verstanden sein — der große Satz: „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.“ Nämlich — sie ist dieselbe im Gedanken der Wahrheit, im göttlichen unendlichen Verstande, im reinen Verstande. Vollkommenes Erkennen würde diesen reinen göttlichen Verstand in uns wiederholen und darstellen. In wem aus dem rechten Urgrunde in notwendiger Kette der Folgen die Gedanken sich hervorbrächten, in dem würde die Natur selber sich aus ihrem Ewigkeitsgrunde erzeugen. Sie ginge in all ihren Endlichkeiten aus dem Unendlichen hervor. Dies alles also ist die Lehre vom unendlichen Geiste.

Wir nahen der Entscheidung. Wir gewinnen den Übergang zum Menschen. Es folgen die ehernen und dunkeln Sätze, die so lange das Grauen um den Gedanken Spinozas breiteten. Der Mensch ist keine Substanz, sondern eine Modifikation der Attribute Gottes. Das heißt in Spinozas Zusammenhang: er ist nicht ein Ursprung aus sich selber, eine für sich allein bestehende und aus sich allein bestimmte Welt, sondern hineingefügt in die unendliche Ordnung der Bedingtheiten, ein Ausdruck tausendfacher Abhängigkeiten in Raum und Zeit, ein Gebilde der von Urzeit bedingten Zusammenhänge in der Natur. Was bildet nun den Geist des Menschen? Hier stehen wir recht bei der Frage nach dem „Ursprung“ des Geistes. Spinozas Antwort ist: die Idee eines daseienden Einzeldings, seines Körpers. Der Geist des Menschen ist die Idee seines Körpers. Sein Geist und sein Körper sind dasselbe, das eine Mal unter dem Attribut der Ausdehnung, das andere Mal

unter dem des Denkens betrachtet. Die Lehre, die unter dem Namen des psycho-physischen Parallelismus für die Psychologie so große Bedeutung gewinnen sollte, erscheint bei Spinoza in ihrer strengsten Form der Gleichsetzung von Geist und Körper. Die beiden Reihen, die geistige und körperliche, entsprechen einander Glied für Glied in genauer ununterbrochener Zuordnung und sind nur verschiedene Erscheinungsweisen, ja verschiedene Betrachtungsweisen desselben Vorgangs. Es ist eine Frage von hoher Wichtigkeit, woher sich diese für einen großen Teil der modernen Psychologie grundlegende Ansicht bei Spinoza schreibt.

Deutlich ist, daß sie die Einheit von Ausdehnung und Denken in der Substanz auf den Menschen überträgt. Der Mensch wäre denn ein Stück Notwendigkeit des einheitlichen göttlichen Daseins. Auch diese dunkle Lehre erhält ihr Licht von dem Wahrheitsbegriff des Spinoza. Der Satz gilt im Sinne der Erkenntnis im unendlichen Verstande. Vor dem unendlichen Verstand ist Geist und Körper des Menschen dasselbe. Das will sagen: im unendlichen Erkennen, aus seinem Grunde und in allen Ausstrahlungen seines Seins begriffen, wäre auch der Mensch, wie die Kugel, eine solche Einheit des Gedankens, in der all seine Tatsächlichkeiten als notwendige Folgen seines Wesens gesetzt sind. Im unendlichen Erkennen wäre alles körperliche Erleben der Menschen gedanklich ausgedrückt, all sein körperliches Sein ist in ihm zugleich Gedanke. Dieser Gedanke wäre das absolute Bewußtsein seines Daseins, sowie der Kugelgedanke in Spinozas Zusammenhange zum Bewußtsein der Kugel wurde. Es ist also in diesem Zusammenhange zunächst vom unendlichen Bewußtsein des Menschen die Rede. Von hier aus, im metaphysischen Gedankenzuge seiner Weltlehre, eröffnet sich der Ausblick in die Psychologie, die nun freilich ein wahrer Tiefblick ist. Unser körperliches Erleben in seiner Gesamtheit ist der Ausdruck unserer Lage im Ganzen der Natur. Unser Geist kann nach seinem Gehalt nie etwas

anderes sein als das Bewußtsein von dieser unserer Lage im All, das All verstanden im Raum als Inbegriff der natürlichen Zusammenhänge und in der Zeit als die Folge aller Geschichte. Diese Lage also ist, unter dem Gesichtspunkt der Ausdehnung betrachtet, Körper, unter dem Gesichtspunkt des Denkens betrachtet, Geist. Man könnte vielleicht fragen, ob denn das Bewußtsein niemals den Kreis dieser Erd- und Körpergebundenheit überschreitet, ob wirklich alles Geistige immer nur der in Denken übersezte oder als Denken ausgedrückte Körper bleibt. Daß wir alle Kunde der Wirklichkeit nur durch den Körper, nämlich durch die Sinne erhalten, daran ist ja kein Zweifel. Wie steht es aber mit den höchsten Gebilden gedankenhafter, künstlerischer, religiöser Schöpfung? Aber auch sie setzen eine immer seltenere körperliche Vollkommenheit voraus. Sicherlich ist es möglich, jede höchste Genialität zu fassen als bedingt in einer immer feineren und bis ins Unendliche gesteigerten Empfänglichkeit, die die größte Verfeinerung der Nerven voraussetzt. Laßt uns in Gott versinken in mystischer Liebe, auch zu diesem Höchsten des Geistes führt der Weg der indischen Heiligen durch fortgesetzte Übung des Körpers. Es handelt sich an dieser Stelle ja nur darum, der Seele ihren Ort in der Natur zu bestimmen. Spinoza behauptet nicht die Abhängigkeit des Seelischen vom Körperlichen, sondern ausdrücklich die innere Verflochtenheit, vielmehr die Einheit. Jedenfalls wird es für ihn keine Schwierigkeiten haben, alles Erkennen seinen Ausgang nehmen zu lassen von den Erregungen der Sinne, und, was am Empirismus berechtigt ist, zuzugeben, sowie er in allem seelischen Geschehen die körperliche Nebenreihe voraussetzt. In Gott ist der Mensch ein Gedanke, der die Gesamtheit seiner Körperlichkeit und seiner Geistigkeit als eine Einheit und zwar als eine Einheit der notwendigen Abfolge aus einem göttlichen Grunde umfaßt. Dieser Gedanke als die unmittelbare Anwendung seines Wahrheitsbegriffs auf die Lehre vom Menschen bezeichnet eigentlich die letzte Aufgabe

für die Erkenntnis der menschlichen Dinge, genau gesprochen: für die Naturwissenschaft vom Menschen. Wie nun dieser göttliche Gedanke vom Menschen als die menschliche Seele gedacht wird, die freilich im Erleben der Menschen selber an Klarheit tief unter der Reinheit des unendlichen Verstandes steht, so werden alle Erscheinungen der Natur als notwendige Gedanken in Gott vorgestellt. Dies erklärt die spinozistische Lehre von der Allbeseelung. Wie der Gottesgedanke vom Menschen die menschliche Seele ist, so sind alle Dinge als Gottesgedanken Seelen. Alle Erscheinungen in der Natur sind in höherem oder geringerem Grade als beseelt zu denken.

Um von diesem reinen Bewußtsein des Menschen im Licht des unendlichen Verstandes den Übergang zum wirklichen Menschen in der Endlichkeit und Bedingtheit der Erfahrung zu gewinnen, fragen wir nach dem Verhältnis zwischen dem reinen Verstande und dem gewöhnlichen menschlichen Bewußtsein. Dies ist für die Lebenslehre der entscheidende Punkt. Uns hilft die Unterscheidung von Verstand und Vorstellung. Das lateinische Wort für die Vorstellung kann auch Einbildung heißen. Das gewöhnliche Bewußtsein des Menschen lebt, statt in reinen Begriffen, in Einbildungen. In jenen, den reinen Begriffen, sind die Ideen angemessen, genau, dem göttlich Wirklichen entsprechend, in diesen, den Einbildungen, sind sie unangemessen, ungenau. An dieser Stelle geschieht es, daß Spinoza ganz unmittelbar und offenbar zum ersten Ausgangspunkt seiner Systemfindung zurückkehrt und seine Entdeckung von der Form der Wahrheit wiederholt: „Unter der angemessenen Idee“, sagt er, „verstehe ich die, welche, soweit sie in sich und ohne Beziehung aufs Objekt betrachtet wird, alle Merkmale und Kennzeichen der wahren Idee in sich trägt.“ Es ist die wahre Idee in ihrer inneren Selbstgewißheit. Die Einbildung aber oder die bloße Vorstellung als ein Erinnerungsbild von Wahrnehmungen faßt zwar auch unsern Körper nach seiner Bedingtheit durch andere Körper auf, aber nicht in den

unendlichen Gesetzeszusammenhängen der göttlichen Natur, sondern nach der Dinge zufälligem Zusammentreffen. Sofern der Geist in sich unangemessene Ideen hat von sich selber, vom Körper, von der Welt, insofern sieht er dies alles in der Beziehung auf die zufällige nächste Umgebung, also nicht in der Notwendigkeitsbeziehung auf Gott, sondern in der Zufallsbeziehung auf sich, auf das von den Ewigkeitsbeziehungen gelöste vereinzelte Ich. Dies ist die grundlegende Unterscheidung: auf der einen Seite die ewige Wahrheit, auf der andern das Wahrnehmungsbild der Welt aus zufälliger Erfahrung. Die Einbildung trennt die Menschen, der reine Verstand oder die Wahrheit vereint sie. Es ist nur Eine und dieselbe Wahrheit und so nur Ein und derselbe Verstand. Die Täuschungen der Einbildung sind selber auch notwendige Erscheinungen im Ewigkeitsspiele der Natur. Das Wahrnehmungsbild von der Sonne bleibt, auch nachdem die Wissenschaft mich über ihre wahre Größe belehrt hat. Die Einbildung oder Vorstellung ist die unterste Stufe der Wahrheit. Wir sind, auch auf dieser untersten Stufe befangen, doch innerhalb des Ewigkeitsreichs der göttlichen Notwendigkeit. Der Weg des Menschen aber ist der Weg von der Einbildung zur Wahrheit. Wieder kehrt eine Stelle aus der einleitenden Schrift fast wörtlich wieder. Die Lehre von den Weisen der Erkenntnis wird wiederholt. Nur werden aus den vier Erkenntnisweisen drei. Diese Unterscheidung der Erkenntnisweisen nach ihrem Wahrheitswerte erinnert auf das stärkste an die platonische und macht wie diese den Lebenswert des Menschen vom Wahrheitswert seiner Erkenntnis abhängig. Die Schritte heißen: Einbildung, Vernunft, schauende Erkenntnis. Die Vernunftkenntnis führt unter der Gestalt der Ewigkeit das Einzelne auf die allgemeinen und ewigen Begriffe zurück. Die schauende Erkenntnis ergreift mit der notwendigen Verkettung der Ideen die notwendige Kette der Dinge. Es ist jenes schauende Erkennen, welches gottgleich die Natur selber in sich hervorbringt aus den Not-

wendigkeiten ihrer ewigen Gesetzesgedanken. Der selbstbewußte idealistische Erkenntnisbegriff Spinozas schließt demgemäß die Gedankenreihe: die Ideen sind nicht stumme Gemälde auf einer Tafel, wie der Empirismus seit den Stoikern lehrt und in Locke folgenschwer für die Neuzeit alsbald wieder lehren wird, als bildeten wir im Gedanken der Wahrheit die Natur einfach ab, sondern als reine Denktat beweisen sie sich durch sich selbst zugleich als die Wahrheit. Der Gedanke der Wahrheit trägt in sich eine denkinnerliche Gewißheit. Nicht der Wille, wie Descartes meinte, bejaht oder verneint die Idee. Die wahre Idee bejaht sich selbst. Im Hinblick auf jenen Satz des Descartes wäre also zu sagen: Verstand und Wille sind dasselbe. Wie das Licht sich selbst und die Finsternis erleuchtet, so ist der wahre Gedanke Maß seiner selbst zugleich und der Falschheit. So reich an Folgen ist die Überzeugung, die die ganze Philosophie Spinozas entband: die Wahrheit macht sich selber klar. Der neue Wahrheitsbegriff schafft hier buchstäblich eine Welt. Vielmehr: er schafft die Welt.

3. Die Lehre vom Menschenleben. Die Leidenschaften. Die Knechtschaft

Die Lehre vom Geiste bereitet den Grund für die Lehre vom Leben, wenn wir unter dem lebendigen Menschen jenen verstehen, der nicht nur denkt und erkennt, sondern will, wünscht, begehrt und fühlt. Die Sprache des Spinoza läßt sich hier schwer in reinem Deutsch umschreiben. Die gefühlhaften Erwidierungen des Menschenwesens auf die Eindrücke der Welt heißen bei ihm Affekte. „Gefühlserregungen“ möchte einigermaßen den Sinn treffen. Es gibt Affekte des Leidens, die dann im eigentlichsten Sinne die Leidenschaften wären. Es gibt aber auch Affekte der Tat, für die der deutsche Ausdruck, der die Gegensätzlichkeit zugleich mit der Gleichartigkeit treffen müßte, fehlt. Auch diese heißen uns Leidenschaften und verfehlen so im Namen den ganzen Sinn. In diesem Abschnitt

bewährt sich die spinozistische Folgerichtigkeit des ganzen Gedankenzuges. Denn auch in diesem Gebiete, dem Hauptgebiete, wie wir es verstehen, der anscheinenden Willkür, Regellosigkeit und Gesetzesgelöstheit, handelt es sich für ihn allein um die Darlegung eines neuen Stückes von naturhaften Notwendigkeiten. Die meisten, meint er, reden von den Gefühlserregungen, als wäre der Mensch eine Natur in der Natur. Aber es gibt nur Eine Natur und von dieser nur Eine Erklärung, nämlich durch Gesetze und allgemeine Regeln. Er werde daher von den Affekten handeln nach derselben Methode, nach der im Vorhergehenden von Gott und dem Geiste gehandelt worden, und die menschlichen Handlungen und Begehungen ebenso betrachten, als wenn die Rede wäre von Linien, Flächen oder Körpern. Seine letzte Arbeit, die kleine Schrift vom Staate, spricht hierüber den ganzen Sinn seiner Richtung und Gesinnung aus: „Emsig hab ich mich bemüht, die menschlichen Handlungen nicht zu belachen, nicht zu beklagen, auch nicht zu verabscheuen, sondern zu verstehen.“ Ein Wort, das leicht gesagt, aber schwer in der ganzen Wucht seines Sinnes durchdrungen ist. Denn hier ist das Feld, auf dem wir uns selbst mit dem ganzen Verlangen unseres eigenen Lebens tummeln. Die Freiheit, die wir in uns fühlen und als das eigentliche Krongut und die Auszeichnung unseres Lebens fühlen, setzen wir in den andern voraus und haben für ihr Tun nicht Verstehn, sondern Lob und Tadel, Anerkennung und Verwerfung. Die schwere Grundfrage vom Menschenleben will gelöst sein. Der Wahn der Freiheit ist zu zerstreuen, die wahre Freiheit in ihrem Sinn zu bestimmen. Eine beinah übermenschliche Ruhe der Betrachtung gehört dazu. Es gilt nichts Geringeres, als der neuen Naturwissenschaft ihre entscheidende Erweiterung zu geben und sie über die Lehre vom Menschen auszubreiten. Die reine Naturwissenschaft vom Menschen soll gewonnen werden, die Naturgesetzlichkeit des Gemütslebens sich vor unsern Augen entwickeln. Es ist, um den genauen Begriff zu geben, die Statik der mensch-

lichen Affekte. Nach dem Urteil eines Naturforschers von der Geltung Johannes von Müllers, des Begründers der modernen Physiologie, wäre das Unternehmen in ungewöhnlichem Grade gelungen. Er erklärt in seinem „Handbuch der Physiologie des Menschen“ (II 3): „In Hinsicht der statischen Verhältnisse der Leidenschaften unter sich ist es nicht möglich, etwas Besseres zu liefern, als was Spinoza mit unübertrefflicher Meisterschaft gelehrt. Ich muß mich daher darauf beschränken, in Folgendem die dahingehörigen Lehrsätze des Spinoza mitzuteilen“, worauf dann folgen: „Lehrsätze von Spinoza über die Statik der Gemütsbewegungen. Ethik 3. Teil.“

Es ist, wie die früheren Erörterungen über Religion und Staat im theologisch-politischen Traktat, eine Arbeit spinozistischer Wissenschaft oder Wissenschaftlichkeit, die, wie sie in diesem Zusammenhang aus Philosophie fließt und, von Philosophie durchdrungen, seine Wissenschaft als eine solche aus philosophischem Geiste erkennen läßt, so andererseits zeigt, wie seine Philosophie aus seiner Wissenschaft als das Bewußtsein ihrer Grundsätze hervorsteigt. Es ist ein Erweis und lebendiges Beispiel echt spinozistischer schauenden Erkennens. Die Tatsächlichkeiten des Gemütslebens werden in ihrer Gesetzmäßigkeit, die Gesetzmäßigkeit im Gemütsleben wird an den Tatsachen unmittelbar aufgewiesen. Das Leben des Menschen in seinen Gefühlen erscheint von strengen Gesetzen beherrscht. Das Gesetz aber ist das allgemeine Gesetz der Natur.

Auch hier soll sich Spinozas Begriff von der Wahrheit bewähren. Die Wahrheit, die sich selber klar macht, setzt sich in freier Denktat als eine solche Definition des Wesens, die in ihren notwendigen Folgen die Erscheinungen und Tatsachen ihres Gebiets erklärt. Die menschliche Natur hat ihre notwendigen Folgen in den Affekten. Als notwendige Folgen der Menschennatur sollen sie erfaßt werden. Es kommt also darauf an, das Wesen der Menschennatur so auszusprechen, daß alle jene Gemütsregungen als notwendige Folgen des Wesens

deutlich werden. Dies heißt: den Menschen definieren. Der Mensch wird definiert in der Einheit des Gesetzes, welches alle seine Gemütsbewegungen als notwendige Folgen seiner Wesenheit verstehen läßt. Noch unmittelbarer entwickelt Spinoza aus der Lehre von der Definition, welche seine Lehre von der Wahrheit ist, seine Lehre vom Menschenwesen. Wir erhalten hier den deutlichsten Fall für sein metaphysisches Ableiten der logischen Sachverhalte. Die Definition ist nach ihm die Selbstsetzung, die Selbstbejahung des Dinges selber. In jeder Definition liegt diese Selbstbejahung. In keiner kann liegen, was sie aufhebt. So ist die letzte Wesenheit jeder Erscheinung und demnach vor allem des Menschen: das eigene Sein zu bewahren. Die Selbstbehauptung, die Selbstdurchsetzung ist das Grundgesetz der lebendigen Natur. Damit ist der Grundtrieb des Menschen, der sein Wesen selbst in seiner Lebendigkeit ist, bestimmt. Wir nennen ihn den Trieb oder die Begierde, das Verlangen. Verlangen der Selbstdurchsetzung definiert unser Wesen. Die Affekte sind nichts als die Erscheinungsweise dieses Triebes, die Folgen dieser Wesenheit, die Folgen, in denen das Wesen notwendig sich offenbart. Der Trieb wirkt ganz in gleicher Weise, ob der Geist angemessene oder unangemessene Ideen hat, ob er sich in bloßen Vorstellungen und Einbildungen oder in reinen Begriffen bewegt, ob er im Wahn ist oder in der Wahrheit. Wir ergreifen in ihm die durchaus einheitliche Gesetzmäßigkeit aller inneren Bewegung im Menschen.

Es heißt im Übergang zum Weiteren: was des Körpers Macht zum Handeln mehrt oder mindert, dessen Idee mehrt oder mindert auch die Macht zu denken. Dies ist das Fortspinnen der Gleichsetzung vom Körper und Geist am Menschen. Der Mensch ist als körperlich-geistiges Wesen eine Einheit. Leben heißt Wachsen und Abnehmen. Das Wachsen ist ein Wachsen an Mächtigkeit in der Betätigung. Entwicklung des Geistes bedeutet Entwicklung der Sinne und der Empfänglichkeit und wiederum Entwicklung der Bewegungskraft und der Kraft der

Einwirkung auf die Welt. Eine andere Seele im Menschen ist auch ein anderer Körper. Spinoza behauptet in solchen Gedankengängen die Einheitlichkeit seiner Grundauffassung. Wichtig für den weiteren Zusammenhang ist nur, daß der Trieb der Selbstdurchsetzung das Streben zu größerer Mächtigkeit der Wirkungskräfte bedeutet. Ein solcher Übergang zu größerer Vollkommenheit heißt Freude, der Übergang zu minderer Vollkommenheit heißt Traurigkeit. Sie sind nur der Grundtrieb selbst, der, wo er Förderung erfährt, Freude wird, wo er Hemmung erfährt, Traurigkeit. Dies sind die drei Grundtriebe der lebendigen Natur. Wir wissen aber, daß der Geist leidet, wo er unangemessene Vorstellungen hat oder in Einbildungen lebt. Dort nämlich bewegt er sich allein in den Erinnerungsbildern zufällig empfangener Wahrnehmungen. Er wird durch die Dinge bestimmt und erleidet sie. Er erschafft nicht in sich den freien Gedanken der Wahrheit. Daher heißen auch die Gemüts-erregungen, sofern sie aus unangemessenen Ideen oder Einbildungen stammen, leidentliche, Leidenschaften. Die Lehre von den Leidenschaften ist also die Lehre von den Rückwirkungen der Seele im Mittel der Einbildung. Der Mensch strebt einzubilden, was seine Mächtigkeit fördert. Der Trieb der Selbstdurchsetzung äußert sich als Verlangen nach Vorstellungen, die uns gemäß sind. Die Freude, begleitet von der Idee der äußeren Ursache, ist Liebe. Die Traurigkeit, begleitet von der Idee der äußeren Ursache, ist Haß. Wir lieben die Vorstellungsinhalte, die uns fördern, wir hassen diejenigen, die uns hemmen. Es ist die umfassendste Begriffsbestimmung von Liebe und Haß. Wir suchen das Geliebte, wir fliehen das Gehäßte. Diese fünf Grundtriebe, die alle nur der eine Urtrieb unter wechselnden Bedingungen sind, machen das ganze Gemütsleben des Menschen aus. Nur immer neue Beziehungen und Verschlingungen treten hinzu.

Wir kennen das große Gesetz der Gesellung, das alle Vorstellungen mit allen verknüpfen kann. So mag alles

Ursache der Freude und Trauer und damit Gegenstand der Liebe und des Hasses sein. Dasselbe kann die entgegengesetzten Gefühle erwecken. Das sind die Schwebungen oder Schwankungen des Gemüts. Die Einbildung ferner nimmt Vergangenes und Zukünftiges als gegenwärtig. Dies ergibt Hoffnung und Furcht. Die Förderung oder Hemmung kann auf den geliebten oder gehassten Gegenstand gehen. Wir streben einzubilden, was jenem Freude oder Traurigkeit bringt. Dies gibt das falsche Maß in Überschätzung und Unterschätzung. Der Gegenstand der Vorstellung ist uns ähnlich. Hieraus folgt die Nachahmung der Affekte. Mitleid und Wetteifer wurzeln hier. Der Ehrgeiz entspringt, denn wir suchen den Beifall der Menschen, indem wir fördern, was sie mit Freude sehen werden. Lob ist die Freude, mit der wir eines andern Tat vorstellen, die uns fördert, Tadel die Traurigkeit über die Tat des andern, die uns hemmt. Wir loben als gut, was uns hilft, und tadeln als schlecht, was uns aufhält. All das ist immer der gleiche Urtrieb. Durch eine dicke Wolke des Vorurteils erkennen wir überall dasselbe: nämlich Menschenwesen im Kampfe um die Selbstbehauptung. Auf jedem Schritt entdecken sich ewige Gesetze des Lebens. Andere in demselben Affekt sehen macht uns in ihm beständiger, andere im entgegengesetzten erblicken bedingt ein Schweben und Schwanken in uns. Jeder strebt, daß alle nach seinem Sinne leben. Aus demselben Grundtrieb heraus sind die Menschen barmherzig, neidisch, ehrgeizig, wie die Kinder es in ihrer unberührteren Aufrichtigkeit zeigen. Laßt den Gegenstand unserer Erregung einen Menschen sein, so entwickelt die Liebe das Verlangen der Gegenliebe, das Triumphgefühl, die Eifersucht, die Sehnsucht. Auf Stärke und Wandel der Leidenschaften geht Spinoza ein, auf Nationen- und Klassenhaß, auf die Gestaltungen, die Folgen, wenn die Ursache als frei vorgestellt, der Gegenstand nur ein einziger ist, Ursache und Gegenstand wir selber sind, auf die Verschiedenheit der Affekte bei demselben Gegenstand und selbst in dem-

selben Menschen, — durch Veränderung seines Körpers, die eine Veränderung seiner Natur ist, auf die Unterscheidung der Menschen nach ihren Leidenschaften. Es gibt so viele Affekte wie Gegenstände, gibt weit mehr, als die Sprache Namen hat. Tief in die Rätsel der Menschenbrust leuchtet der Denker hinein. Alles aber ist dieselbe eine, einfache Gesetzmäßigkeit der Selbstdurchsetzung. Es ist, als arbeite er ein Netz. Es ist immer derselbe Faden, immer neue Knoten werden geknüpft durch neue Richtungen der Bewegung. Schließlich reicht es durch unzählige Verbindungsfäden in merkwürdige Fernen, ein dichtes Gewebe, einheitlich und einfach und zugleich fast unübersehlich reich und immer noch derselbe sich unaufhaltsam und ohne Ende ausbreitende Gedanke. Dies ist nun freilich mehr als die Kugel, mit der unsere Betrachtung begann. Die Kugel ist wieder einmal zu einem All geworden. Das All der Leidenschaften erzeugt sich vor unsern Augen aus seinem schöpferischen Urgeetze. Es ist die Selbstdarstellung und Selbstdurchsetzung des spinozistischen Wahrheitsbegriffs durch die Tat. Das Schauspiel ist wundervoll, aber das Ergebnis ist erschütternd. Spinoza schließt: „Woraus erhellt, daß wir von äußeren Ursachen auf viele Weisen umhergetrieben werden und wir, gleichwie des Meeres Wellen von widrigen Winden bewegt, umherschwanke, unseres Ausgangs und Schicksals unkundig.“ Er faßt die Begriffsbestimmung der Leidenschaften allgemein in die Worte zusammen: „Der Affekt, der ein Leiden der Seele genannt wird, ist eine verworrene Idee, durch die der Geist eine größere oder geringere Daseinsmächtigkeit seines Körpers oder auch eines Teils von seinem Körper bejaht und bei deren Setzung der Geist selbst mehr dieses als jenes zu denken bestimmt wird.“ Es darf nicht vergessen werden, daß dies alles die Naturlehre vom Menschen ist. Wir empfangen das Bild von den Leidenschaften, wie sie den natürlichen Menschen treiben, jagen und peitschen. Es ist ein Bild von Shakespearischer Wahrheit und Shakespearischem Reichtum. Was die Tra-

gödien Shakespeares in der Dichtung, ist dies Buch Spinozas in der Philosophie.

4. Die Freiheit. Die Erlösung

Wenn es gelungen ist, das Leben der Gefühle und Leidenschaften in dem natürlichen Menschen auf eine einzige Urbestimmtheit zurückzuführen und aus ihr als notwendige Folgen zu entwickeln, so kann doch dies das letzte Wort nicht sein. Wir treten jetzt erst in die abschließende Erörterung ein. Dasjenige beginnt, was im eigentlichen Sinne Ethik heißen muß. Auch hier behauptet sich die Folgerichtigkeit des großen Gedankenzuges. Die Knechtschaft des Menschen ist Knechtschaft unter seinen Leidenschaften, die ihn blind hin und her werfen und zum Sklaven machen, wo er glaubt, ein Herr zu sein. Die Freiheit wäre das Ziel. Auch sie aber erscheint im Zusammenhange des großen Weltbildes, das uns Spinoza gibt. Sie ergibt sich gleichfalls als eine notwendige Folge aus notwendigen Bedingungen. Sie bedeutet nicht ein Heraustreten aus dem Reich der allgemeinen göttlichen Notwendigkeit, sondern dieser Notwendigkeiten höchsten und letzten Ausdruck. Sie ist nicht eine Gegebenheit, sondern ein Ergebnis. Wir müssen auch diesmal die Urbestimmtheit greifen, aus der das Leben der Freiheit wie dort das Leben der Knechtschaft fließt, und diese Urbestimmtheit und letzte Bedingung in ihre notwendigen Folgen und Erscheinungsweisen entfalten. Der Griff Spinozas, durch den dies gelingt, ist von genialer Einfachheit. Solange wir in bloßer Vorstellung und Einbildung leben, bleiben wir Sklaven. Sobald wir zur Wahrheit kommen, werden wir frei. Die Erkenntnislehre Spinozas, die das Bewußtsein von der Einbildung über die Vernunft zur schauenden Erkenntnis aufsteigen läßt — platonische und neuplatonische Gedanken, vermutlich unwillkürlich, aufnehmend —, gibt den Leitfaden für den steilen Weg zur Vollendung des Freien. Die Erkenntnisweisen sind ebensoviele Weisen des Lebens. Der Mensch lebt, wie er

denkt. So ist es immer noch der Wahrheitsgedanke des Spinoza, der das Rätsel der Dinge auseinanderlegt. Nach seiner Grundauffassung, die seine Substanzlehre schuf, ist das All als ein Inbegriff notwendiger Folgen im großen Urbegriff der Natur oder Gottes enthalten. Es erscheint zunächst als ganz unbegreiflich, wie es bei solcher allgemeinen Notwendigkeit des Daseins eine Art des menschlichen Handelns geben könnte, die sein soll und die als die sittliche vor den andern bejaht und gefordert wird. Aber es ist mit dem ganzen System ein Wert als der höchste, ja als der einzige gesetzt, der Wert der Wahrheit. So gewiß die Wahrheit gegenüber der Einbildung einen Wert bedeutet, so gewiß das Leben in der Wahrheit gegenüber dem Leben im Wahn. Der Wahn ist die Knechtschaft, die Wahrheit ist die Freiheit. Auch das Leben in der Freiheit also tritt unter ganz bestimmten Bedingungen ein. Aus diesen Bedingungen folgt es als eine Notwendigkeit, ohne sie ist es eine Unmöglichkeit. Das Leben der Freiheit gehört auch unter die Notwendigkeiten in der Natur. Macht und Kunst der Natur sind so reich in den Narrheiten der Menschen wie in ihren guten Taten.

Die Zustände der Seele im Reich der Einbildung und des Wahns sind Zustände des Leidens. Ihre Zustände im Reich der Wahrheit sind solche des Handelns. Spinozas Ethik wird die Naturgeschichte des handelnden Menschen. Die Wahrheit hat er — es war sein erster grundlegender Gedanke — von Anfang an als freie Tat und Handlung des Geistes bestimmt. Dieser sein Urgedanke entfaltet jetzt erst seine ganze Fruchtbarkeit. Der Geist leidet, wo er unangemessene Ideen hat. Er handelt, wo er angemessene Ideen denkt. Das ganze Gefüge der Begriffe, die den Gedanken des sittlichen Lebens bilden, baut sich von hier in überraschender Einfachheit auf. Der Grundtrieb des Menschen war: sein Selbst zu bewahren. Dieser Grundtrieb wird im Leben des natürlichen Menschen — des Geistes, der leidet — ganz eigentlich genarrt. Denn indem er sein Selbst bewahren will, tritt

er durchweg in die Abhängigkeit der Dinge. Die Welt handelt in ihm, nicht der Mensch handelt. Er ist nur Welt, er ist nicht Er selbst. Selbsttäuschung bezeichnet das Leben des Wahns. Indem der Mensch die Dinge, die unabwendlich ihre großen Gesetzmäßigkeiten vollziehen, nicht in ihrer Notwendigkeit, sondern im Sinn seiner Wünsche faßt, sie nicht vorstellt, wie sie sind, sondern wie er sie haben möchte, fällt er aus Täuschung in Enttäuschung, in Verbitterung, Elend und Wahnsinn. Das ganze Trauerspiel des gewöhnlichen Menschendaseins liegt hierin beschlossen. Aber sofern der Geist handelt, ist er Tat, nicht Leiden. Er behauptet sein Wesen, welches ist, die Tat der Wahrheit zu sein. Hier ist sein wahres Selbstsein. Dort war Ohnmacht, hier ist Macht, dort war Leben unter den fremden Weltgesetzen, hier ist Leben aus den Gesetzen der eigenen Natur. Leben aus den Gesetzen der eigenen Natur ist Freiheit. Hier also ist Freiheit. Wie ein Nachklang aus dem Geist der Renaissance klingt diese Gleichsetzung, die dem Leben sein höchstes Ziel bestimmt. Unser Ziel liegt im Selbstsein, in der Macht, im Leben aus den Gesetzen der eigenen Natur, in der Freiheit. Diese Begriffe alle sind eins und dasselbe. Sie umschreiben das sittliche Leben. Die Sittlichkeit ist die Behauptung des Selbst, welche unser Wesen in seiner vollen Mächtigkeit entfaltet und unsere Natur aus ihren eigenen Gesetzen zu Ende lebt. Die Sittlichkeit ist die Freiheit. Nur für den Menschen, der handelt, gibt es ein eigenes Selbst, eine eigene Natur und Freiheit. Nur dieser ist sittlich. Nur der Sittliche ist frei. Die sämtlichen Begriffe, die sich zur Lehre vom Sittlichen zusammenpassen, sind gefunden. Es fragt sich nur, wie sie sich mit Inhalt füllen. Die Wahrheit ist es, die ihnen den Inhalt gibt. Diese Selbstbehauptung, Macht und Freiheit suchen wir alle: sie finden heißt allein wahrhaft leben. Aber wenn wir im Wahn bleiben, werden wir Selbst, Macht und Freiheit und in ihnen das Leben verlieren. Nur wer in der Wahrheit lebt, findet sein Leben. Wer aber das wahre Leben findet, verliert das Leben im

Schein und Wahn. Dies ist die Grundgesetzlichkeit und das Schicksal über allem Leben.

Es ist bei Spinoza wieder einer der Sätze von tiefer Weisheit, daß der Affekt nur durch den Affekt aufgehoben wird. Es handelt sich hier nicht um bloße Begriffe und Belehrungen des Kopfes. Sondern in der Gemüthhaltung des Freien muß die des Sklaven aufgehoben sein. Die Affekte der Freiheit sollen die der Knechtschaft überwiegen. Der Mensch lebt das Gesetz der eigenen Natur, soweit er angemessene Ideen hat — das bedeutet: soweit er begreift — das besagt: soweit er der Führung der Vernunft folgt. Denn Wesen und Natur des Menschen sind Verstehen. Wo er das wahre Gute, das wahre Böse versteht, bleibt er nicht Spielball blinder Leidenschaften, sondern richtet sich tätig auf sein wahres Gut. Gut ist für den Menschen, was in Wahrheit seine Natur bejaht — böse, was sie aufhebt. Wir gewinnen damit den Begriff der Tugend. Tugendhaft sein heißt: nach Führung der Vernunft handeln, leben, das eigene Sein bewahren auf dem Grunde des Suchens nach dem eigenen wahren Nutzen. Das Urteil der Menschen über gut und böse hängt davon ab, worin sie das höchste Gut erkennen. Das wahre höchste Gut entdeckt sich nur dem wahren Verstehen, der wahren Einsicht der Vernunft. Sie begreift das Heil, das die andern nur im Nebel des Wahns sehen. So steht alles menschliche Tun unter dem gleichen Gesetze des Suchens nach dem Heil. Es unterscheidet die Menschen, ob sie wännen oder begreifen. Die Wännenden schwanken in ihren Leidenschaften. Die Begreifenden gehen den Weg der Tat. Bei ihnen allein ist die Kraft, die Macht, die Behauptung des Selbst, das seine wahren Ziele in Tat umsetzt, die Tugend.

So ergibt sich für den verstehenden Geist, der angemessene Ideen hat, der handelt, als Grundaffekt, wie Spinoza es nennt, die Tapferkeit, die Geistesstärke. Sie ist in bezug auf uns selber Hochherzigkeit, woraus Mäßigkeit, Nüchternheit, Geistesgegenwart fließen, in bezug auf andere Edelmuth mit Bescheidenheit und

Milde, die immer gesonnen sind, die Menschen in Freundschaft zu einen. Es ist der in seiner Klarheit in sich gefaßte Geist, den Spinoza beschreibt: sein Wesen ist die Tapferkeit, seine Erscheinungsform Unverführbarkeit durch das Sinnliche und Unabhängigkeit von den Störungen des Zufalls sowie für die Mitmenschen gleichmäßige und anspruchslose Güte. So steht es um den Geist, der nur das Wahre will. Er kennt sein Ziel, den unwandelbaren Gegenstand seines Strebens. Vernunft sucht nichts als Erkennen. Das höchste Ziel des Erkennens ist das höchste Ziel der Vernunft und das höchste Gut. Gott ist dies Ziel. In der Erkenntnis Gottes leben ist die höchste Tugend. Denn in der Erkenntnis Gottes leben heißt leben mit der Einsicht in die ewige Notwendigkeit des Geschehens. Dies bedeutet, daß wir die Dinge nicht mehr sehen in der Bezogenheit auf uns, sondern in ihrer wahren Bezogenheit auf Gott. Wir verlangen vom All nicht mehr, daß es unsere Zufallswünsche fördere, wir sehen es nicht als eine Verschwörung gegen unser selbstisches Verlangen. Wir sehen es als das, was es ist, als das unwandelbare Spiel der göttlichen Notwendigkeiten. So kommen wir von jener Krankheit los, in der das kleine Ich sich Mittelpunkt der Welt dünkt. Der Mittelpunkt der Welt ist Gott. Wir sind nicht länger ein Spielball der vereitelten und genarrten Wünsche. Uns werfen nicht die Dinge mehr umher. Selber sind wir die reine Ursache unseres Handelns. Alles fließt aus unserer eigenen Notwendigkeit. Wir wachsen als der Gottesgedanke, der wir im All sind, in immer reinerer Klarheit, unserer Notwendigkeit gewiß. Auf alle Erfahrungen antworten wir in immer sichererem Begreifen unseres Lebens in Gott. Keine Ursache unseres Handelns sein, sofern wir die Idee Gottes haben, heißt Religion haben und Religion leben. Religion bedeutet die Selbstbestimmung unserer Handlungen im Gedanken der göttlichen Notwendigkeit. Sie ist Frömmigkeit, sofern wir, von Vernunft geführt, gut zu tun wünschen. Sie heiße Lauterkeit, sofern wir die allgemeine Verbindung

der Menschen in Liebe suchen. Das letzte Ziel ist die Vereinigung aller Geister in Einem Geiste und aller Leiber in Einem Leibe. Denn die Wahrheit ist Eine, der Geist Gottes ist Einer. Die Gemeinschaft des in Vernunft gegründeten Lebens wäre danach der höchste und letzte sittliche Gedanke. Die Staatsgemeinschaft der Menschen tritt als ein vorläufiger Notbau ein, um die Einigkeit zu erzwingen, die von selbst sich ergäbe, wenn alle nach Vernunft lebten, und die erzwungen werden muß, da sie die Knechtschaft der Leidenschaften dulden. Denn der Geist eint und befreit, die Leidenschaften trennen und knechten.

Ein Geist der Lebensfreude beherrscht die Sittenlehre des stillen einsamen Mannes. Tugend ist ihm Lebenserhaltung. Sie ist die Erhaltung des wahren Lebens. Er findet hier einen der erhabensten Sätze, die Menschenmund gesprochen: „Alle Affekte des Freien sind Affekte der Freude.“ Denn für den Befreiten gibt es ja keine Hemmungen mehr. Alles und jedes, selbst jedes Leid, das Unverstand ihm bereitet, wird ihm eine Förderung, nämlich des Verstehens. Freude aber ist das Gefühl der Förderung in unserer Selbstbehauptung. Der Haß, als die Traurigkeit über die Ursachen unserer Hemmungen, mit all seinen Ableitungen wie Hoffnung, Furcht, Überschätzung, Mitleid, Demut, Reue, Hochmut ist vom Übel. Die Hochmütigen in ihrer Selbstüberschätzung halten die Edeln fern. Das Ruhm in sich selber ist das kostbare Gut des Freien. Dies alles leitet nicht sowohl die sittlichen Begriffe ab, als daß es vielmehr die Lebensweise und Lebensweisheit dessen beschreibt, der in unablässiger Tätigkeit im Geiste die Freiheit findet. Es ist die Freiheit, welche die Freude ist, weil sie die Tat ist, die Tat der eigenen Selbsterfüllung. Über solche Sätze hinweg hat vielleicht Goethe seinen Spinoza gefunden. — Es ist der gleiche freudige Schöpfergeist, der allen finstern Aberglauben verwirft und sich gegen die wendet, die aus Furcht das Gute tun. Des Freien Weisheit ist eine Weisheit des Lebens, nicht des Todes. Wäre der Mensch einmal ganz reine Macht, so kennte er keine Hemmung mehr

und keine Betrübniß. Also kennt er das Böse nicht, welches das Leben Hemmende ist. Wenn er aber das Böse nicht kennt, so kennt er auch das Gute nicht. Denn man kennt nur das Böse durch das Gute und das Gute durch das Böse. Das Leben der Freiheit atmet jenseits von gut und böse. Es ist die Selbstverständlichkeit der Selbstentfaltung in reiner Mächtigkeit unsers Wesens und weiß in reiner freier Notwendigkeit nicht um die eigene Weisheit und Güte. Die Tat ist alles, nichts der Ruhm. Der Freie wird unter den Unverständigen Wohlthaten vermeiden. Sie bringen Unfreiheit in der Verpflichtung auf fremde unzulängliche Denkweisen und ihre Enge. Die Freien untereinander sind sich der dankenswerteste Besitz, die nützlichsten zugleich und liebevollsten. Denn völlig eins im Geiste ihres Lebens bedeuten sie sich höchste Förderung. Sie handeln stets in Treue, nie mit bösen Hintergedanken. Diese hoben ja ihre geistige Übereinstimmung auf, die ihr teuerstes Gut ist. Sie sind mehr in der Gemeinschaft als in der Einsamkeit frei. Die Freien, im Geiste eins und verbunden, bilden die Menschheit der Guten. Das sittliche Leben, das Leben in Hochherzigkeit, .Milde, Treue und Güte, ergibt sich so als die notwendige Daseinsweise jener, deren Leben sich unter die Bewußtheit der Vernunft gebracht hat. In allen diesen Erörterungen lebt Spinozas hohe, heitere, dem Leben zugewandte, in sich selbst und ihrem Werke ruhende Seele. Die Sätze werden zum Bekenntnis. Denn der Mensch erkennt nun einmal in alle Ewigkeit nichts als sich selbst. Spinoza findet in sich selber das im höchsten Gut vollendete Leben.

Immer mehr aus der eigensten Tiefe quellen die Einsichten hervor. Was bisher gegeben, war das Bild der Seele, die kraft vernünftiger Einsicht in der Wahrheit statt in der Einbildung lebt. Wir erheben uns nun noch über die Vernunft zum schauenden Erkennen. Macht über die Leidenschaften gewinnen wir, indem wir sie genau begreifen, schon durch die Allgemeinbegriffe, also durch die Vernunft. Denn wir erkennen

nun ihre Geselzlichkeit und das Narrenspiel, das sie mit uns treiben wollen. Dies wäre etwa die verneinende Seite der Tugend. Spinoza kommt jetzt zu seiner großen Bejahung. Wenn wir uns selbst und die Affekte ganz verstehen, dann entspringt in uns zuletzt die Liebe Gottes als der beständigste Affekt, eine Liebe, die nicht nach Gegenliebe verlangt, die ohne Neid und ohne Eifersucht ist. Niemand kann Gott hassen, der ihn kennt. Mit der Liebe aber zu einer unwandelbaren und ewigen Sache fällt aller Kummer fort. Die Liebe Gottes ist die Seligkeit.

Denn die Liebe Gottes ist die Ewigkeit des Geistes. Der Geist wird ein Ewiges, wenn die ewigen Ideen in ihm Macht gewinnen, wenn er die Dinge unter der Gestalt der Ewigkeit sieht. Dies ist die vollkommene Wahrheit, die auch die Macht des Geistes ist. Denn sie ist ja sein eigenstes innerstes Sein, die volle Selbstdurchsetzung seines innersten Wesens. Der unendliche Geist ist die Wahrheit. Sie ist die Erhöhung zu unserer wahren Macht, also die höchste Freude. Freude begleitet vom Gedanken ihrer Ursache ist Liebe. Ursache dieser Freude ist das gewaltige Ganze der Natur in ihren ewigen Geselzlichkeiten, ist Gott. Diese Freude also ist Liebe, ist Liebe Gottes, ewige Liebe, da die Freude dem Ewigen ewig entflieht. Wer Gott liebt, kann nicht verlangen, daß Gott ihn wieder liebe. Denn in dieser ewigen Liebe ist kein Verlangen mehr. Sie ist ein Teil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selber liebt. Denn Gott selbst als reine Macht ist ewige Freude und Liebe seiner selber. Die geistige Gottesliebe, die wir nennen sollten: die Liebe Gottes aus Verstehen — ist des Lebens Vollendung und Eingehn in Gott. Die Liebe Gottes zu den Menschen und des Geistes verstehende Liebe zu Gott ist eins und dasselbe. Sie ist das Gottwerden der Seele. Ihr ist nichts entgegen in der Natur, da sie die Natur selber in ihrer Ewigkeit ist. Die Summe der reinen Geister, die sich in der göttlichen Einheit gefunden, ist der unendliche und ewige Geist Gottes selber.

Die Wahrheit in ihrer Vollendung ist Gott. So weit gefehlt, daß das Erkennen von Gott entferne, ist es in seiner Erfüllung vielmehr die Gotteseinigkeit des Geistes. Es ist Gott selbst in jenem schauenden Erkennen, das alles Sein im Grunde seiner Ewigkeit und Notwendigkeit sieht.

Auch ohne das Bewußtsein dieser Ewigkeit würden Religion und Frömmigkeit das Höchste sein. Den Menschen freilich gelten sie als eine Last. Sie tun das Gute und lassen das Böse aus Hoffnung auf Lohn, aus Furcht vor Strafe. Das ist so klug, als wollte man sich mit Gift nähren, wenn gesunde Nahrung den Körper nicht ewig erhalten kann. Aber die Seligkeit ist nicht der Tugend Lohn, sondern die Tugend selbst, da sie ja die ewige Freude ist. Wir freuen uns der Tugend, nicht weil wir die Lüste beherrschen, sondern weil wir uns ihrer freuen, beherrschen wir die Lüste. Die Freude im Guten ist die Macht über unsere Leidenschaften. Wenn der Weg auch steil erscheint, wir können ihn doch finden. Steil muß sein, was so selten gefunden wird. Alles Herrliche ist so schwierig, wie es selten ist. Die Erhabenheit der in sich selbst gewissen Güte und des mit Gott einigen Herzens ist das letzte Wort des Spinoza.

Die ganze Gedankenreihe entspringt mit der immer größeren Vertiefung des Begriffs vom Erkennen. Je tiefer der Mensch versteht, um so größer ist seine Freiheit und seine Macht, um so sicherer behauptet er sich in seinem reinen Selbst und setzt es durch. Jedes Selbst ist Tat des Verstehens. Solange die Einbildungen uns umherwerfen, sind wir nur Sachen unter Sachen. Wenn die Vernunft die Herrschaft im Menschen antritt, begreift er mit dem III in seiner Notwendigkeit auch die Notwendigkeit des eigenen Seins. Die Erfahrungen werden ihm ein einziger Anruf, um sich unter ihnen in der Reinheit seines Wesens schaffend zu behaupten. Er lernt durch sie alle nur, den Gottesgedanken auszuleben, der er ist. Wenn er aber zuletzt zum schauenden Verstehen kommt, dann sieht er nicht nur, er ist die Ewigkeit und Notwendigkeit seines Gottes.

Gedante und Sein sind eins im Schauen. Sein Dasein ist Freude. Seine Freude ist Liebe, Gottesliebe. Sein Denken ist Freude und Liebe, Gottesliebe. Er lebt aus der Notwendigkeit der eigenen Natur in Gott. Er ist frei. Der Gott, der von Anbeginn die Wahrheit war, ist in den Tiefen seines Wesens die Freude, die Liebe, die Freiheit. Wir sind ein Teil seines unendlichen Lebens. Wir sind seine Ewigkeit. Wir sind es immer, es kommt nur darauf an, daß das Verstehen uns aus unsern Tiefen steige und die eigenen Tiefen erschließe, jenes Verstehen, welches Gott und als Gott die Liebe ist und als Liebe die Ewigkeit. Die Gedankenentwicklung des Spinoza vollzieht sich in einer Folge von Gleichsetzungen, die das göttliche Wesen fortschreitend entfalten. Gott ist die Wahrheit und die Natur und der reine Verstand. Gott ist die Freude. Gott ist die Liebe. Gott ist die Freiheit. Gott ist die Ewigkeit. Des Menschen Weg zu Gott aber geht durch die Zufälligkeiten der selbstischen Gebundenheiten zur ewigen göttlichen Notwendigkeit, die als unsere Tat unser reines Wesen entfaltet.

Wir vernehmen in diesen Schlußgedanken ganz unverkennbar die Sprache der persönlichen Erfahrung. Erkennen ist Freude, Erkennen ist Liebe, so spricht der Genius der Erkenntnis. Es liegt in Spinozas Art, von der Welt nichts zu wollen, als daß sie sich verwandeln lasse in Verstehen. Und wenn sie verstanden wird, wo ist ihr Böses? wo ist ihre Narrheit? wo ist der Stachel ihrer Lieblosigkeit? Alles und alles muß zu unserem Wachstum dienen. Es gibt nur noch Förderung, nur noch Freude, deren Licht vom dunkeln Grunde funkeln mag, nur noch Liebe. Alle Schmerzen, im Verstehen überwunden, entfalten sich in ihr Glück, denn sie sind ein Schritt zur näheren Nähe Gottes. Es gibt kein Leiden mehr, wo alles Leiden uns zur Tat der Wahrheit wird. In dieser Haltung erfährt Spinoza die tiefste Befriedigung und den eigentlichen Ausdruck seiner schöpferischen Natur. Sie ist sein Schöpfertum selbst begriffen als die Geseklichkeit seelischen Daseins, die es ist. Sein Denken

ist Schaffen, sein schaffendes Denken ist eine Freude, die hoch über allen sinnlichen, fast über allen irdischen Freuden ist. Diese Freude des Schöpfergedankens ist unendliche Liebe der Welt. Spinoza ist das Denken, welches Liebe des Unendlichen und Ewigen, Gottesliebe ist. In diesem Denken der Liebe findet er die letzten Gewißheiten, die von Ewigkeit zu Ewigkeit sind. Er erfährt in ihnen die Ewigkeit des Geistes und ist diese Ewigkeit. Dies ist das Innwerden seiner ganzen Macht, seines vollen und reinen Selbstseins, seiner Persönlichkeit. Es ist die Freiheit, die das Leben aus aller Knechtschaft heraushebt. Wohl gibt es keine Seligkeit über dies Erleben unserer Erfüllung im Ewigen und seiner Freude, die die Liebe ist. Die ewige Liebe ist des Lebens Sinn. Wenn er diese Mächtigkeit des Schöpfertums die Seligkeit selbst nennt, die göttlich und über allen Lohn ist, so ist es freilich eine Seligkeit, die in bewußter Überwindung allem entsagt hat, worin die Menschen sonst ihr Glück finden. In der Abkehr vom Glück des Wahns fand sie das Glück der Wahrheit. Es hat seine Tiefe darin, daß es dem von tausend Wunden zerfleischten Leben die neue Gestalt der wahren Gesundheit und Schönheit schuf. Es ist eine Seligkeit aus tausend Schmerzen. Die ewigen Ideen, die die Ewigkeit des Geistes und zugleich die der Welt sind, bedeuten das Abgleiten alles Zeitlichen, ein göttliches Dasein, in dem nichts Zufälliges und nichts Vergängliches mehr. Es scheint fast gewiß, daß in diesen persönlichen Offenbarungsgedanken Goethe den Spinoza wie der Bruder den Bruder erkannt hat. Spinoza deutete ihm die eigene Schöpferseele. Goethe übersetzt den mathematischen Weltbegriff des Spinoza in den künstlerischen. Im schöpferischen Urbegriff der anschauenden Erkenntnis tritt ihre Einigkeit hervor. Auch Goethe will nichts von Welt und Menschen, als daß sie sich verstehen lassen in der Klarheit eines gottgleichen Schauens. So wird die Welt ein Gegenstand unerschöpflicher Freude, an dem wir wachsen in den Kräften unseres Verstehens. Wir finden in ihr das

göttlich Eine und Notwendige in der beweglichen Unendlichkeit seiner Erscheinungen. Das Schauen ist Liebe, ist Seligkeit. Spinoza umschrieb für Goethe das Gesetz seiner eigenen Natur. Goethe in der Ganzheit seines Daseins hat den Spinoza wahr gemacht. Er hat seine Wahrheit gelebt. Goethes Leben ist jene Wahrheit, die Spinoza lehrte. Goethe ist die Seligkeit jenes schauenden Erkennens, das Freude, Liebe, Gott ist. Doch wäre falsch, den erhabenen Schlußgedanken der Spinozalehre eine nur persönliche Bedeutung zu geben oder ihre Wahrheit auf die im Geiste schaffenden Genien zu beschränken. Seine Einsicht gilt dem Menschenleben selber. Jedes Leben kommt näher zu Gott mit der Tiefe seines Verstehens. Je sicherer es seinen Platz im All der Notwendigkeiten begreift, was im reinen Gefühl unmittelbaren Schauens geschehen mag, um so besser lernt es die Kraft der inneren Überwindung aller Lebenshemmungen und die Gewißheit des Weges zu dem uns Notwendigen und unserer Beziehung zum Ewigen. Um so gewisser wird alle Hemmung Förderung, aller Widerstand, ja alle Gegenständlichkeit selber Freude, alle Freude Liebe. Um so unverrückbarer erfahren wir in der Gottesliebe unser Heil und in der Liebe Gottes den Kern alles Wirklichen. Wir sind in der Ewigkeit und Seligkeit. „Denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen.“ Jedes Leben ist ein Stück der ewigen Schöpferkraft, in der Gott sich selber sucht und liebt. Jedes Lebens Schöpfertum ist seine Erlösung und Ewigkeit. Alles Elend des Lebens ist, daß es sich an die Dinge verliert und statt eines schaffenden Gottesgedankens eine tote Sache unter Sachen wird.

So einfach und großartig — die schlichte gewältige Selbstbesinnung des modernen Geistes auf seinen Weltbegriff — entfaltet sich der Systemgedanke des Spinoza. Aus dem Wahrheitsbegriff der modernen Wissenschaft, mit dem alles entspringt, fordert er den Weltbegriff als die große in notwendigen Folgen sich darstellende Notwendigkeit des Daseins. Das Allbegreifen

dieser Notwendigkeit — die ewige Wahrheit selber — ist Gott. So entwickelt sich der gleiche Weltgedanke unter den mehr und mehr sich verwickelnden und doch immer einfachen Bedingungen in den Gedanken vom Geiste, vom Gemütsleben des Menschen, von seiner Knechtschaft, von seiner Freiheit, von seiner Seligkeit. Je allseitiger wir die Welt der Dinge begreifen, um so mehr erschließen sich die Tiefen der Gottheit, bis der, der im Anfang nur kahler Begriff schien, am Ende die unendliche ewige Liebe ist, in der jedes Stück des Alls und vor allem der Mensch getragen als der unendlichen Liebe Teil, so daß sich selbst in ihr als seiner Erfüllung zu finden des Lebens Vollendung ist. Die neue Wahrheit, wie die neue Wissenschaft von der Natur sie herangeführt, ist nicht, wie die Menschen wähnen, das Ende der Religion. Sie ist ihr Anfang. Die wahre Frömmigkeit und Religiosität des Befreiten geht aus ihr als ihre notwendige Folge hervor.

Ein Genius sein heißt eine der notwendigen Arten sein, durch welche die verwirrte Mannigfaltigkeit des Daseins schöpferisch zur Einheit gebracht wird. Der Genius bedeutet eine eigene Schöpferweise der Verbindung. In Spinoza ist es der Wahrheitsbegriff der mathematischen Naturwissenschaft, der seinen Grundgedanken der allgemeinen Bedingtheit in Verbindung bringt mit sicherster Beobachtungsgabe für die Menschenwelt und den tiefsten religiösen Bedürfnissen des Gemüts. So gewinnt er, indem er die Lehre vom eigenen tiefsten Wesen schreibt, die gewaltige Weltformel, in der Gott und Natur, Geist und Leben, Zeit und Ewigkeit in einer einzigen Einheit sich begreifen. So empfängt die neue Zeit ihr Bild vom freien und in seiner Freiheit erlösten und seligen Geiste in einer Metaphysik, die das All aus seinem Kern allseitig und einheitlich erklärt. Dies ist der Weltgedanke und zugleich der Gottesgedanke, welcher hinter dem religiösen und politischen Befreiungswerke des Spinoza steht. Seine Philosophie ist zugleich große Politik, die große Politik der modernen Kultur.

Wir suchen seine Überzeugung in ihrem letzten Grunde zu begreifen. Alle Zusammenhänge der Dinge in Ursachen und Wirkungen werden als Vernunftzusammenhänge, als logische Zusammenhänge von Gründen und Folgen gedacht. Die Vernunft wird als das Sein selber gesetzt, als die gewaltige Tatsache des göttlichen Daseins. Die letzte Überzeugung also besteht in dem Gedanken, daß die Welt Vernunft sei. Die Dinge können Vernunft und Erkenntnis werden, weil sie in ihrem Wesen Vernunft sind. Die Welt trägt die Gestalt des Begriffs, bei der die Inhalte aus ihm als dem Grunde notwendig fließen und also in ihm als dem Grunde notwendig enthalten sind. Es ist der Urgedanke des Idealismus, mit dem die platonische Ideenlehre entsprang. Von ihr hat ja der Idealismus seinen Namen bekommen. Weltgeschichtlich gesprochen bedeutet die Tat des Spinoza nichts anderes, als daß er hinter die aristotelische Verstofflichung des platonischen Ideengedankens, der das mittelalterliche Denken verhaftet war, zurückgeht und den ursprünglichen Begriff der Idee wiedergewinnt. Nur daß jener Gedanke der ewigen gedanklichen Notwendigkeiten jetzt erst im Zusammenstoß mit der religiös-sittlichen Weltanschauung seine Schärfe und Gefahr erlangt hat. So ruht denn alles bei Spinoza auf der Einen Grundgewißheit, daß die Welt in reinem Denken erkennbar sei, da sie selbst ein reiner Gedanke ist. Das reine Denken der Welt trägt seine Gewißheit in sich selbst. Der Wahrheitsbegriff des Spinoza ist sein ganzes System. Den entscheidenden Zug gewinnt es in der Gewißheit, die in jener Urgewißheit mit enthalten ist, daß auf diesem Wege des reinen Denkens das göttliche Sein, die Dinge in ihrem ewigen Wesen, die absolute Wirklichkeit wie in einem göttlichen Erkennen und Schauen zu begreifen sei. Hier liegt der große Stolz und die übermenschliche Kühnheit des Spinoza, die das wahre Problem für die Würdigung seiner Tat bildet.

Die Weltgeschichte des Geistes ist es, die diese Würdigung vollzieht. Auf dem Geist der philosophischen Weltgeschichte liegt

die Verantwortung dieser Entscheidung als seine größte Frage. Denn so steht die Wahl: entweder wir bleiben beschränkt auf die bloße Erkenntnis der Erfahrung, die immer nur feststellen kann, was bisher beobachtet worden und durch jede weitere und feinere Beobachtung umgestoßen werden mag. Oder aber: es gibt ein Erkennen, bei dem die Begriffe ihre Gewißheit in sich tragen, ein denkgewisses Erkennen, ein Erkennen aus reinen Begriffen und in reinem Denken wie das der Mathematik. Nur dieses wäre ein wirkliches Erkennen, da jenes nur das Schwanken in immer vorläufigen Meinungen ist. Die Frage nach der Möglichkeit einer wahren Erkenntnis, einer denkgewissen Erkenntnis aus reinem Denken ist durch das System des Spinoza in erhabener Größe gestellt. Vielmehr ihre Beantwortung im Sinne der Bejahung ist in ihm gewaltig ausgesprochen. Er versteht die Aufgabe der Erkenntnis. Ob Erkenntnis möglich sei? Unbedenklich sagt er: ja. Er gibt das Bild der in ihrem Kern und in all ihren Erscheinungen erkannten Welt. Darum gibt er etwas wie ein ewiges Vorbild für jeden Versuch, der in ähnlicher Weise zur letzten Wahrheit hinanstrebt. Immer muß ein solcher Versuch aus der Einheit des Letzten oder Ersten, des Absoluten den Strom der Dinge herleiten. So aber findet auch der kritische Geist, der in seinem Erkennen der inneren Begründung der Begriffe gewiß werden will, an Spinozas großem Werk den eigentlichen Gegenstand der prüfenden Betrachtung. Es gibt dem dunkeln und erhabenen Denker seine ganze Stellung der Höhe und Einzigkeit, wenn Kant erklärt: Nur diese beiden Wege gibt es: entweder Spinoza oder Kant. Spinoza zwingt den erkennenden Geist zur Entscheidung. Er hat unternommen, was unternommen werden mußte, solange der Geist der Überzeugung bleibt, daß er die Dinge selbst, die Welt der absoluten göttlichen Wirklichkeit in seinem Erkennen begreift. Er hat geleistet, was der Geist von je in diesem Sinne zu leisten unternahm. Das ist der Sinn seines eigenen Wortes: er wisse, daß er die

wahre Philosophie begreife. Aus hoher Klarheit der kritischen Bewußtheit geht sein Werk hervor. Und selbst wenn wir über seine Grundlage Neues und Entscheidendes, Grundstürzendes lernen sollten, wie könnte der erkennende Geist jemals darauf verzichten, das Höchste zu wagen und in einheitlicher Kette notwendiger Verknüpfungen dem Strom zu folgen, in dem aus dem letzten Quell die Gesamtheit des Seins als eine einzige große Einheit fließt. Der Geist will als sein Letztes die Einheit von Erkennen und sittlich-religiöser Gewißheit für sein Leben, die Einheit von Wissenschaft und Weltanschauung. Spinoza bedeutet die unaufhebbare letzte Forderung an den erkennenden Geist.

Siebentes Kapitel
Moderner Empirismus
Hume

1. Die englische Philosophie und David Hume.

Das europäische Festland trägt schwer an der Last des großen Erbes, das ihm in seinem philosophischen Idealismus anvertraut wurde. Seit in dem Genius Platons der Gedanke aufging und zu Bewußtsein kam, daß die Welt in ihrem Grunde Geist sei, ringen alle die kommenden Jahrhunderte darum, die Welt zu Geist zu machen. Aristoteles beginnt die Reihe, indem er die Begriffe als die bewegenden und gestaltenden Kräfte des Wirklichen lehrt. In Spinoza ist es abermals der gleiche Trieb, der mit einer neuen platonischen Innerlichkeit und Durchgeistigung sich auswirkt: im Sinne der neuen Wissenschaftlichkeit verkündet auch sein System, daß die Wirklichkeit die Form der ewigen Wahrheit trage und, wie sie göttlich in ihrem Wesen ist, in Gott zu ihrer höchsten Erfüllung komme. Hier überall gibt es eine letzte Festigkeit und Notwendigkeit: eine ewige Wahrheit, die der Geist ergreift, ein ewiges Gesetz des Guten, unter das er sein Handeln stellt, auch ein ewig Schönes, in dem die tiefste Bedeutsamkeit der Dinge Gestalt wird. Die Welt ist des ewigen Gottes, als dessen Gedanken wir sie begreifen. Es gibt ein Gegenständliches, Notwendiges, Ewiges, eine Welt des Geistes, die die wahre Welt ist. Die Aufgabe des Menschengewisses aber ist, sich erkennend, handelnd, fühlend, glaubend in diese ewigen gegenständlichen, geistigen Ordnungen zu erheben.

Wäre nicht eine ganz andere Stellung des Geistes zur Wirklichkeit möglich? Könnte er nicht, statt sich in ihrer Ewigkeit zu finden, vielmehr sie in sich selber suchen? Könnte er nicht, statt seine Vergänglichkeit auf ihr Ewiges zu beziehen, vielmehr

ihre Beziehung auf sich ergreifen, statt das göttlich Ewige vielmehr sich selber zum Mittelpunkt des Alls machen? Wahr ist es doch, daß wir keinen andern Zugang zur Wirklichkeit der Natur haben als durch unsere Sinne, wahr überhaupt, daß es nur ein einziges Erleben der Dinge gibt, nämlich in unserer Erfahrung. Die Erhebung zu jenen gewaltigen Systemen, die das All im Gedanken meistern, fängt zu leicht den Menschen ein in einem Gespensternetz erstarrender Begriffe. Die immer erneuten Anläufe, die in ihrem letzten Ergebnis doch immer vergeblich bleiben, enden mit Notwendigkeit in großer Ermüdung. Wie wäre es, wenn wir etwas Leichteres, etwas Ausichtsreicherer versuchten? Wir möchten zufrieden sein, nur einmal zu verstehen, wie aus unserer Erfahrung unsere Begriffe aufsteigen und sich bilden. Vielleicht begreifen wir sie dann in ihrem Rechte, ihrer Geltung, ja überhaupt in ihrer Bedeutung. Vielleicht gelingt es uns, so langen fruchtlosen Streit zu enden, indem wir den Beweis antreten für die Begriffe, die die Erfahrung braucht und bewährt. So hat die erste schmerzliche Enttäuschung des erkennenden Geistes schon bei den Griechen, deren weltgeschichtliche Sendung war, alle Notwendigkeiten der abendländischen Geistigkeit vorzuleben, diese andere Richtung der Philosophie auf die Erfahrung und ihre unmittelbaren Gegebenheiten herausgebildet. Die große vorsokratische Naturphilosophie wurde abgelöst durch die Bewegung der Sophisten, die in Protagoras ihren bedeutenden Denker fand. Sein großes Wort voll beneidenswerter Beziehungsfülle, Bedeutsamkeit, Tiefe und Gefahr, das Wort vom Menschen als dem Maß aller Dinge besagt ja nichts anderes als dies: daß das alte Einssein zwischen Mensch und Welt aufgehört hat, daß der Mensch als das Sonder- und Einzelwesen, das er ist, sich selber zum Bewußtsein kommt, daß er sich als den Mittelpunkt des Alls begreift und will, daß er auf nichts zu trauen vermag als auf die Begriffe, wie sie ihm aus der eigenen Erfahrung in Sinnen und Seele emporquellen. Die Weltkunde sei auf-

gegeben, da sie, so oft vergeblich versucht, offenbar die Kräfte des Menschen übersteigt. Die Seelenkunde löst sie ab und soll uns alle Rätsel lösen. Seitdem begleitet diese Richtung in der eigenartigen Beständigkeit ihrer Wesenszüge die gesamte Entwicklung der Philosophie, auf das Ich und sein Erlebnis bezogen, in Seelenkunde als der angeblichen Grundwissenschaft wurzelnd, die Begriffe herleitend aus der sinnlichen Erfahrung, die Möglichkeit einer allgemeingültigen Erkenntnis vom All bezweifelnd, psychologistisch, sensualistisch, empiristisch, skeptisch.

Nirgends mehr als in unserm Zusammenhang wird deutlich: es ist eine andere Haltung des Geistes zur Welt, es bedeutet eine andere Grundrichtung des Weges zur einheitlichen Welterfassung und Weltanschauung. Es sind vielleicht die beiden großen Grundrichtungen, die wir in ihnen bezeichnen: die eine will die Bezwingung der Gegenständlichkeiten des Wirklichen in geistigen Notwendigkeiten, die andere will die Bescheidung auf die Nachweisbarkeiten der seelischen Erfahrung. Der Ansatz zu beiden kann sehr verschieden sein an Kraft der Bewußtheit und Sicherheit des Zuges zur Tiefe. Es mag die Erfahrungsphilosophie als bloßes Schlagwort sich ergeben, aus gefühlsmäßiger Enttäuschung und Ermüdung oder aus tiefer Einsicht in die Schwierigkeit der Fragen hervorgehen oder endlich nur der gedankenlosen Trägheit zum Deckmantel dienen, sowie die Weltlehre der Metaphysik in wagemutiger Keckheit, die eigentlich nur ein anderer Name für Torheit ist, entspringen oder in innerlichem Verstehen der Wahrheitsforderung ihren Grund haben kann. Immer aber arbeitet im Gegensatz der beiden großen Versuche der Grundgegensatz im Reich des erkennenden Geistes, den wir als den Gegensatz von Idealismus und Empirismus bezeichnen wollen. Ein Gegensatz ist es, der die ganze Haltung des Geistes in allen Gebieten seiner Betätigung entscheidend bedingt. In Wissenschaft, Sittlichkeit, Schönheit, Religion gibt es für den Idealisten ein Reich ewig gültiger notwendiger Gedanken und er ist ihrer gewiß, für den Em-

piristen allein die der Erfahrung entstammenden und im Fortgang der Erfahrung sich wandelnden Vorstellungen. Daß dieser Streit einmal endgültig entschieden werde, ist für die Menschheit das wesentliche Anliegen in ihrem Haushalt der Erkenntnis und Selbsterkenntnis. Daß er aber entschieden werden könne, dafür ist erste Notwendigkeit, daß mächtig wie die idealistische Metaphysik im Altertum in Aristoteles, in der Neuzeit in Spinoza hervorgetreten, so auch der Gedanke des Empirismus sich herausbilde, damit man ihn in seinem vollen Sinn, in seiner ganzen Tragweite begreife. Die neue Philosophie brauchte ein Volk dazu, daß dies geschehe. Es ist das Volk Englands. David Hume brachte den Gedanken des englischen Empirismus zu seiner vollen Klarheit. Er reiht sich damit in der Geschichte der Philosophie in die kleine Schar der Denker von weltgeschichtlichem Gepräge.

Eigentümlich genug schafft sich im Empirismus die Stellung Englands innerhalb des europäischen Gedankens seine Philosophie. England ist die Insel, die für sich liegt und von sich aus ein neues Leben beginnt. Es ist nicht die Macht, die alte Überlieferungen des gemeinsamen europäischen Geistes weiter spinnt, sondern die sich auf sich stellt und sich selber genug ist. Es ist die Seele eines Volkes, das, auf das Nächste gerichtet, unbekümmert um die großen Ziele, die im Allgemeinen liegen, das Wirkliche, wie es ihm in seiner Erfahrung begegnet, mit handlichen Begriffen schnell und faßlich zurechtlegen will, um es zu meistern und unmittelbar in seinen Genuß zu kommen und es in seinem Genuß zu verzehren. Tat und Genießen sind der Inhalt des Lebens, nicht aber Grübeln und Begreifen. Das Denken gilt nur etwas als das Mittel zur Tat. Die Tat aber ist auf das Nächste und Verständlichste gerichtet und kennt keine unbedingten Ziele. So bewegt sich auch der Gedanke nur um die nächsten Dinge der Wirklichkeit und Erfahrung. Alles dient dem Interesse eines Lebens, das Macht über die Dinge sucht, um ihrer in Wohlstand und Wohlleben froh zu

werden. Dies Interesse ist das Maß aller Dinge. Keine unbedingten Pflichten der Wahrheit oder des Guten vermögen ihm in den Weg zu treten. Die Kunst besteht darin, das eigene Interesse unter allen Umständen selber als den wahren Willen des Guten und selbst des Heiligen zu verstehen. Von dieser Art ist der Geist, dem die Erde gehört, und der ein wahres Weltreich errichten soll.

So handelt ihre Philosophie von der Seele in ihrer Einzelheit und ihrem Erlebnis, ihrer unmittelbaren Beziehung zum Wirklichen und ihrem Bild der Dinge, das nichts als ihre Eingewöhnung in das Wirkliche ist, auf daß sie das Wirkliche beherrsche. Alle Fragen nach den letzten Gründen und Wesenheiten und der göttlichen Notwendigkeit der Dinge bleiben dahinten. Der englische Geist, als der sich herauslöst aus der anfänglichen europäischen Gemeinschaft, der Neuling und Bahnbrecher eines neuen Lebens, nimmt in der neueren Philosophie in einem weit größeren Stile die sophistische Bewegung auf, während das alte Europa immer noch etwas an dem tragischen Griechenschicksal trägt, um des Ewigen und Geistigen willen Zeit und Wirklichkeit zu verlieren. In umgekehrtem Verhältnis zur Tiefe des Idealismus, scheint es, steigt oder sinkt die Fähigkeit zur Herrschaft im Leben oder über das Leben. Der idealistische Gedanke findet erst seine wahre und letzte Tiefe bei den Deutschen, als sie den Mannesgedanken zur Erde anscheinend völlig vergessen hatten, daß es nämlich immer die erste Aufgabe des Mannes bleibt, um diese bunte Erde zu ringen und auf ihr unserm Volke ein Reich der Herrschaft aufzurichten. Nicht mühelos und nicht ohne Entgelt wollen sich die wahren Tiefen erschließen. Die Aufgaben werden auf die Völker verteilt, freilich endlich doch nur, damit die letzte Aufgabe immer deutlicher werde — daß die Erde zuletzt des Geistes sei und sich in die Herrschaft seiner Ewigkeitsgedanken wandle. Die Weltgeschichte wie die Geschichte der philosophischen Gedanken, die sie spiegelt und selbst nur ein Teil von ihr ist,

erscheint in solchem Zusammenhang als das Ringen der Menschheit um den Gedanken, der ihr Leben weiht, adelt und richtet.

Auch von dieser Seite bleibt David Hume seines Ruhmes gewiß, der den englischen Gedanken ohne Nachgiebigkeit und Zaudern in sich zur Klarheit brachte. Es scheint, als habe dieser Gedanke seit seinem ersten Ansaß auf ihn als den Vollender gewartet. Es ist zwar eine Freigebigkeit und Verschwendung der Geschichtschreibung, wenn sie bereits Lord Bacon als den Begründer der neuen Erfahrungsphilosophie rühmt. Er ist nur der Tageschriftsteller der neuen Worte, die in der Luft liegen, mit seinem Ruf nach Erfahrung als der Grundlage des Wissens und seiner Forderung der Induktion — die bei ihm keine ist — als der Methode der Wissenschaft. An Kepler und Galilei darf man bei ihm nicht denken. Von dem Geist der neuen Wissenschaftlichkeit, wie er in dem schöpferischen Erfahrungsgedanken dieser Männer arbeitete, ist Bacon nicht mit einem leisen Hauch berührt. Hobbes als der stärkste in der früheren Reihe dieser englischen Denker zeigt sich ganz durchdrungen von den neuen Gedanken der Galileischen Mechanik und will in ihrem Sinne des schroffsten Naturalismus den Menschen, sein Denken, seine Sittlichkeit, sein Recht und seinen Staat verstehen. Aber nicht in seiner Richtung des folgerechten Materialismus, der doch immer noch auf das Gesamtsystem der gegenständlichen Welt bezogen bleibt, entwickelte sich der englische Gedanke. Lode ist es, den es bezeichnenderweise, da er dem gebildeten Gespräch wissenschaftlicher Männer lauscht, immer wieder peinigt, wie sie sich in ihren Streitigkeiten verwirren, weil über den Sinn der Begriffe, die sie gebrauchen, keine eindeutige Klarheit herrscht. Er unternimmt daher eine Untersuchung über Ursprung, Gewißheit und Ausdehnung des menschlichen Wissens. Es erscheint ihm offenbar als eine Selbstverständlichkeit, daß man, um den Sinn jener Begriffe auszumachen, ihrer Entstehung in der Seele nachgehen müsse. Die Untersuchung also greift er als eine psychologische an. Er vertieft

sich, wie Kant es ausdrückt, in die Genealogie des Verstandes. Entsteht demnach die Frage nach der ersten Herkunft und den ersten Bestandteilen der Begriffe, so dünkt es ihm genau ebenso selbstverständlich, daß als die Quelle aller unserer Begriffe vom Wirklichen die Erfahrung anzuerkennen sei. Die Erfahrung besteht im ersten Ursprung aus den Erlebnissen der Sinne und jenen rein seelischen Erlebnissen, die wie die Vorgänge der Einbildungskraft und des Denkens oder die Bewegungen der Gemütsregung im Fühlen und Wollen den Stoff darreichen und bearbeiten, aus dem sich unser Wirklichkeitsbild aufbaut. Der Charakter des englischen Philosophierens gewinnt hiermit seine Grundzüge, nach denen es Empirismus und Sensualismus ist.

Auch innerhalb dieser nüchternen Welt vermag es Berkeley, eine reiche, tiefe und innige Seele in den neuen Gedanken hineinzulegen und ihn mit heiliger Glut zu erfüllen. Wenn er den Einen Gedanken mit einer in aller Geschichte der Philosophie bisher unbekanntem Wucht zur Geltung bringt, daß wir alle Wirklichkeit einzig und allein kennen in der Gestalt von Vorstellungsinhalten in unserm Bewußtsein — wir kennen die Dinge nur als das, was wir sehen, tasten, hören, schmecken, riechen und in den anderen neun oder zwölf Sinnen des Menschen erfahren — Sein ist Vorge stellt werden und nichts anderes —, so wird er der größte Lehrer in jenem Idealismus der der Anfang jeder erkenntnistheoretischen Selbstbesinnung ist. Denn der Anfang idealistischer Besinnung geschieht, sobald wir begreifen, daß aus solchen geistigen Inhalten allein sich unsere Wirklichkeit aufbaut. Berkeley steht an dieser Stelle am Tor großer und grundlegender Einsichten. Aber seine Seele, die Gott sucht, übersieht sie, um das Letzte, Unbedingte zu greifen. Er bleibt der große Lehrer, wenn er vor der Selbsttäuschung in leeren Allgemeinbegriffen warnt. Er tut es, um den Begriff der Materie als einer letzten allgemeinen Gegebenheit des außergeistigen Daseins zu entwurzeln. Aus jener

ersten Einsicht, nach der nur geistige Inhalte uns das Wirkliche vertreten, folgt für ihn, daß es nur geistige Wesen gibt, nur eine Gemeinde der Geister, in denen Gott jene Vorstellungsinhalte in geordneter Kette hervorruft, die wir unsere Welt nennen. In Gott leben, weben und sind wir. Ein reizvolles Schauspiel, wie aus empiristischen Ausgangspunkten eine spiritualistische Metaphysik des gottinnigen Herzens sich entfaltet. Berkeley ist das reine Beispiel für den geheimen Seelenzug des Empirismus zur Schwärmerei. Denn das Ganze einer Weltanschauung geht allemal aus dem Ganzen einer Persönlichkeit hervor.

In David Hume aber arbeitet der reine Trieb des empiristischen Begreifens. Es ist eine andere Welt, für die er schreibt, als die, der Spinoza in tiefster Einsamkeit und Verborgenheit ihren letzten Gedanken deutete. Die Philosophie bedeutet bei Hume den großen Sprechsaal einer über die gebildeten Völker verbreiteten Gemeinde. Es gilt den Kampf der vernünftigen Überzeugung gegen die Mißbräuche der Überlieferung im staatlichen, religiösen, kirchlichen, gesellschaftlichen Leben. In diesem großen Kampf ist Hume einer der gefeierten Waffenträger gewesen. Das bezeichnende Ereignis in seinem Leben ist der laute Ruhm, der ihm von der französischen Gesellschaft bereitet wurde, als er im Jahre 1763 als Gesandtschaftssekretär in Paris weilte. Bezeichnend war es auch, daß er um eine Professur der Philosophie sich mehrfach vergeblich bemühte. Denn diese neue Philosophie der freien Weltbildung hob sich auf das bestimmteste von der Philosophie der Schule ab. Es war die Philosophie, die, losgelöst von aller Enge und Schwerefälligkeit schulmäßigen Wissens, die Sprache der gebildeten Welt reden lernte und jedem vorurteilslos und voraussetzungslos Mitdenkenden verständlich sein wollte und verständlich war. Sie ist in der Kultur des Essays — ein Wort, das vielsagenderweise sich nicht ins Deutsche übersetzen läßt — ein eigentümlicher Zug und eine Überlegenheit im englischen und im

französischen Geistesleben geblieben. Bei den Meistern schließt sie wahre Tiefe keineswegs aus. Sie verlangt ein Können, das dem bloßen Fachmann unerreichbar bleibt und sich über seine Beengtheit im Schulbetriebe ins Reich der großen Kunst erheben kann. Ihr schuf Hume seine Abhandlungen aus dem ganzen Reichthum seiner volkswirtschaftlichen, geschichtlichen, theologisch-religiösen, psychologisch-philosophischen Gedankenbildung. Es war ein Durchforschen der Menschenseele nach ihren bewegenden Kräften in dem ganzen weiten Reich ihrer Betätigungen.

Humes Philosophie ist wesentlich Seelenkunde. In seiner Lehre vom Erkennen störte er wirklich letzte Fragen auf. Es mag dahingestellt bleiben, ob er selber seinen Gedanken in seiner gewaltigen Tragweite sah. Jedenfalls aber war es dieser Gedanke, der, in seiner Darstellung von wunderbarer Helligkeit und Klarheit, bei Kant in die Seele des philosophischen Genius fiel. Er gab einen entscheidenden Anstoß für Kants eigene grundstürzende und grundlegende Tat, die Neuschöpfung der Philosophie. Die Fragen, um die Kant mit ihm rang, und in denen er den eigenen Gedanken gegen Hume gewann und barg, sind so sehr die letzten Fragen vom Wissen und Erkennen, daß die Antwort Kants sie nicht für immer erledigte. Sie lehren wieder in jedem auf die Gründe gerichteten Denken. Die Humesche Denkrichtung wirkt lebendig fort über unsere Tage der Wissenschaft hinaus. David Hume bedeutet in voller Reinheit einen der beiden möglichen Standpunkte in der Lehre vom Erkennen. Sofern er die Psychologie zur Grundwissenschaft machen will, sofern er meint, daß es die Erlebnisse der Seele sind, die den Schlüssel zu den Geheimnissen der Wirklichkeit bieten, sofern mag der philosophische Standpunkt Psychologismus heißen. Er heiße Positivismus, sofern er nichts zugrunde legen will als gegebene Tatsächlichkeiten, tatsächliche Gegebenheiten der seelischen Erfahrung. Der Empirismus und Sensualismus bleibt ihm aus seiner englischen Herkunft eigen.

Es ist unerfreulich, die vielen fremden Namen zu häufen. Aber die Namen, recht begriffen, bedeuten das Verständnis der Sachen. Gegen diesen psychologistischen und sensualistischen Positivismus befestigt Kant seinen kritischen Idealismus. Bis zum heutigen Tage sind die Erörterungen in der Erkenntnislehre wie die Fortsetzung des immer wieder aufgenommenen Zwiegesprächs zwischen Hume und Kant. Wenn es also in der Gesamtgestaltung der Weltanschauung nur zwei Wege geben konnte, welche hießen: Spinoza oder Kant, so darf gesagt werden: in der grundlegenden Frage der Erkenntnis gibt es auch nur zwei Wege. Sie heißen: Hume oder Kant. Das ist die Tat des englischen Geistes, daß er den psychologistischen Weg als den angeblich voraussetzungslosen zur Lösung der Frage nach den Gründen der Erkenntnis bahnte, einschlug und bis zu seinem Ende innehielt, und daß er dadurch der philosophischen Seele diese entscheidende Frage über die Gründe der Erkenntnis mit mächtiger Eindringlichkeit geradezu einbrannte. David Humes Untersuchung über die Frage der Wirklichkeitserkenntnis ist es allein, die aus der reichen Welt seiner Gedankenarbeit uns in unserem Zusammenhang beschäftigt.

2. Das Problem der Erkenntnistheorie

Hume stellt das kritische Problem in seiner vollen Schärfe: es handelt sich um die Geltungsgründe der Erkenntnis. Er greift es an in voller Klarheit um die Methode, die er für die einzig mögliche hält: alle Wissenschaften sind zurückzuführen auf die Lehre von der menschlichen Natur. Der vermittelnde Gedanke ist, daß es sich bei allen Wissenschaften um Vorstellungsinhalte handelt, die für Wahrheit gelten wollen. Wir müssen also das Vorstellungsleben der Seele kennen lernen, um festzustellen, was der Wahrheitsanspruch in den Vorstellungsinhalten bedeutet, und wie oder ob er begründet ist. Dies ist denn die Wendung, durch welche die Seelenkunde zur Geltung der Grundwissenschaft kommt. Auch die Behandlungsart, durch

welche diese Seelenkunde vor allem selber erst zu wirklicher Wissenschaft würde, scheint Hume durch den Gang der wissenschaftlichen Entwicklung gegeben. Er denkt sie sich als eine reine Naturwissenschaft und nach dem Vorbild der Naturwissenschaft gestaltet — gegründet auf Beobachtung und Erfahrung, wobei denn freilich der Versuch, das Experiment, fehlen würde. So gilt es ganz allgemein, durch möglichst vollständige Erfahrung die Wirkungen auf eine möglichst geringe Zahl von Ursachen zurückzuführen. Eine reine Erfahrungslehre von der Seele, eine rein empirische Psychologie soll also die logische Frage nach den Gründen des Wissens lösen. Hume will von vornherein das Wissen auf die Erfahrungswissenschaft beschränken und lehnt alle metaphysische Erforschung der letzten Gründe, die jenseits der Erfahrung liegen, ab. Sein psychologischer Empirismus und Positivismus ist in seinem Wesen antimetaphysisch.

Eine solche Gestalt gewinnt bei dem Landsmann Newtons der Gedanke der Philosophie, wenn er die Gestalt der neuen Naturwissenschaft nachahmen soll und dabei ihren eigentlichen Wesenszug, die Mathematik, vergißt. Die philosophische Denkrichtung, die auf Newtons persönlichen Freund Locke zurückgeht, ist bezeichnend für das philosophische Denken vieler großer Naturforscher geblieben: sie sind antimetaphysisch und meinen, sie müssen es sein, um den Charakter ihrer Wissenschaft als einer reinen Erfahrungswissenschaft zu wahren. Sie halten den psychologischen Positivismus für den reinen Widerschein, den Abglanz und die Ergänzung der eigenen Wissenschaftlichkeit, weil er, wie sie meinen, wie sie selber auf nichts als auf unzweifelhafte Gegebenheiten der Erfahrung aufbaut. Während es keinen reineren Idealismus gibt, als der im Gedanken der neuen Naturwissenschaft sich gestaltet, wird aus Furcht vor der Metaphysik der Weg des Idealismus in der Philosophie abgelehnt und der des Empirismus eingeschlagen, obgleich der philosophische Gedanke und das naturwissenschaftliche Erkennen auf diesem Wege niemals zusammenkommen, sondern an-

einander vorübergehen. Mathematischer Physiker im Naturerkennen und Empirist im Philosophieren lautet das beliebte Lösungswort der Forscher, das Hume für sie vorgebildet hat. Hume schuf damit ein für allemal die Grundgestalt der herrschenden philosophischen Richtung für die Mehrzahl der großen Naturforscher. Die Entscheidung für solch ein Lösungswort beweist, daß es in den Reihen der Forscher vielen nicht gelungen ist, den Fortschritt, der in Kant geschah, zu durchdringen und anzueignen. Sie zeigt, daß die Entscheidung an diesem Punkt oft weniger aus Einsicht als einem dunkeln und unwiderstehlichen Gefühl erfolgt. Es ist das Gefühl für den Feind, der in der Metaphysik gesehen wird und unbedingt ferngehalten werden soll. All dies aber erweist vollends die hohe Bedeutung, welche David Hume selber in der Geschichte des wissenschaftlichen Gedankens zukommt. Noch immer bedeutet er eine Frage, die endgültig und abschließend für so viele unter den wissenschaftlichen Menschen nicht gelöst scheint.

Hieraus erhellt vor allem die grundsätzliche Wichtigkeit der Frage nach dem Wissen. Der Forschung selber, wenn sie wie die neue Naturwissenschaft ihre Verfahrensweisen entwickelt, mag diese Frage nach den letzten Gründen der Geltung gleichgültig bleiben. Ihr Ergebnis erweist ihre Fruchtbarkeit. Ist es gelungen, das Gesetz für die Bewegung der Planeten in einem rein mathematischen Ausdruck zu bestimmen, so begreifen wir den Keplerschen Jubel. Neue Wege finden, welche zum Ziel führen und die Dinge der Notwendigkeit des Gedankens unterwerfen, so daß die Einsicht in ihrem Ergebnis sich bestätigt, heißt: ein Forscher sein. Aber jene Notwendigkeit des Gedankens ist in sich selber keine Selbstverständlichkeit, sondern eine Bautat des Geistes, oft eine wahre Schöpfungstat, wie wir an den Entdeckungen Keplers und Galileis erwiesen. Diese Bautat muß sich in ihren Gründen und im Recht ihrer Geltung verstehen. Es ist nicht genug mit dem Wissen um die Dinge. Wir brauchen noch das Wissen um das Wissen. Die Tatsache,

daß man es zur Frage stellen kann, beweist, daß die Frage gelöst werden muß. Wer die Frage nach den Gründen und dem Geltungsrecht der gedanklichen Notwendigkeiten stellt, ist ein Philosoph. Forschung und Philosophie, ursprünglich und in ihren Anfängen eins, suchen in der Weltgeschichte des Erkennens ihre neue Einheit und finden sie schwer. Das Ziel würde darin liegen, daß der Geist die Dinge erkenne und um sein Erkennen wisse. Dies ist der Zusammenhang, in dem die Humesche Frage ihre Bedeutung gewinnt.

3. Die Erkenntnisweisen. Das Wirklichkeitsbewußtsein

David Hume befestigt zunächst eine grundsätzliche Unterscheidung in den Arten des Wissens. Es gibt ein Erkennen, das auf nichts als auf die Beziehungen zwischen Denkinhalten gerichtet ist, die wir selber schaffen. Da wir in diesem Erkennen nur selbstgeschaffene Gebilde auseinandersetzen, so gibt es hier eine Gewißheit. Sie hat ihr wahres Reich in der Welt der Größen. Der Zahlbegriff ist eine reine Schöpfung des Verstandes. Die Zahlbeziehungen, einfach in ihren ersten Ansätzen, führen zu immer schwierigeren und mehr und mehr verwickelten Rechnungsarten, durch welche alle hindurch wir uns doch mit voller Sicherheit bewegen. Denn sie sind alle nur immer weitere Entfaltungen der ersten Grundsetzungen, die wir selbst vollzogen haben. Wir entwickeln in ihnen immer nur den eigenen Gedanken. An keiner Stelle erhebt sich die Frage nach der Übereinstimmung mit einer außergedanklichen Wirklichkeit. Unser Gedanke also besitzt Notwendigkeit und unser Erkennen Gewißheit, solange es sich um reine Begriffe der Vernunft handelt, die nach ihrem vollen Gehalt fortschreitend entfaltet werden, wobei denn jeder Denkschritt aus dem vorhergehenden notwendig fließt und zum folgenden notwendig hinüberleitet. Es ist das Wissen, wie man es nennt, der Demonstration, welche aus letzten in sich anschaulichen Gewißheiten die weiteren Ergebnisse in notwendiger Kette ableitet. In einem solchen

Wissen forderte und versprach Spinoza die Welterkenntnis. Auch Hume erkennt in unserer mathematischen Gewißheit, die er zum mindesten für die Größenbegriffe gelten läßt, eine Gewißheit aus reiner Vernunft.

Wie aber steht es bei der Erkenntnis von Tatsachen? Die Tatsachen der Wirklichkeit haben das unaufhebbar Eigene, daß sie gegenüber unsern Vorstellungen ein unabhängiges Dasein behaupten. Ihre Änderungen hängen nicht ab von unsern Begriffen. Sie folgen nicht unserm Denken. Das Denken folgt ihnen. Die künftigen Änderungen werden nicht durch unsern Gedanken bestimmt. Hier erhebt sich die Frage: kann es denn auch von ihnen eine Art Gewißheit der Erkenntnis geben? Vermögen wir, Begriffe zu bilden, welche nicht nur die bisherige Erfahrung zusammenfassen, sondern auch für alle kommende Erfahrung gelten? Es ist eine schwierige Lage. Denn dies scheint nur möglich zu sein, wenn auch die Begriffe von Tatsachen die Notwendigkeit von jenen rein mathematischen Begriffen trügen, wenn die Natur dem Begriff gemäß sein muß, so daß ich ihre künftigen Erscheinungen ableiten könnte wie die Winkelsumme aus dem Begriff des Dreiecks. Dies ist es offenbar, was Spinoza voraussetzte, was allein seinen Systemgedanken ermöglichte. Aber ist diese Voraussetzung so selbstverständlich? ja, ist sie auch nur glaublich? Wenn sie zuträfe, wäre es nicht das größte Wunder? Es ist merkwürdig, daß die Wissenschaft auf dieses Problem, das über ihre eigene Möglichkeit entscheidet, nicht von je das ernstlichste Nachdenken verwandt hat. Es ist ein hohes Verdienst von Hume, daß er unsere Aufmerksamkeit darauf richtet. Das Problem, das er stellt, ist das Problem der Wirklichkeitserkenntnis, der Tatsachenerkenntnis. Er zeigt uns, daß sie ein Problem ist, ein äußerst schwieriges. Er stellt die Wissenschaft vom Wirklichen vor die Frage ihrer Möglichkeit. Was ist eigentlich jenes Wirklichkeitsbewußtsein, das uns für so selbstverständlich gilt wie unser Leben selber?

Um das Problem zu lösen oder zum mindesten ihm zu nahen, müssen wir nicht vergessen, was wir mit Hume von Berkeley gelernt haben. Wir dürfen nicht von der Wirklichkeit reden, als sei sie eine beharrende Gegebenheit bleibender Dinge, die sich verändern, aber in all ihren Veränderungen unabhängig von allen denkenden Wesen ihr eigenes Dasein haben. Es ist wahr, wir verstehen unter der Natur eine solche Ordnung gewisser Inhalte in notwendigen Gesetzen. Diese Gesetzesordnung bildet gerade unser Problem. Aber wir kennen sie allein als einen Inhalt unserer Vorstellungen. Wir kennen nur die Wahrnehmungswelt des Sichtbaren, Hörbaren, Empfindbaren, welche wir als eine Welt von Gegenständen auffassen. Was wir deuten und begreifen müssen, ist eine Art des Vorstellungserlebnisses, eine Art von seelischer Erfahrung. Worin besteht jenes seelische Erlebnis, jene Tatsächlichkeit eines seelischen Inhalts, welche wir Wirklichkeit, Natur nennen? Was ist unser Wirklichkeitsbewußtsein? Hier bewährt sich die wissenschaftliche Grundüberzeugung, welche die Untersuchung Humes leitet und die ganze Entwicklung als ein Stück Psychologie der Erkenntnis ansieht. Wir dürfen allein mit Vorstellungsinhalten rechnen. Was ist es, was unsern Vorstellungen vom Wirklichen ihren gegenständlichen Gehalt gibt?

Wir hätten also zuerst zu zeigen, was diejenigen Vorstellungen bezeichnet und auszeichnet, in denen wir das erleben, was wir den unmittelbaren Bezug auf das Wirkliche nennen. Wir kommen damit zu einer Unterscheidung zwischen den Vorstellungen, welche in die Grundlegung dieser Seelenlehre vom Erkennen Klarheit bringt. Wir unterscheiden zwei Arten von Vorstellungen. Unterschieden aber sind sie dadurch allein, daß die eine vor der anderen durch eine größere Lebhaftigkeit, Eindringlichkeit und Stärke ausgezeichnet ist. Die lebhafteren wollen wir Eindrücke nennen, die minder lebhaften Vorstellungen im engeren Sinne. Die ersteren umfassen alle Empfindungsinhalte, sogar im weitesten Sinne der älteren Sprache, indem die Gefühlsinhalte des Be-

gehrens, Liebens und Hassens mit darunter befaßt sind. Diese Eindrücke vertreten das, was wir als den Bezug auf ein Wirkliches denken. Wirklich ist, was sichtbar, hörbar, empfindbar, fühlbar ist. Vielmehr — das Gehörte, Gesehene, Empfundene, Gefühlte ist das Wirkliche. Die Vorstellungsinhalte aber sind schwächere Nachbilder der Empfindungs- oder Eindrucksinhalte. Keinem Vorstellungsinhalt kommt Wirklichkeitsbedeutung zu, für den nicht der Eindrucksinhalt aufgewiesen werden kann, der sein Ursprung ist. Etwas als wirklich erweisen heißt es in einem unmittelbaren Eindruck aufweisen. Die Eindrücke sind das Unmittelbare, während die Vorstellungen durch sie vermittelt sind. Die gegenständliche Geltung einer Vorstellung erweisen heißt den Eindruck aufweisen, in dem sie ursprünglich erlebt ward.

Aller gegenständliche Inhalt kommt den Vorstellungen von den Eindrücken, die sie wiederholen. Der Gedanke unserer Wirklichkeitswelt ist aber mehr als die bloße geistige Wiederholung des in den Eindrücken Erlebten. Er ist das geordnete Ganze der verknüpften Vorstellungsinhalte. Wir haben also weiterhin nach zwei Dingen zu fragen. Einmal: in welcher Gestalt kehren die Eindrücke als Vorstellungen wieder? Dann: welches sind die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten der Verknüpfung, welche die Ordnung der Vorstellungsinhalte zur Wirklichkeit bedingen und damit die Ordnung der Natur vollziehen? Auf das erste ist zu antworten, daß es zwei Arten der wieder ins Leben unsers Bewußtseins tretenden Vorstellungen gibt. Sie kehren in unserm Gedächtnis wieder, indem sie grundsätzlich die gleiche Folge und Ordnung in Zeit und Raum bewahren, in der sie ursprünglich erlebt worden. Oder sie kehren wieder in der Einbildungskraft, in welcher sie neue Verbindungen gewinnen. Doch ist in Wahrheit zu sagen, daß der Name der Einbildungskraft bei Hume in einem weiteren Sinne steht, in dem sie das Leben des Gedächtnisse gleichfalls unter sich begreift. Wie das lateinische und romanisch-englische Wort der *Imagination* all-

gemein das Bilderleben der Vorstellungsinhalte bezeichnet, in dem sie märchenhaft als ein Vorrat geistiger Möglichkeiten gedacht werden, so bezeichnet die deutsche Einbildungskraft schärfer und deutlicher noch das Eingebildet-Sein der Inhalte, kraft dessen sie hineingebildet waren in den Spiegel oder das Wachs und die Kraft der Seele und ihr bildhaft für das Spiel ihrer Vorstellungen zur Verfügung stehen. Die Einbildungskraft ist die Kraft der Seele, welche nach bestimmten Gesetzen die Bild gewordenen Eindrücke hervorruft und weckt, sei es zur gedächtnishaften Wiederholung ihres erlebten Zusammenhangs, sei es zu neuen frei sich erschaffenden Gebilden. Es gälte denn noch das zweite: die Gesetze zu erkennen, nach denen die Vorstellungsinhalte in der Einbildungskraft sich verknüpfen. Die Einbildungskraft bedeutet eigentlich nichts anderes als das Spiel solcher Verknüpfungen nach jenen Gesetzmäßigkeiten, von denen wir sprechen. Dieser Gesetze, die das ganze Leben der Seele beherrschen, sind drei. Die Ähnlichkeit ist es, die die Vorstellungen weckt. Das Bild erinnert an den Freund, den es darstellt. Die Berührung in Raum und Zeit ist die zweite. Das Band erinnert an das teure Haupt, das es trug, und an den Abend, an dem es der Liebende empfing. Die dritte ist die ursächliche Verknüpfung, die nur eine besonders wichtige Art der Berührung in Raum und Zeit ist. Ich sehe den Blitz und erwarte den Donner. Diese dreifache Verknüpftheit der Vorstellungen untereinander stellt eine allgemeine Gesetzmäßigkeit dar, die für die Welt des Seelischen dasselbe bedeutet wie Newtons Gesetz der allgemeinen Schwere für die körperliche Natur. Sie bringt Einheit und einfache Berechenbarkeit in die Erscheinungen des Seelischen, wie die Schwere es für die bewegten Massen der Körper tut. Sie gibt die allgemeine Grundgesetzmäßigkeit alles geistigen Daseins. Zum mindesten ist dies die Überzeugung David Humes, der in dieser Betrachtung die Seelenkunde nach dem Vorbilde der Mechanik auf die Höhe strenger Wissenschaftlichkeit zu bringen meint.

Man stelle sich einmal vor, wir hätten nur das Spiel immer neuer und unvergleichbarer Eindrücke und höchstens noch ihre Nachbilder in einem Vorstellungswirbel ohne Zusammenhang und Verknüpfung. Es wäre keine Welt, keine Natur, keine Wirklichkeit. Nun aber schaffen jene Verknüpfungsformen die Einheit der Welt dadurch, daß wir sie in ihren Erscheinungen als dieselbe wiedererkennen und dadurch erkennen. Wir gewinnen für die Humesche Erkenntnislehre schon hier entscheidende Sätze. Kein Vorstellungsinhalt besitzt die Geltung der Wirklichkeit und Tatsächlichkeit oder Gegenständlichkeit, für den nicht ein ursprünglicher Eindruck nachgewiesen werden kann. Das ist die Grundfeststellung. Die ebenso wichtige zweite lautet: was im Eindruck verschieden ist, kann auch in der Vorstellung getrennt werden. Ein Säzchen, das alsbald eine schneidende Kraft erweisen wird.

4. Das Problem der Ursächlichkeit

Unter jenen Verknüpfungsgesetzmäßigkeiten für die Inhalte unserer Vorstellung ist für das Verstehen der Natur die wichtigste die der Ursächlichkeit. Auf diese richtet sich die Untersuchung Humes, die durch ihre Wirkung auf Kant weltgeschichtliche Bedeutung gewonnen hat. In ihr erforscht er die allgemeine Frage nach der gegenständlichen Gültigkeit unserer Vorstellungsinhalte. Was gibt uns das Recht, Sätze und Urteile auszusprechen mit dem Anspruch der Erkenntnis? Das will sagen: mit dem Anspruch, daß sie Gültigkeit besitzen für die Welt der Dinge und der Tatsachen? Die reine Mechanik stellt ein paar Grundsätze auf und erklärt sie für die Grundgesetzmäßigkeit der Natur. Es ist ein wahrhaft philosophisches Verdienst von Hume, daß er dort eine schwere Frage sieht, wo die meisten, fast alle sich in fragloser Sicherheit als in einer selbstverständlichen Gegebenheit wiegen.

Daß es der Begriff der Ursächlichkeit ist, der uns in alles Geschehen der Natur Ordnung, Zusammenhang und Ver-

ständnis bringt, ist gewiß. Niemand weiß es besser als Hume. Niemand ist tiefer durchdrungen von der Unentbehrlichkeit des Begriffs ursächlicher Verknüpfung für das Verstehen des Naturgeschehens. Robinson sieht eine Fußspur im Sande und weiß: hier war ein Mensch. Wir graben aus tiefem Schutt Bruchstücke menschlicher Geräte und kennen die Höhe der Kultur, die dies ausgestorbene Volk besaßen. Alle Physik sucht die ursächlichen Bedingungen der Erscheinungen und hat die Erscheinungen verstanden, wenn ihr gelingt, sie auf ihre Ursachen zurückzuführen. Alles Naturgeschehen ist ein lückenloser Zusammenhang gleicher Ursachen mit gleichen Wirkungen. Jede Erscheinung der Natur ist in diesem Zusammenhange Wirkung und Ursache zugleich. Gebt die Überzeugung auf, daß in allem Geschehen, das unter unsere Beobachtung fallen kann, ja auch im nie Gesehenen, nimmer Wahrnehmbaren gleiche Ursachen gleiche Wirkungen haben, und alles Erkennen hört auf, jede Berechenbarkeit des Bevorstehenden endet. Alle Wissenschaft wird unmöglich. Alle Sicherheit der Lebensführung ist zerstört. So hat denn alle menschliche Wissenschaft, ja alles menschliche Denken diesen Satz immer als eine Selbstverständlichkeit angenommen und all ihren Erkenntnisystemen, all seinen Berechnungen zugrunde gelegt, ohne je den gewaltigen Gehalt sich recht zu entwickeln, den er in sich trägt, ohne an dem Recht zu seiner Anwendung zu zweifeln. Dabei aber ist es ja eine Voraussetzung von einfach bodenloser Kühnheit und Größe, daß die Natur von Ewigkeit zu Ewigkeit ein gleichbleibender Zusammenhang derselben Ursachen und derselben Wirkungen sei. Es ist offenbar die Definition der Natur selber. Diese Definition aber ist eine kühne freie Schöpfung des Geistes. Hume begreift dies. Er versteht vollkommen, daß Wissenschaft unmöglich wird, wenn man ihr das Recht zu diesem Begriff der Ursächlichkeit nimmt. Er vermißt in aller bisherigen Wissenschaft und Philosophie Nachweis und Begründung eines solchen Rechtes. Er will dies Recht in der Notwendigkeit der Vernunft

begründet und erwiesen haben, das die andern einfach als ein vernunftloses Vorrecht genießen, weil sie es von ihren Vätern geerbt haben. Es ist der Geist der Revolution, der in die Wissenschaft einzieht. Sie verlangt die Rechtfertigung jedes Besitzanspruchs vor der Vernunft und räumt mit allem gedankenlosem Genuß von Vorrechten auf.

Soll von einem Zusammenhang ursächlicher Verknüpfung gesprochen werden, so gehört dazu, daß eine Aufeinanderfolge von Erscheinungen oder zum mindesten eine Reihe unterscheidbarer Erscheinungen beobachtet werde. In dieser Reihe gilt die vorhergehende für die Ursache, die nachfolgende für die Wirkung. Wir fassen bei der ursächlichen Verknüpfung die Erscheinungen als ineinander bedingt auf. Ganz allgemein gesprochen: die bedingende heißt Ursache, die bedingte heißt Wirkung. Entscheidend aber ist dabei, daß der Zusammenhang von Ursache und Wirkung als ein notwendiger gedacht wird. Mit der Ursache ist die Wirkung notwendig gesetzt. Das Dasein der Wirkung macht den Schluß notwendig, daß die Ursache da war. Die Wirkung ist in der Ursache notwendig gegründet. Die ursächliche Verknüpfung weist die Erscheinungen als ineinander notwendig gegründete auf. In dieser Notwendigkeit der Verknüpfung liegt das Problem. Diese Notwendigkeit der Verknüpfung bildet den Begriff der Ursächlichkeit. Sie ist es, die die selbstverständliche und unentbehrliche Grundlage für alles Wissen und Handeln darstellt. Aber ist denn dieser Gedanke von gewaltiger Tragweite in sich selbst so gewiß, daß man nicht einmal fragen könnte, worauf er sich gründet? Es ist wieder ein hohes Verdienst von David Hume, daß er gegenüber diesem seit undenklichen Zeiten Selbstverständlichen das echt philosophische Erstaunen, ja wahrhaft den philosophischen Schauer erfährt. Ist es nicht vielmehr wiederum das Wunder aller Wunder, daß mit einem Vorstellungsinhalt ein anderer ganz von ihm verschiedener in alle Ewigkeit derart verknüpft sein soll, daß ich das unbestreitbare Recht besitze, von dem einen

auf den andern mit Notwendigkeit zu schließen, den andern in dem einen so notwendig gegründet anzusehen wie die Folge in dem Grunde, wie den Schlußsatz in den Vorderätzen? Spinoza nahm dies an. Er setzte voraus, daß alles Wirkliche die Gestalt der begrifflichen Notwendigkeit an sich trüge und alle Zusammenhänge des Wirklichen gleich denen der Gründe mit ihren Folgen wären. Nur unter dieser Voraussetzung wurde seine allgemeine Mathematik der Weltwissenschaft möglich. Mit dieser Voraussetzung wird also jede Möglichkeit einer solchen Einheit und Allheit der Weltwissenschaft in Frage gestellt. Das ist die Bedeutung des Humeschen Problems. Es betrifft den innersten Grund und die wahre Möglichkeit einer Wissenschaft von den Dingen.

Versuchen wir jeden möglichen Weg, auf dem sich jener Begriff der Ursächlichkeit als einer Notwendigkeit der Verknüpfung rechtfertigen ließe. Wir müssen suchen zu erweisen, daß alles Geschehen in der Natur notwendig an jenem unabreißbaren Faden der Ursachen und Wirkungen laufe. Ausnahmslos und mit Notwendigkeit muß der Satz gelten: was auch in der Natur geschehe, alles stellt sich als ein Zusammenhang heraus, in dem immer wieder aus gleichen Ursachen gleiche Wirkungen folgen. Warum findet denn in einer solchen gewaltig übergreifenden Auffassung unsere gewöhnliche Vorstellung der Dinge gar keine Schwierigkeit? Weil sie annimmt, daß die Natur selber uns diese ihre Grundgesetzlichkeit lehre und täglich wieder bestätige, auch in alle Zukunft bestätigen werde. Was aber heißt das wieder: wir empfangen diese Lehre und Gewißheit von der Natur selber? Es heißt, daß wir im Eindruck der Gegenstände zugleich den Eindruck der mit ihnen verknüpften und in ihnen haftenden Wirkungen empfangen. Wir haben, meinen wir, einen unmittelbaren Eindruck der in den Gegenständen verhafteten Kräfte zu Wirkungen, die mit ihnen notwendig gesetzt sind. Die Meinung ist falsch. Gesetzt selbst, die Natur habe mir so etwas bisher in aller Erfahrung gezeigt, wer zwingt sie, sich

in der gleichen Gestalt bis in alle Ewigkeit zu wiederholen? Der Astronom berechnet die Sonnenfinsternisse bis auf tausend und abertausend Jahre. Der Schluß der Ursächlichkeit geht auf die Zukunft, über die die Natur mich noch nichts gelehrt haben kann. Vor allem aber, es gibt keinen unmittelbaren Eindruck von Ursächlichkeit in den Dingen und kann keinen geben. Es gibt keinen ursprünglichen Eindruck von Kraft. Der Gedanke der Kraft ist ein reiner Zusatz unseres Denkens. Was wir wirklich erfahren, ist die Aufeinanderfolge der Erscheinungen. Daß aber in dieser Aufeinanderfolge eine Notwendigkeit walte, dafür gibt es keine ursprüngliche Erfahrung. Die Tatsächlichkeit des Geschehens lehrt nichts über das Band zwischen den Ereignissen, das sie notwendig verknüpfe. In diesem Bande aber liegt die ursächliche Verkettung. In keiner Vorstellung liegt etwas, was es notwendig macht, eine andere mit ihr zu verbinden. Was also, wie wir längst wissen, allein ein Wirkliches ausweist, der ursprüngliche Eindruck fehlt.

Es ist ein Ergebnis, gegen das ein Einwurf kaum möglich erscheint, aber ein Ergebnis zum Erschrecken. Denn das ist keine Frage. Dies ist die Vorstellung, in der wir von Haus aus leben. Wir halten die allgemeine Ursächlichkeit für eine Gegebenheit der Natur. Hier liegt sogar der Kern von dem, was wir unsern naiven Realismus nennen. Der naive Realismus besteht in der Weltansicht, welche meint, daß unsere Gedanken die unmittelbare Wiedergabe sind von einer Wirklichkeit, die als eine tatsächliche Gegebenheit unabhängig von den Gedanken besteht. Dies ist die Weltansicht, in der wir uns alle bewegen und bewegen müssen für die Zwecke des täglichen handelnden Lebens. Wir erkennen durch Hume mit einem Male, daß diese Weltansicht keineswegs eine selbstverständliche Gegebenheit, sondern vielmehr eine Annahme von übergreifender Kühnheit ist. Der naive Realismus ist, sobald er sich einmal selbst versteht, durch den Nachweis David Humes bis in den innersten Grund erschüttert. Wenn wir die Gewiß-

heit, die auf einem unmittelbaren Eindruck beruht oder vielmehr in ihm besteht, eine anschauliche nennen, so fehlt dem Gedanken der Ursächlichkeit die anschauliche Gewißheit. Dem naiven Realismus ist eigen, daß er im Erkennen ein Problem überhaupt nicht sieht. Er bricht zusammen in dem Augenblick, in dem das schwere Problem im Erkennen sich auf tut.

Fehlt die anschauliche Gewißheit, so könnte der Gedanke der Ursächlichkeit immer noch die Gewißheit der Vernunft besitzen. Es ist die zweite Frage, die wir mit Hume stellen. Wäre etwa der Gedanke der ursächlichen Verknüpfung ein reiner Vernunftbegriff? Wir würden dann als Notwendigkeit der Vernunft wiedergewinnen, was wir als anschauliche Notwendigkeit verloren haben. Wir dürften in dem Vernunftbau unserer Wissenschaft mit dem Ursächlichkeitsgedanken als mit einer sichereren Gewißheit rechnen. Dies wäre genau das, was wir brauchen. Es heißt also zunächst begreifen, was unter der Vernunftgewißheit zu verstehen ist. Seit den Tagen des alten Sokrates kennen wir nur einen einzigen Grundsatz der Vernunftgewißheit. Er ist im Satz des Widerspruchs ausgesprochen. Gewißlich wahr ist, was anders nicht gedacht werden kann. Was anders zu denken in sich widersprechend ist, ist wahr. Der Satz vom Widerspruch definiert den Begriff der Wahrheit, die ein Gedanke im Vernunftzusammenhange der Gedanken besitzt. Es wäre also zu fragen, ob die Erscheinungen in einer andern Verknüpfung als der der Ursächlichkeit nicht gedacht werden können. Kann die Verknüpfung der Erscheinungen nicht anders gedacht werden als in einem solchen gleichmäßigen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen? Wäre es in sich widersprechend, die Erscheinungen in einer anderen Ordnung zu denken, als in einer solchen, in der gleiche Ursachen immer gleiche Wirkungen hervorrufen? Einer solchen Ansicht fehlt offenbar jede Begründung. Was in der Vorstellung verschieden ist, kann auch getrennt gedacht werden. Hier gewinnt das Sätzchen, auf das wir bereits in der Grundlegung unserer

Lehre stießen, seine schneidende Schärfe. Es macht nicht die geringste Schwierigkeit zu denken, daß das Eisenstück, dem ich die Stütze nehme, in den Himmel fliegen wird. Eine völlig andere Ordnung oder Unordnung der Natur zu denken, in der alle bekannten Ursachsverknüpfungen aufgehoben sind, ist mehrfach ein beliebtes Spiel der Einbildungskraft gewesen. Wer befiehlt der Natur, daß sie in alle Ewigkeit nur die Verbindungen zwischen den Erscheinungen wiederholen dürfe, die bisher gewesen? Der Satz von der Gleichförmigkeit alles Naturgeschehens bildet allerdings die Grundvoraussetzung aller Naturwissenschaft, aber er ist gewißlich keine Notwendigkeit und Gewißheit der Vernunft. Nur unter seiner Voraussetzung würde es widersprechend sein, sich die Folge der Erscheinungen in der Zukunft anders zu denken, als die Erfahrung sie bisher erwiesen. Wahr ist: wo wir von Tatsachen sprechen, würde: notwendig so gedacht werden, nicht anders gedacht werden können bedeuten: notwendig so sein. Die Vernunftgewißheit würde also die strenge, allgemeine und notwendige Geltung des Ursächlichkeitsgedankens in den Tatsachen erweisen. Aber von einer solchen Vernunftgewißheit kann — nach allen Grundsätzen über Vernunftgewißheit, die wir bis jetzt kennen — überhaupt keine Rede sein. Wir stehen vor einem zweiten Ergebnis. Es lautet noch vernichtender als das erste. So schwer es der Wissenschaft über die Lippen will, wir müssen es bekennen: der Gedanke der Ursächlichkeit besitzt keine Notwendigkeit der Vernunft. Er hat keine Denknotwendigkeit im Naturerkennen. Wenn also, wie es der Fall ist, die Wissenschaft von der Natur wirklich beruht auf der Voraussetzung von der notwendigen Gleichförmigkeit in allem Naturgeschehen, so fehlt es für diese Voraussetzung bisher an jeder Ableitung und Begründung. In sich selbst aber ist sie ein im höchsten Grade willkürlicher und geradezu gewalttätiger Übergriff des Denkens. Also ist es leider wahr: wir haben einstweilen keine befriedigende Erwiderung auf die Darlegungen Humes. Hier aber wird nicht

mehr nur die naive Ansicht, hier wird die Wissenschaft in ihrem innersten Grunde erschüttert. Die naive Ansicht ist die Weltansicht des täglichen handelnden Lebens. Die Wissenschaft baut das Leben der Kultur auf. Wissenschaft und Leben erzittern bis in ihre Gründe. Der Gedanke der Ursächlichkeit ist kein logisch gewisser Grundsatz der Wirklichkeitserkenntnis. Der Ursächlichkeitsbegriff besitzt keine logische Gewißheit, keine Vernunftgewißheit.

So ist dem grundlegenden Gedanken unserer Naturauffassung die anschauliche und die logische Gewißheit genommen. Der Ursachenzusammenhang in der Natur läßt sich weder anschaulich aufweisen noch vernünftig erweisen. Er ist weder intuitiv noch demonstrativ gewiß. Es bleibt aber dennoch bei jener eigentümlichen Gewißheit, welche als eine Tatsache des seelischen Lebens meinen Bollzug jener Vorstellungsform begleitet, die ich als ursächlichen Zusammenhang fasse. Wenn derartige Zusammenhänge weder anschaulich noch logisch gewiß sind, woher denn trotz dem allen die Sicherheit und Gewißheit in meiner Seele? Das Problem ist erst mit diesem Schritt auf eine Frage der Seelenkunde zurückgebracht. Hier allein, scheint es, in meinem Erleben kann eine Erklärung dafür gefunden werden, daß ich für ein allgemeines Naturgesetz halte, was als ein solches schlechterdings nicht zu erweisen ist. Woher also stammt das ruhige Vertrauen, mit dem ich überzeugt bleibe, daß die Natur nichts anderes sein kann als eine Folge der Erscheinungen, in der in notwendiger Bedingtheit gleiche Ursachen gleiche Wirkungen hervorrufen? Auf diese Frage gibt es nur Eine Antwort: dies Vertrauen stammt aus meiner Erfahrung. Nur die Erfahrung zeigt mir, wie die Erscheinungen aufeinander und, wie ich meine, auseinander folgen. Kein reines Denken könnte mir, wie die Winkelsumme im Dreieck, so entdecken, daß Feuer brennt und Wasser den Ertrinkenden ersticht. Was wir wissen über jene Zusammenhänge, die wir dann notwendige nennen, wissen wir allein durch Erfahrung.

Ein Ergebnis der seelischen Erfahrung ist jenes Trauen auf die Gleichförmigkeit des Geschehens, ein seelisch Erworbenes. Nehmen wir die Ausdrucksweise einmal an, welche jene verknüpften Vorstellungsinhalte Gegenstände nennt, so ist jenes Vertrauen ein Erzeugnis unserer Anpassung an die Gegenstände. Seine Sicherheit steht in gleichem Verhältnis zur Vollkommenheit der Anpassung. Es ist ein biologischer Vorgang, ein Vorgang der Lebensentwicklung. Hume findet die Lösung für sein Rätsel in der Psychologie. Diese Psychologie ist — wie bereits beim Aristoteles — ein Teil der Biologie.

Es handelt sich hier um einen feinen Mechanismus der Eingewöhnung in unsere Vorstellungsfolgen. Der biologisch-psychologische Grundbegriff, der ins Spiel kommt, ist der der Übung. Wir haben eine gewisse Gesellung einander folgender Vorstellungen oft erlebt. Nach der uns bekannten Grundgesetzlichkeit der Seele bildet sich demgemäß zwischen ihnen eine sehr feste Verknüpfung. Daher ruft denn ein gleichartiger Eindruck, wenn er wiederkehrt, sofort in Folge der stets erlebten Gesellung die mit ihm verknüpfte Vorstellung hervor. Je nach Häufigkeit des Erlebnisses und Frische des Eindrucks wohnt der emporstreichenden Vorstellung eine Lebhaftigkeit bei, die der des unmittelbaren Eindrucks nahe kommt. Der Eindruck teilt seine eigene Frische, Lebhaftigkeit, Stärke der stets gesellten Vorstellung mit. Dies ist der Wirklichkeitscharakter, den wir in unserm Ursachenschluß der sogenannten Wirkung geben. Wirklichkeitscharakter besteht ja nur in der eindruckshaften Frische, Lebhaftigkeit, Deutlichkeit des Vorstellungsinhalts. Damit kennen wir die Räder des Mechanismus, die wie ein Uhrwerk im Ursächlichkeitsgedanken ineinander greifen: starke Gewohnheit an die Vorstellungsfolgen, daher lebhaftere Erwartung der Wiederkehr des oft erlebten zweiten Gliedes, wenn das erste als Eindruck ins Bewußtsein tritt, starkes Gefühl der Nötigung zu einem Muß in unserer Erlebnisfolge. So ruft die sogenannte Ursache die Wirkung in unserm Vorstellen, so die sogenannte

Wirkung die Ursache in ihm hervor und in jedem Falle mit einer Lebendigkeit, die eindrucksgleich wie ein unmittelbares Erfassen des Wirklichen erscheint. Dies erlebte Gefühl der Nötigung zum Zusammendenken ist selbst der ursprüngliche Eindruck, das unmittelbar Erlebte, was in jenem Ursächlichkeitsgedanken steckt und ihm den Charakter unmittelbar erfaßter Wirklichkeit gibt. Es ist ein erworbener seelischer Zwang — noch einmal: ein biologisches Ergebnis der seelischen Anpassung. Es ist eine Art Täuschung der Natur, von der wir sehen werden, daß sie wohlthätig und weise ist. Wir verwechseln das starke Lebhaftigkeitsgefühl in der Nötigung zu einem bestimmten Vorstellungsvollzuge mit einer sachlichen, einer gegenständlichen Notwendigkeit. Wir halten für eine Notwendigkeit in den Dingen, was nur eine Nötigung in uns selber ist. In diesem Sinne ist es sogar wahr, daß wir Natur nicht anders als in dieser Ordnung denken können, aber nicht infolge einer vernünftigen Gewißheit, sondern infolge unserer Naturbeschaffenheit und seelischen Anlage. Es ist nicht Notwendigkeit der Vernunft, sondern ein Stück Notwendigkeit der Natur. Der Gedanke der Ursächlichkeit, den wir für einen reinen Grundbegriff der Vernunft hielten, ist in Wahrheit nur eine Gewöhnung in der Erlebnisweise unseres Vorstellungsvollzuges.

Das Ergebnis ist, einleuchtend und fast unabweisbar wie es in seiner Herleitung erscheint, von einer Wichtigkeit, die nicht sofort in die Augen springt. Es will in seiner ganzen Tragweite und Bedeutung erfaßt sein. Was wäre also jene eigentümliche Gewißheit, die wir in unserm Gedanken der ursächlichen Verknüpfung bei uns tragen? Sie ist eine solche der selbstverständlich gewordenen Erwartung, die aus Gewohnheit stammt, nicht eine Vernunftgewißheit, sondern eine Nötigung der Vorstellungsgesellungen. Wir besitzen diese eigentümliche Kraft der Seele, die nach gewissen Gesetzen verknüpfte Vorstellungen wieder ins Bewußtsein ruft, und haben sie die Einbildungskraft genannt. Es ist also keine Gewißheit der Ver-

nunft, sondern eine Nötigung der Einbildungskraft. Von einer Notwendigkeit der Vernunft kann keine Rede sein. Wir nennen eine solche Gewißheit der Gewöhnung, die sich nicht auf vernünftige Gründe stützt, sehr passend einen Glauben. Es handelt sich also nicht um eine Notwendigkeit der Vernunft, sondern um eine große Lebhaftigkeit des Glaubens. Das Ursächlichkeitsbewußtsein bedeutet nicht einen gegenständlich gewissen und notwendigen Gedanken, sondern ein sehr sicheres Gefühl, eine Art Geschmack und Instinkt. Der Instinkt ist uns mit den Tieren gemeinsam. Er ist uns wie den Tieren zum Leben notwendig. Hume preist die Weisheit dieser Natureinrichtung. Es wäre schlimm, wenn das Denken, das unsere Handlungen den Dingen anpaßt, an die Umständlichkeit der Vernunftbeweise gebunden wäre. Weit besser für das Leben, daß die Sicherheit der ursächlichen Erwartung dem Gefühl anvertraut wurde, daß ein unfehlbarer Instinkt uns leitet.

Aber für die Wissenschaft ist notwendig, das Ende zu betrachten, zu dem uns Humes Weg gebracht hat. Dies ist das Ergebnis, zu dem die Psychologie unserer Ursachsvorstellung führt. Sie entdeckt den seelischen Mechanismus, in dem diese Vorstellung besteht. Die Seelentunde unseres Wirklichkeits- und Tatsachenbewußtseins kann bei keinem andern Ausgang enden. Unser Wirklichkeitsbewußtsein besteht in dem durch Gewohnheit erworbenen Glauben an die Wiederkehr der oft erfahrenen Verknüpfung der Erscheinungen, die wir in derselben Weise wieder erwarten. Unsere Überzeugung von der Gleichförmigkeit im Gange der Natur ist gar nichts anderes als der allgemein gefaßte Ausdruck jenes Glaubens. Dieser Grundsatz ist also selber sehr weit davon entfernt, eine Vernunftgewißheit zu sein. Er ist nur eine Verallgemeinerung jener eingewöhnten Erwartungen, der gefühlten Nötigungen im Vorstellungsvollzuge. Eine andere Ableitung aber der Ursächlichkeit als diese psychologische, die sie statt eines Naturgesetzes zu einer bloßen seelischen Erworbenheit macht, scheint nach dem Gange Humes nicht möglich. Wir

haben die andern Wege vergeblich versucht. Keine Frage aber: es ist wieder die in uns allen lebende Überzeugung, die hier über sich selber und ihren Sinn die entscheidende Aufklärung erhält. So meinen wir es: wir meinen in unserm Erlebnis am Wirklichen die Notwendigkeit des Ursachengedankens zu erfahren. Hume denkt unser aller Gedanken zu Ende. Er zeigt uns, was er wirklich sagt und bedeutet. Indem er für diesen Grundbegriff des Erkennens leistet, was Locke mit ganz unzulänglichen Mitteln unternahm und nicht leisten konnte — das will sagen: indem er ihn in seiner Entstehung in der Seele aufspürt, wird wohl verständlich das Notwendigkeitsgefühl, das ihn im Vorstellungserlebnis begleitet, keineswegs aber, daß er der Ausdruck einer gegenständlichen Notwendigkeit sei. Unser aller Gedanke also, sobald wir uns nur einmal bemühen, ihn wirklich zu denken, kann gar nichts anderes heißen. Die gegenständliche Gewißheit, mit der wir uns schmeicheln, ist nichts anderes als dieser Glaube eines seelischen Zwanges. Der naive Realismus ist jetzt erst in seinen letzten Schlupfwinkeln aufgestört. Es ist mit ihm zu Ende. Er ist eine Undenkbarkeit in sich selbst. Die Ansicht von der Natur, die das Leben sich schafft und die das Leben schafft, besitzt keinen Bestand vor der Kritik des wissenschaftlichen Gedankens. Zum mindesten ist dieser Bestand bis auf Hume nicht erwiesen.

Man wird das Englische in dem Gedankengang Humes nicht verkennen. Die Denkweise der großen westlichen Völker, die englische, die französische, die deutsche, hat ohnehin ihre wesentliche Prägung im 18. Jahrhundert erhalten. Man wird fragen dürfen, ob Humes Lehre für die englische Denkweise nicht einen der ersten bezeichnenden Ausdrücke bildet. Englisch ist die Abkehr von allen Flügen ins Leere, wie das reine Denken sie liebt. Nichts soll gelten als der feste und bewährte Boden der Erfahrung. Auf ihm allein soll aller Geltungsanspruch ruhen. Englisch ist die Auffassung vom Sinn und Wert der Begriffe. Sie entspringen aus der Tätigkeit und werden für die Tätigkeit, aus

Praxis für Praxis, gebildet. In ihrer Handlichkeit für Praxis und Leben liegt ihre Bewährung. Ja, diese Handlichkeit ist überhaupt ihre wahre Bedeutung. Sie sind, recht verstanden, nichts anderes als Gewohnheiten unseres eingeübten Vorstellungsverlaufs. Sie werden in einer Art von Übereinkunft, stillschweigendem Zugeständnis und beinahe zugestandener Selbsttäuschung für gegenständliche Gewißheiten genommen, was sie nicht sind und nicht sein können. Die gegenständliche Gewißheit bleibt vielmehr eine Einbildung. Aber so ist es auch besser für das Leben, und auf das Leben allein kommt es an. Das ist das Denken eines Volkes, das, allen großen Träumen und Gesichten vom Ewigen und vom unveränderten Wesen abgekehrt, auf schnelles Zurechtfinden des Geistes unter den Dingen gerichtet, nichts will als sich dem Wirklichen anpassen, um es mit leicht gefügten Begriffen, die in der Praxis für die Praxis entspringen, zu beherrschen. Es ist das Denken eines Volkes, dem die Erde gehören soll.

Hume gehört zu den Denkern, in denen sich ein Volk erkennt. Um nichts weniger aber bleibt in seiner Leistung ein Kern von hoher philosophischer Bedeutung. Zwei Dinge hat er unwiderleglich bewiesen. Sie sind Ergebnisse von wesentlichster Wichtigkeit. Der Ursächlichkeitsbegriff besitzt wirklich keine anschauliche Gewißheit. Ebenso wenig besitzt er die Denkgewißheit eines reinen Vernunftbegriffs. Keine ursächliche Verknüpfung wäre je erkennbar aus reiner Vernunft, aus bloßem Denken, aus reinen Begriffen. Es bedeutet eine erstaunliche Entdeckung, daß Wissenschaft und Philosophie bei einem ihrer Kernbegriffe so lange in völliger Gedankenlosigkeit gelebt haben. Sie haben ihn als einen notwendigen Grundbegriff der Erkenntnis behandelt und angewandt, ohne nach seiner Rechtfertigung zu fragen. Die Rechtfertigung ist auch durch Hume nicht gefunden. Er erklärt nur, wie wir gewohnheitsmäßig in unserm Vorstellen die Gedanken in einer Verknüpftheit denken, die völlig ohne Grund für eine Verknüpftheit

der Sachen gehalten wird. Er erklärt, wie im unbewußten Überspringen eines Abgrundes ein Vorstellungszwang für eine Gesetzmäßigkeit der Dinge genommen wird. Aber der Abgrund bleibt. Ein Nötigendes im Denken legt sich in die Dinge als eine geglaubte Notwendigkeit. So bildet sich aus dem Vorstellen die Natur in ihrem vermeintlichen lückenlosen Zusammenhange der Ursächlichkeit. Wie es auch damit stehe, das ist gewiß: es hat sich im Erkennen ein Problem von unablehnbarster Dringlichkeit aufgetan und an einer Stelle, an der es kaum vermutet wurde. Ruht doch das Erkennen in Wahrheit auf einer solchen Notwendigkeit letzter Grundbegriffe, von denen der Ursächlichkeit einer der wichtigsten ist. Wir lernen es jetzt: aus der Erfahrung können sie nicht stammen. Denn sie konnte ihnen nie eine andere Geltung als diejenige geben, bei welcher Hume endete. Sie gälte immer nur vorbehaltlich der Abänderung durch neue Erfahrung. Notwendigkeit müßte also Denkgewißheit sein. Die Begriffe müßten ihre Gewißheit in sich selber tragen, genau in dem Sinne, wie Spinoza, der das Problem völlig begriff, es forderte. Wir wollen die Begriffe mit dem Charakter der Denkgewißheit, diese in sich selbst im Erkennen gewissen Begriffe wieder wie früher reine Begriffe nennen, Begriffe aus reiner Vernunft, Begriffe aus reinem Denken. Aber nach den Darlegungen Humes sehen wir nicht, wie sie möglich sein könnten. Das Erkennen also scheint in sich selbst zu einer einzigen Fraglichkeit zu werden.

Nicht, daß vielleicht für Hume selber das eigene Ergebnis so erschreckend sich darstellte. Er findet, Engländer bis zum Letzten, auch darin eine Lösung, die ihm genügt. Er setzt nämlich, wie es seine zahlreichen und geistreichen Aufsätze über die Einzelfragen des Lebens beweisen, sehr deutlich etwa in der Abhandlung über die Wunder, tatsächlich die durchgängige Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit im Naturgeschehen voraus. Er nimmt sie an als eine große Tatsächlichkeit und legt sie jeder Erörterung über die Einzelfragen zugrunde. Er will sie also nicht

leugnen, sondern nur ihren Denkcharakter erklären. Er will bestimmen, wie das seelische Ereignis aussieht, das dem Ursächlichkeitsgedanken entspricht, wobei denn freilich Anschaulichkeitsgewißheit und Vernunftgewißheit fortfallen. Wenn Kant die Lehre Humes Skeptizismus nennt, so fühlt Hume sich selber schwerlich als Skeptiker. Er ist nicht in dem Sinne Skeptiker, daß er die gleichförmigen Verknüpfungen in den Tatsachen leugnete. Er ist es auch nicht in dem Sinne, daß er die Erkennbarkeit aufheben und der Wissenschaft das Recht absprechen wollte. Er behält die Gültigkeit ihrer Ursachserkenntnisse bei. Für ihn handelt es sich im Grunde mehr um eine vornehm-weise Bescheidung. Indem er die Wissenschaft weiter ihre Arbeit verrichten läßt, möchte er in rein philosophischer Betrachtung sich über die Gebrechlichkeit ihrer Grundlage nicht täuschen.

Aber die Geisteskraft, die in ihm arbeitet, ist zu bedeutend, als daß es dabei bleiben könnte. Laßt sein Ergebnis in seiner Tragweite und Tiefe auf eine Seele treffen, die als ein Genie der Erkenntnis die volle Verantwortung für das Ganze der Wissenschaft in sich trägt, laßt den vornehmen Weltmann seine Arbeit abgeben an einen wahren Philosophen, und sie wird sich bekennen müssen als der Skeptizismus, der sie ist, ohne es sein zu wollen. Sie stellt nun einmal doch Wissenschaft und Philosophie vor eins ihrer furchtbarsten Probleme. Es ist eine erschütternde Frage, die über ihre Möglichkeit und über ihren Sinn entscheidet. Beide wollen die Dinge erkennen, die Wirklichkeit begreifen. Beide wollen Denkinhalte gewinnen von gegenständlicher Geltung. Beide wollen im Erkennen die Gesetzmäßigkeit des Wirklichen fassen. Vielleicht die wesentliche Grundgestalt für diese Erkenntnis des Wirklichen, zum mindesten für alle tatsächlichen Vorgänge des Geschehens bildet die Auffassung nach der Verknüpfung von Ursache und Wirkung. Ursächlichkeit gilt als die allgemeine Gesetzmäßigkeit für alle Vorgänge der Natur. Jetzt heißt es: es gibt

keine logische Ableitung des Ursachgedankens, wonach er eine Denknotwendigkeit in unserer Tatsachenerkenntnis wäre, sondern nur eine psychologische Aufhellung über ihn, nach der man nicht seine objektive Geltung, wohl aber unser subjektives Vertrauen auf eine solche versteht. Er kann nicht nachgewiesen werden als eine objektive Gesetzmäßigkeit, sondern nur als eine subjektive Nötigung des Vorstellens, nicht als eine Denknotwendigkeit, sondern als ein Glaube. Wirklichkeitsbewußtsein — wir hörten es bereits — ist nicht eine objektive Gewißheit, sondern nur eine gefühlte Nötigung im Denken, eine subjektive Sicherheit des Vorstellungsverlaufs, eine Art Gefühl und Geschmack, ein uns mit den Tieren gemeinsamer Instinkt. Nicht das ist das Entscheidende, daß Hume jene Gewißheit aus der Erfahrung ableiten und für eine bloß empirische erklären will. Nicht darin liegt sein Auflösendes. Um deswillen mag er immer mehr Positivist als Skeptiker heißen. Das Entscheidende liegt in dem neuen Begriff von Tatsächlichkeit, von Wirklichkeit, von Erfahrung und von Wissenschaft, der hier herauskommt. Wirklichkeitsbewußtsein heißt die mit dem Lebhaftigkeitsgefühl betonte Erwartung der Wiederkehr von bestimmten Vorstellungsfolgen. Erfahrung ist das Eingewöhntsein in bestimmte Verknüpfungen der Vorstellungen. Wissenschaft vom Wirklichen bedeutet nicht den Inbegriff der objektiv und notwendig geltenden Gedanken, sondern das Aufzeichnen der subjektiv zwingenden Gewöhnungen des Vorstellens. Erkennen ist nicht das allgemeingültige Denken der Dinge in ihren Gesetzmäßigkeiten, sondern eine biologische Tatsache der subjektiven Anpassung an die Gegenstände. So bedeutet etwa die Ursächlichkeitsvorstellung nicht eine logische Denknotwendigkeit, sondern einen zum Leben notwendigen Instinkt. In dem ganzen Gebiet der Wirklichkeitserkenntnis ist die Gewißheit der Vernunft aufgehoben. Eine Gewöhnung der Einbildungskraft ist geblieben. Hume ändert den Begriff der Wissenschaft. In bezug auf den geltenden Begriff der

Wissenschaft ist sein Empirismus demnach dennoch Skeptizismus. Er ruht auf der biologischen Deutung der Erfahrung und Wirklichkeitsvorstellung. Diese biologische Deutung ist nichts anderes als die Umdeutung aus dem Objektiven ins Subjektive. Das Subjekt in der Zufälligkeit seiner Erfahrung wird das Maß der Dinge. Das Werkzeug der Erkenntnis heißt mit Recht Einbildungskraft, nicht Vernunft.

Humes Untersuchung bietet das schreckhafte Bild eines Mannes, der, einen Gedanken fortspinnend, einen steilen Weg verfolgt und endlich Halt macht, ohne fast zu wissen, zu welchem Abgrund er nicht nur sich selbst, sondern den Menscheng Geist in dem heiligen Anliegen seiner Erkenntnis gebracht hat. Der Widerspruch und Zwiespalt, bei dem er sich begnügt, ist unerträglich. Es geht nicht an, die Tatsächlichkeit der ursächlichen Verknüpfungen zuzugeben und sie der Wissenschaft zu überlassen und zugleich das Recht ihrer Begründung zu leugnen, die Wissenschaft arbeiten zu lassen und ihren Sinn aufzuheben. Aber der Zwiespalt bei Hume greift ja tiefer. Seine Untersuchung trägt den Widerspruch im eigenen innersten Herzen. Indem er die gegenständliche Gültigkeit des Ursächlichkeitsbegriffs leugnet, gebraucht er ihn als das einzige Mittel der Erklärung bei dem Gegenstande, den er selber untersucht, nämlich im Leben der Seele. Seine ganze Deutung des seelischen Erlebnisses besteht im Aufweis der ursächlichen Abhängigkeiten und notwendigen Verknüpfungen. Die Häufigkeit des Erlebnisses als Ursache bewirkt die Stärke der Gewohnheit. Die Gewöhnung als Ursache bewirkt die Lebhaftigkeit der Erwartung. Die Lebhaftigkeit der Erwartung bewirkt die eindruckhafte Lebendigkeit im Vorstellungsvollzuge. Erkennen der Seele heißt also auch für Hume nichts anderes als sie in den ursächlichen Beziehungen ihrer Vorgänge begreifen. Indem Hume den Ursächlichkeitsbegriff seiner gegenständlichen Geltung entkleiden will, muß er ihn in seiner gegenständlichen Geltung am Gegenstand der Seele voraussetzen. Er spricht die Gesetze

lichkeit des Seelischen als eine allgemeine Ursachsgesetzlichkeit im Naturgeschehen der seelischen Ereignisse aus. Hier ist nicht die Rede von eingewöhnten Auffassungen, sondern von allgemeinen Gesetzen. Die Seele bleibt die einzige Wirklichkeit, die als eine ursächliche Notwendigkeit begriffen wird. Hume selber also arbeitet mit einem Wissenschaftsbegriff, der die psychologistische und subjektivierende Umdeutung verschmäht. Hume selbst läßt die Begründung vermissen, deren Vernachlässigung er der bisherigen Wissenschaft und Philosophie mit Recht zum Vorwurf macht. Es ist offenbar: die letzte Antwort hat er nicht gefunden. Sie muß noch gefunden werden. Daß sie gefunden werde, ist die wahre Lebensfrage der Wissenschaft.

Aber noch eine andere Einsicht von grundlegender Wichtigkeit ergibt sich schon jetzt von selber. Betrachten wir genau die Methodik der Humeschen Untersuchung, so stellt sich heraus, daß sie ja keineswegs durchweg in einem strengen Sinne des Wortes eine psychologische heißen kann. In den beiden grundlegenden Teilen — dort, wo erwiesen wird, daß der Ursächlichkeitsbegriff weder Anschauungsgewißheit noch Vernunftgewißheit besitzt — ist durchaus nicht die Rede von Vorgängen und Erlebnissen in der Seele. Sondern der Begriff der anschaulichen und vernünftigen Gewißheit wird zugrunde gelegt, und es wird gezeigt, daß seine Merkmale im Fall der ursächlichen Verknüpfung fehlen. Dann erst setzt die psychologische Betrachtung ein, welche das Erlebnis der Ursächlichkeit in der Seele schildert. Hier aber ist die Bemerkung zu machen, daß diese feine Auseinandersetzung seelischer Sachverhalte ihr Ziel schlechterdings nicht und auf keinem Wege erreichen kann, wenn es nämlich ihr Ziel sein soll, einen gegenständlichen Wert des Ursachengedankens zu erweisen. Wenn Hume mit seiner klaren und hellen Aufrichtigkeit bei seinem Ergebnis halb verwundert stehen bleibt und darauf hinweist, daß demnach der ursächliche Zusammenhang nicht eine objektive Notwendigkeit, sondern nur eine subjektive Nötigung des Vorstellens sei, so hätte er sich

von vornherein sagen können, daß nach dem ersten Ansatze seiner Untersuchung ein anderes Ergebnis gar nicht herauskommen konnte. Er fragt, wie die Seele zum Besitze des Ursachengedankens kommt. Die ganze Darlegung ist von Anfang an nichts anderes als die Geschichte einer seelischen Erwerbung im Subjekte. Wie könnte hier an irgendeiner Stelle etwas anderes sich ergeben als ein subjektiver Besitz? Wie wäre es auch nur denkbar, daß hier plötzlich irgendwo der Durchbruch erfolgen sollte in die Welt der Gegenständlichkeit? Wo mit nichts als mit der Reihenfolge und, wenn wir so sagen dürfen, der inneren Festigung seelischer Erlebnisse gerechnet wird, kann auch nichts erreicht werden, außer daß ein seelisches Erlebnis ins helle Licht des Verständnisses tritt. Der Wirklichkeitsgedanke, der Gegenstandsgedanke kann, wenn man ihn so verfolgt, nie anders als in der Gestalt des seelischen Erlebnisses erscheinen. Der Durchbruch in die Welt des gegenständlich Geltenden wird unmöglich. Die Methode Humes ist nun einmal die Methode der Subjektivierung und schließt ein anderes Ergebnis als das der Subjektivierung des Objektiven aus. So gewinnen wir durch David Hume nicht nur den Einblick in die Unabweisbarkeit eines Problems, das, wenn es ungelöst bleibt, Wissenschaft und Philosophie um ihr gutes Gewissen bringt. Wir lernen darüber hinaus, daß, wenn es eine Lösung gibt, sie jedenfalls auf dem Wege Humes nicht möglich ist. Noch wissen wir nicht, ob es eine Ableitung und Begründung für die gegenständlichen Notwendigkeiten des Erkennens gibt. Aber das wissen wir: jedenfalls gibt es keine auf dem Wege der psychologischen Methode. Die Seelengeschichte unseres Vorstellungsbesitzes löst notwendig alle gegenständlichen Gestaltungen in etwas Subjektives auf. Wenn wir die Lehre von den gegenständlichen Gewisheiten der Erkenntnis Erkenntnistheorie nennen, so kann die Psychologie nicht die Methode der Erkenntnistheorie sein. Die Psychologie des Erkennens kann nie Erkenntnistheorie werden. Die Methode der Erkenntnistheorie ist erst zu finden.

Wir verneinen die Möglichkeit des Humeschen Weges und stellen damit die Erkenntnistheorie vor ihre Methodenfrage.

David Hume aber — ein sehr seltsamer Fall in der Geschichte des Geistes — wird durch seine Verneinungen für die Entwicklung der Philosophie so bedeutend, wie es wenige Philosophen durch ihre Bejahungen geworden. Die vielen Nein, die er herausstellt, fordern ein neues Ja! Die Grundbegriffe des Wirklichkeitsdenkens, des Denkens von gegenständlicher Gültigkeit sind nicht anschaulich zu begründen, nicht selbstverständliche Gegebenheiten, nicht Gewißheiten des Denkens oder Vernunftnotwendigkeiten im Sinne der überlieferten Logik, endlich nicht abzuleiten mit den Mitteln und der Methode der Psychologie. Aber sie müssen abgeleitet und begründet werden, nachdem sie einmal in ihrer Gegenstandsbedeutung zweifelhaft geworden sind. Wir brauchen eine neue Philosophie der Selbstbesinnung des Erkennens auf seine Gründe. Die Notwendigkeit der Philosophie kann in keinem Zusammenhange deutlicher werden als in diesem. Wir brauchen neben und hinter oder unter dem Wissen um die Dinge das Wissen um das Wissen, da es uns in der Humeschen Untersuchung entgegenschreit, daß es der Begründung bedarf. Das Wissen um das Wissen handelt von den Gründen aller Wissenschaft, aller Erkenntnis. Es ist die Erhellung der Möglichkeit von Erkenntnis und erkennendem Meistern der Welt. Aber es ist eine neue Philosophie, die das zu leisten hat, eine Philosophie, die die Kindlichkeit des metaphysischen Wagemuts hinter sich ließ. Ihr Weg liegt noch im Dunkeln. Selbst ihre Methode ist erst zu finden. Möglicherweise verlangt sie eine Verinnerlichung und Durchleuchtung der Betrachtungsweise, die das Denken selbst um eine neue Kraft und ein neues Können erweitert. Wenn wir erwägen, wie der psychologisierende Weg des Empirismus ein eigenes Volk zu seiner Durchbildung brauchte, so möchte deutlich werden, daß in der Stellung zur Philosophie auch die Völker sich unterscheiden. Hume, der alle Gegeben-

heiten auflöst, bleibt doch bei einer letzten Gegebenheit, der Seele, stehen. Seine ganze Untersuchung gilt ihm als Seelenkunde. Die Seele ist eine wundervoll reiche unerschöpfliche Welt. Die Lehre vom Ursächlichkeitserlebnis als einem seelischen Vorgang, wie Hume sie vorträgt, kann völlig richtig sein, ohne daß sie doch leistet, was sie eigentlich soll, und die Frage nach der gegenständlichen Bedeutung des Ursachengedankens auflöst. Es mag manchem im Philosophischen nicht heimisch werden, wenn er nicht in einem solchen letzten Gesilde vertrauter Gegebenheiten bleibt. Die denkende Seele mag fürchten, sich selbst zu verlieren, wenn sie das Reich der Seele verläßt. Das Gebiet der Seelenkunde in ihrem reichsten Sinn soll dem englischen Geiste noch vielen Anlaß zu Entdeckungsfahrten bieten. Aber es gibt vielleicht doch ein Reich des reinen Gedankens abseits von allem Wirklichen und Gegebenen. Vielleicht ist es erst das Reich der wahren Philosophie. Wir haben es nun gelernt, die Wahrheit in ihrer reinen Gestalt zu suchen. Vielleicht wird nur, wer in dieses Reich durchbricht, sie finden.

Wunderbar wahrlich, wie der Gang des modernen Philosophierens jetzt das Problem des Philosophierens selber aufgebrochen hat. Noch gab sich Philosophie in Spinoza als das System der Allwissenschaft. Es erhebt den Anspruch der Ableitung aller Wissensinhalte aus den letzten Notwendigkeiten des Erkennens. Es ist die Wissenschaft von der Welt in der notwendigen Gestalt der Wahrheit. Es ist also Wissensvollendung in reiner Denkgewißheit, in notwendigen, denkgewissen, reinen Begriffen. Es ist die Wahrheit vom All aus reiner Vernunft. David Hume stellt die Möglichkeit derartiger reiner Begriffe in Frage. Gibt es überhaupt denkgewisse, gegenständlich gültige, notwendig geltende Begriffe? Gibt es ein solches Erkennen aus reiner Vernunft? Wenn nicht — und bisher fehlt ihre Ableitung und Begründung —, so fällt zuerst die Metaphysik. Aber es fällt auch — zum mindesten in ihrem bisherigen Begriff — die Wissenschaft. Also steht die Philo-

sophie, von beiden Seiten und in den Kreuzungspunkt der beiden Wege gedrängt, vor der Frage nach der Möglichkeit reiner, d. h. denkgewisser, gegenständlich und notwendig geltender Begriffe im Erkennen. Die Antwort auf diese Frage entscheidet über die Möglichkeit der Wissenschaft im strengen Sinne. Sie entscheidet über die Möglichkeit einer Metaphysik, also einer Allwissenschaft, die doch als letzte Vereinheitlichung und als Vollendung des Wissens ein unabweisbares Bedürfnis des erkennenden Menschengenies ist. Zu diesem Ergebnis führte der große Weg des Erkennens von Sokrates zu Newton und Spinoza, daß das Erkennen sich selber zur Frage geworden ist. Die Höhe der Naturerkenntnis in Newton hat gerade aus ihrem Stolz das Verfahren philosophischer Problemstellung und Methodik herausgebildet, das zu diesem bitteren Ausgang führt. Das Ende der Wissenschaft ist, daß sie mit der Frage nach ihrer Möglichkeit wieder einmal wie vor ihrem Anfang steht. Gibt es Denkgewißheit im Erkennen? gibt es ein Erkennen aus reiner Vernunft? Die Frage entscheidet über die Möglichkeit von Wissenschaft und Philosophie. Es ist die Frage Kants.

Achtes Kapitel
Deutsche Bildung
Leibniz

1. Die Persönlichkeit und ihr Wahrheitsbegriff

Leibniz wurde im Jahre 1646 kurz vor der Beendigung des dreißigjährigen Krieges geboren. Sein Leben, in unzähligen Tätigkeiten und oft in anscheinender Vielgeschäftigkeit für den oberflächlichen Anblick zersplittert, war in Wahrheit um einige große Gedanken zusammengefaßt. Die ungeheure Gedankenwelt, die er aufbaute, wirkt wie ein einziges gewaltiges Sammeln der geistigen Kräfte. Er deutete der armen und zerrissenen Menschheit die Welt, die ihr wie eine Teufelsfrage erscheinen mußte, unter dem Gedanken, in dem für sie Heil und Aufrichtung lag, dem Gedanken der Harmonie. Er war im Geiste die neue Welt, die kommen mußte, wenn der Mensch wieder sollte leben können. Die Welt ist Kraft und unerschöpfliches, immer neu sich erschaffendes Leben. Sie ist Seele, die aus unendlichen göttlichen Keimen lebt, ist Weisheit, Güte, Liebe und Gnade, ist die beste aller möglichen Welten. Mut und Unerblichkeit gehörten dazu, um so zu den Gequälten zu sprechen. Wie es möglich war, daß ein Denker wie er alles Wissen der Zeit und der Geschichte in sich zusammenfaßte und aus allem Wissen die Schöpferthat einer neuen Philosophie erschuf und dabei ein Mann war, der nicht nur mit Welt und Zeit und den Großen der Erde lebte, sondern unter ihnen die allergrößten und ins Weitesten führenden äußeren Aufgaben angriff, wird immer als ein Wunder erscheinen — ein göttliches Wunder der Rettung am deutschen Volke.

Denn wahrlich, nicht in der stillen Arbeit des Gelehrten und des Denkers lag für diesen Mann der Schwerpunkt seines Lebens. Er war ein Mann der Tat. Er war Politiker und vertrat, neben zahlreichen kleineren Aufträgen seines Herrn, gegen Ludwig XIV. und gegen die Türken die Rettung der

deutschen Nation und der christlich-europäischen Kultur. Er war Kirchenpolitiker im großen Stile und arbeitete viele, viele Jahre mit Einsatz einer gewaltigen Kraft an der Vereinigung der christlichen Kirchen zur Schöpfung einer neuen Einheit der Christenheit und, als das endgültig mißlang, an der Einheit der Evangelischen und der Reformierten. Seine Weisheit dachte er im höchsten Sinne des Wortes als Nutzen für alle, als Gestaltung der Welt zu ihrem wahren Heil. Er wollte die Welt zu dem machen, was sie nach der Grundüberzeugung seiner Philosophie war, zu der bestmöglichen Harmonie aller lebensfähigen Kräfte. Sein eigenstes Werk endlich ging dahin, in allen Hauptstädten wissenschaftliche Akademien zu gründen nach dem Vorbild von Paris und London. Er erstrebte es in Dresden, Berlin, Wien und Petersburg und erreichte es zunächst in Berlin, wo die Akademie am 11. Juli 1700 ins Leben trat. Auch hier galt es nicht eine Angelegenheit der bloßen Gelehrsamkeit. Es war — abermals im Sinne seiner Philosophie — um eine mächtige Sammlung der schaffenden geistigen Kräfte zu tun, um sie zur wohlthätigen Wirkung auf die Welt und für die Welt zu vereinen. Als Ziel setzte er in Berlin die Förderung der deutschen Sprache und Geschichte, der nützlichen Wissenschaften und Künste, des evangelischen Glaubens durch ausländische Missionen, dies letztere im Zusammenhang mit Wissenschaft und Handel. Er denkt die Wissenschaft als das große Mittel der Macht des Menschen über die Natur und damit als Schöpferin des menschlichen Glücks. Über die einzelnen Akademien hinaus dachte er an die Gelehrtenrepublik, den Bundesstaat gelehrter Gesellschaften, dessen Aufgabe wäre, die Zivilisation der Menschheit durch die Wissenschaft zu leiten und zu befördern. Auch von der Petersburger Akademie sollte vor allem die große Arbeit ausgehen, die Rußland und Asien mit der europäischen Zivilisation zusammenschlüsse. Es sind lauter Pläne für Jahrhunderte. Dabei arbeitete er für die Bergwerke im Harz und erfand dafür eigene Maschinen, wurde aber

vor allem zu Gedanken über die Ursprungsgeschichte der Erde geführt. Er vertiefte sich auf großen Reisen und in gewaltigen Werken in die Geschichte der Welfen, wobei denn wieder bedeutende Entwürfe zur Zusammenfassung und Lehre des Völkerrechts entstanden. Er erledigte seinen ungeheuren Briefwechsel, in dem man 1063 Empfänger und mehr als 15000 erhaltene Briefe zählt. Er war selber all das, was er außer sich schaffen wollte, die große Mittelstelle für alle wissenschaftliche Arbeit der Zeit, eine Akademie für sich, eine Gelehrtenrepublik. Der Welt zugekehrt! Um Menschen beflissen! in der riesigen Ausbreitung über alle Wissenschaften, Philosophie, Mathematik, Physik, Geologie, Biologie, Psychologie, Recht, Geschichte, Theologie die große Einheit, eine Persönlichkeit, die das All in ihrer Harmonie spiegelte und neuer besserer Harmonie entgegenführte. Er lebte den Grundgedanken seines Systems.

Freilich mußte er dabei eine Tragödie leben. Er hätte die Welt sein müssen, wie er es, wieder im Geiste seines Gedankens, zu sein sich anschickte, und blieb doch stets der Einzelne, der Eine. Die ursprüngliche Eingeschränktheit der Kreaturen erfuhr er an seinem eigenen Leben, wenn die großen Pläne immer wieder zerbrachen, er selbst in Verlassenheit, Unverständnis, Mißachtung und Verkennung endlich zugrunde ging und den Schranken nach ihrem Schranzengehirn als ein den hohen Herrn allzu Dienstbeflissener und ein Pensionenjäger erschien. Seine Monaden sind die Welt. Er konnte die Welt nicht sein. Darum ging er an der Welt zugrunde.

Die Fülle des äußeren Werks verhinderte ihn auch an einer eindringlichen und allgemein zugänglichen Gesamtdarstellung seiner Lehre. In einer Unendlichkeit von Briefen, kleinen Aufsätzen und Zetteln liegen seine Gedanken zerstreut. Allerdings auch an diesen bewährt sich sein philosophischer Grundgedanke. In jedem einzigen spiegelt sich seine Welt, und alle sind sie eins in der Einheit seiner Weltvorstellung. Aber die Folge war doch, daß der größte Anreger deutscher Gedanken als

Schriftsteller nicht in voller Lebendigkeit neben die großen Gestalten des deutschen Geistes treten konnte. Endlich aber behauptet sich in dem allen doch nur um so unzerbrechbarer die Wesensgesetzlichkeit dieser großen Schöpfermonade. Er wurde des Wissens in so gewaltigem Umfang Herr, weil er zu denen gehörte, die nur erfindend lernen, und welchen jede Berührung mit einem neuen Wissensstoff sich sofort in ihre Form, den erfinderischen Gedanken, umsetzt. Er gewann Verhältnis und Notwendigkeit zu so großen Aufgaben der äußeren Weltgestaltung, weil sein Gedanke zu den wahren Tiefen drang und in seiner rein geistigen Mächtigkeit sich ausbreiten mußte in eine neue Welt. Auf die Dauer gibt es keine anderen gestaltenden Kräfte als die Ideen. Je reiner und tiefer etwas gedacht ist, um so stärker wirkt es in der Welt. Das Leibnizische Differential hat, rein um der Mathematik willen erfunden, eine neue Natur geschaffen und die ganze neue Technik hervorgebracht, die Erde und Menschenleben umgestaltete. So wuchs denn auch in allen äußeren Mißerfolgen sein wahres Leben einem großen und immer größeren Siege entgegen. Was an diesem Leben das Eigentliche war, entfaltete sich unbeirrt zu seinem Ziele. Wie selbst seine technischen und politischen Betätigungen immer zu großen Arbeiten der wissenschaftlichen Vertiefung und Erkenntnis führten, so gestaltete sich unter all jenen Rückschlägen immer vollkommener seine Weisheit und Philosophie, die in einer Vollkommenheit wie keine vor ihr wahrhaft die Welt umspannte. Der so an die Dinge ausgeliefert schien, erschaute die innerste Seele der Welt.

Hier erfüllte er eine weltgeschichtliche Sendung. Er führte die neue Philosophie, wie sie unter dem Eindruck der neuen Naturwissenschaft in den Descartes, Spinoza, Hobbes und wie sie hießen, hervorgetreten, in einer selbständigen Schöpferthat nach Deutschland hinüber. Vielmehr, er reichte Deutschland in die große Bewegung ein, in der der Geist des neuen Weltalters um die eigene Weltanschauung und die innere Ver-

söhnung von wissenschaftlichem und sittlich-religiösem Bewußtsein rang. Er stellte die Einheit zwischen Deutschland und dem fortschreitenden Geist der neuen weltgeschichtlichen Zeit her. Aber er tat mehr. Er hat nicht nur die Philosophie nach Deutschland gebracht. Er hat sie wahrhaft deutsch gemacht. Er durchdrang sie mit deutscher Seele. Dadurch öffnete er der deutschen Seele unendliche neue Wege des Verstehens und Erkennens. Er wurde der Vater der neuen deutschen Bildung. Jene Einigung und Erhöhung des deutschen Wesens, die ihm bei seinen politischen und kirchenpolitischen Plänen vorschwebte, leistete er in einem viel tieferen und weiter tragenden Sinne, als er selber ahnen konnte. Denn über Deutschland steht nun einmal das Gesetz der Geschichte geschrieben, daß es immer aufs neue wiedergeboren werden soll aus dem Geiste. Dem Geiste, aus dem das neue Deutschland hervorgehen sollte, bereitete Leibniz den Weg. Wenn er hierbei durch die Tat bewies, daß es möglich war, den allgemeinen Gedanken der Wahrheit in reiner Deutschheit und aus reiner Deutschheit reden zu lassen, ohne seiner Allgemeingültigkeit Eintrag zu tun, so erfüllte er auch hier selber Geist und Gebot der eigenen Philosophie. Denn diese hat in einer Vollkommenheit wie keine andere verstanden, das allgemeine Gesetz der objektiven Geistigkeit zum Einklang zu bringen mit dem Gedanken der Persönlichkeit oder der Individualität. Die deutsche Volkspersönlichkeit spricht durch Leibniz ihren philosophischen Gedanken von allgemeingültiger Wahrheit aus.

Es ist ein ganz bestimmter Zug, durch welchen Leibnizens Tat von fast allen großen Schöpfungen der Philosophie vor und nach ihm sich unterscheidet. Sie alle suchen das System der Erkenntnis. Das will sagen: sie suchen den Grundgedanken, durch welchen das All der Wirklichkeitsinhalte zur Einheit der Erkenntnis kommt. Die Welt zu ihrer letzten Einheit des Gedankens bringen heißt philosophisch erkennen. Nur ist es ihnen meist um diese Einheit mehr als um die Mannigfaltigkeit des

Wissens zu tun, das in diese Einheit zusammengeht. Wie denn noch Spinoza in einem besonders reinen Fall diese philosophische Wesenheit in sich darstellte. Sein ganzes Werk ist eine einzige Lehre von jener großen Notwendigkeit des Zusammenhangs und der Ordnung, als die das Wirkliche dem Erkennen sich ergibt. Leibniz ist in diesem Dringen auf die Einheit des Erkenntnisgedankens Philosoph wie nur irgendeiner, ja, man darf es sagen, wie keiner vor ihm. Aber er stellt an sich eine weitere Forderung. Er will gewiß sein, daß nun auch wirklich die gesamte Mannigfaltigkeit alles Wißbaren aus seinem Einheitsgedanken fließt und in ihm befaßt ist. Er verlangt die völlige Durchführung des philosophischen Gedankens bis in alle Einzelheiten der Wirklichkeitserkenntnis. Soll er schon die letzte Einheit des Begreifens sein, so doch für Leibniz die Einheit in der Vielheit, ja die Einheit in der Allheit. Dem Spinoza ist es genug, wenn die sittlich-religiöse Ruhe und Freiheit der Seele aus dem mathematischen Wahrheitsgedanken aufstrahlt. Leibniz verlangt unendlich viel mehr. Er will zunächst die ganze Ausbreitung des Wissenschaftsgedankens einheitlich verstanden haben in Logik, Mathematik, Physik, Biologie, Psychologie, Recht, Geschichte. Er will es, indem er in jedem dieser Gebiete ein selbständiger, vielmehr ein bahnbrechender Entdecker ist. Die Armut des mathematischen Wahrheitsbegriffes entfaltet sich bei ihm in den ganzen Reichtum aller Richtungen im Erkennen. Aber er will ebenso sehr auch alle geschichtlichen Inhalte der religiösen Bildung hineingearbeitet haben in die Einheit des Erkenntnisgedankens. Neben ihm erscheinen die Lehrinhalte der anderen Philosophen dürftig. Seine Seele sucht die Einheit aller wissenschaftlichen und aller seelisch-religiösen Kultur.

Ein solches Unternehmen kann nur gelingen, wenn die volle Klarheit über alle Gründe und Möglichkeiten des Erkennens erreicht wird. Jeder Gedanke, der sich in dem Bereich wissenschaftlicher und religiöser Kultur mit dem Anspruch der

Wahrheit darbietet, wird auf die Gründe seiner Möglichkeit und seines Geltungsanspruchs geprüft. In diesem Sinne ist das ganze System eine einzige gewaltige Lehre von der Wahrheit. Um die Schulsprache zu reden, Leibnizens Logik liegt allem zugrunde. Wenn er die dunkle und die klare Erkenntnisart unterscheidet, bei der klaren die konfuse und die distinkte (die verworrene und die deutliche), bei der deutlichen die inadäquate und die adäquate (die unangemessene und die angemessene), bei der angemessenen die symbolische und die intuitive (die begriffliche, zeichenhafte und die anschauende) und nun die angemessene und schauende für die höchste Erkenntnisweise erklärt, so erinnern Worte und Gedanke un-
gemein an die gleiche Feststellung des Spinoza. Angemessen und schauend ist die Erkenntnis dort, wo nicht nur Zeichen (wie in der mathematischen Analysis), sondern die vollen Inhalte der Begriffe selbst gedacht werden, wie es bei den einfachen Begriffen der Fall sein muß, und der Kern der Wirklichkeit in all seinen Entfaltungen unmittelbar sich selbst ergreift. Diese angemessene schauende Erkenntnis ist es, die höchste, die Leibniz in seiner Philosophie von sich verlangt. Es soll das All der Wirklichkeitsinhalte erschaut sein in seiner Ausstrahlung aus dem innersten Wirklichkeitskern, der in aller Allheit die Einheit ist. An eine solche Aufgabe tritt Leibniz geschult oder vielmehr Meister in allen Sondergebieten des Wissens. Die Art aber, wie er die ungeheure Aufgabe löst, ist nun wieder völlig ihm allein eigen. Denn er verlangt von sich solche Grundbegriffe, die von vornherein so übergreifend gefaßt sind, daß sie die Gesamtheit alles begrifflich Faßbaren gleichsam in sich decken. Der Begriff stellt in sich selber etwas wie eine unendliche Reihe dar, die aus einer inneren notwendigen Gesetzmäßigkeit sich entwickelt. In dieser Reihe bildet jedes der großen Wirklichkeitsgebiete ein Glied. Durch alle diese Glieder hindurch vollzieht sie sich in immer zunehmender Deutlichkeit und Bestimmtheit der innerlich notwendigen Ent-

wicklung. So ist bei Leibniz von der Dumpsheit des Steins bis in die Klarheit Gottes hinein alles befaßt in der Einheit des Grundbegriffs, der, alles übergreifend, den eigenen Reichtum immer vollkommener entfaltet. Auch die Leibnizische Wahrheit ist wie ein Keim, der in einem mächtig verzweigten Baum der Erkenntnis aufgeht. Die Leibnizische Wahrheit ist, um seine Sprache zu sprechen, selber eine Monade. So sehr ist der Grundgedanke seines Systems nichts anderes als die Leibniz eigentümliche Weise seiner Anschauung der Dinge. Er ist wahrhaftig mit ihm geboren und in diesem Sinn die ganze Welt ihm angeboren. Alles für ihn ist organisch, eine zweckvoll in sich geschlossene Einheit des Lebens. Die Welt ist das Leben der Wahrheit. Obschon Leibniz unter all den großen Denkern der Neuzeit weitaus der größte Mathematiker war, so ist es doch nicht der mathematische Gedanke, der ihm wie etwa dem Descartes und dem Spinoza den Weg bestimmt und die Welt abschließt. Oder vielmehr: es ist der mathematische Gedanke in der durchaus genialen Leibnizischen Erneuerung, in der er seine Starrheit verliert und den Gegensatz gegen Wachstum und Leben in sich aufhebt. Für Leibniz ist alles Leben. Die Welt des Lebendigen zieht mit ihm in die allzu mechanisierte neue Natur und Philosophie. Es ist die Welt aller Lebendigkeiten von der Zelle bis zum schaffenden Gedanken. Oder wieder vielmehr: die Welt wird ihm eine einzige große Lebendigkeit. Es ist abermals das Kind, der Dichter, der Deutsche in ihm, der hier Genius der Erkenntnis wird. Ein wundervolles Schauspiel! Als spiele ein Gott in ihm mit dem Menschengeiste und der Welt, und das Spiel durchleuchtet sie in ihren tiefsten Bedeutsamkeiten.

2. Die Monade

Bauen wir also aus den inneren Notwendigkeiten des Wahrheitsgedankens die Welt auf. Wir haben den Weg zu erleuchten, der Leibniz zu seiner Monadenlehre führt. Der

Mensch kennt ein Gebiet notwendiger Wahrheit. Es ruht auf den Grundsätzen der Logik, auf dem Satz der Identität und des Widerspruchs. Was anders zu denken widersprechend ist, ist wahr. Die ganze gewaltige Welt der Mathematik ruht auf diesem Grunde und ist eine Welt notwendiger Wahrheit. Denn die Mathematik in ihrem allgemeinsten Begriff ist die Wissenschaft von den widerspruchslos möglichen Systemen der Zuordnung von Mannigfaltigkeiten und dem, was daraus folgt. Logik und Mathematik, in ihrem Grundbegriff kaum zu unterscheiden, umschließen das Reich der reinen Vernunft oder des reinen Denkens. Aber die Welt der Tatsachen ist weder reine Logik noch reine Mathematik. Die Wahrheiten von Tatsachen, die vom reinen Denken unabhängig sind, bilden also eine eigene Aufgabe. Sie wollen in ihrem eigenen Grunde erkannt sein. Leibniz hat längst vor Hume das Problem der Wirklichkeitserkenntnis in unendlich viel größerer Schärfe und Tiefe gestellt. Er besitzt sogar vor ihm die spätere Humesche Einsicht. Er weiß wie dieser, daß die Tatsachenerkenntnis nicht nur bei den Tieren, sondern auch bei den Menschen in den Fällen des alltäglichen Lebens, also in drei Vierteln aller Fälle einzig aus der Erfahrung stammt und nichts anderes ist als ein lebhaftes Erwarten der Vorstellungsfolgen, in die sie infolge ihrer Erlebnisse eingewöhnt sind, und deren Wiederkehr sie aus Gewohnheit erwarten. Nur bedeutet dies empirische Wirklichkeitsbewußtsein überhaupt nicht Wissenschaft und Erkenntnis. Erfahrung zeigt, was ist und was gewesen, nicht, daß es so sein muß. Erfahrung geht auf das Einzelne und Zufällige, Erkenntnis auf das Allgemeine und Notwendige. Zugleich hebt Leibniz eigentlich bereits an dieser Stelle das Unternehmen des Spinoza aus dem Grunde auf und ersetzt seine Starrheit durch die Lebendigkeit seines Wissens. Die Notwendigkeit der Tatsachen ist nicht die logisch-mathematische. Es heißt also, den Grund der Tatsachenwahrheiten erst gewinnen. Es heißt die Wahrheit deutlich machen, welche im Gebiete der Tatsächlich-

keiten die erste ist wie der Satz vom Widerspruch im Gebiete der Notwendigkeiten. Es müßte ein Satz sein, aus dem a priori, d. h. als einem hinlänglichen Grunde alle Erfahrungsinhalte sich als notwendige Folgen nach Art mathematischer Demonstration ableiten ließen. Der Erkenntnisbegriff Platons kehrt in diesen Bestimmungen wieder. So entspringt der vielberufene Satz Leibnizens vom zureichenden Grunde: nichts darf aufgestellt werden ohne Grund, vielmehr, nichts geschieht ohne Grund. Die Aufgabe wäre also, die Welt der Tatsächlichkeiten in ihrer Gesamtheit als Ausstrahlung aus letzten Geltungsgründen zu erweisen. Der Satz des zureichenden Grundes bedeutet eigentlich eine Forderung. Es ist die Forderung, die Wirklichkeit zur Wissenschaft zu machen, als welche sie als ein System von Sätzen aus letzten Grundsätzen notwendig fließe. Der Satz des zureichenden Grundes fordert die Möglichkeit einer Wissenschaft von den Tatsachen.

Man kann in diesem Sinne sagen: die Leibnizische Philosophie hat keinen andern Inhalt als diesen: daß sein Satz vom zureichenden Grunde sich in seinem ganzen Gehalt erweise. Hier aber ist es der mathematische Genius, der die nächsten Schritte leitet. In der höchst bedeutenden Antwort an Bayle spricht Leibniz sich über das Verhältnis von Mathematik und Naturerkenntnis aus. Zeit, Ausdehnung, Bewegung, Stetigkeit sind im allgemeinen nur ideale Dinge, d. h. solche, welche Möglichkeiten bezeichnen. Sie sind im Ausdruck der Mathematik reine Erzeugnisse des Geistes. Aber, obschon es in der Natur weder ganz gleichförmige Änderungen nach dem mathematischen Begriff der Bewegung gibt noch auch mathematisch strenge Figuren, so sind doch die wirklichen Erscheinungen so geordnet und müssen so geordnet sein, daß nirgends das Gesetz der Stetigkeit und die anderen genauesten Regeln der Mathematik verletzt sind. Es heißt in der grundsätzlichen Schärfe: ohne sie, ohne die Begriffe des reinen Denkens sind die Dinge nicht intelligibel zu machen, lassen sie sich nicht zu

Verständnis bringen. Wohl zwingt uns die Vielsältigkeit der Dinge, endlich einzuhalten mit der Anwendung der metaphysischen Regeln wie mit der Anwendung der mathematischen in der Physik. Aber niemals täuschen sie. Sieht nach genauer Erwägung das Ergebnis anders aus, so entweder, weil die Tatsache nicht genügend gesäubert war, oder, weil in der Voraussetzung ein Irrtum blieb. Nun folgt der entscheidende Satz. Man kommt um so weiter in der Anwendung, je geschickter man in der Betrachtung des Unendlichen nach den neuen, von Leibniz entdeckten Methoden ist. Demnach handelt die Mathematik allerdings von idealen Gebilden, aber darum ist sie nichts weniger nützlich, weil die wirklichen Dinge sich nicht von den Regeln entfernen. „Man kann in der Tat sagen, daß hierin die Realität der Phänomene, die Wirklichkeit der Erscheinungen besteht, die sie von Träumen unterscheidet.“ Die Wirklichkeit der Erscheinungswelt, die sie von einem bloßen Spiel der Vorstellungen unterscheidet, besteht in ihrem Zusammenhang nach mathematisch faßbaren Gesetzen. Es ist der Wahrheitsbegriff der neuen Naturwissenschaft, der in diesen Leibnizischen Darlegungen seine volle Durchführung und seine größte Vertiefung erfährt. Wohl sind die mathematischen Gedanken ideal und abstrakt und Gebilde des reinen Denkens, aber doch sind sie die notwendigen Voraussetzungen, durch die wir die Erkenntnis der Natur gewinnen. Leibniz bringt die klare Bestimmung für das Verhältnis zwischen reinem Denken und Erfahrung, Wissenschaft und Natur. Wir müssen die notwendigen Begriffe des Verstandes festlegen, die für uns die Grundlagen zur Ableitung der Dinge werden. Die mathematischen Begriffe sind die grundlegenden für alle Naturerkenntnis. Leibniz trägt als Logik der Naturerkenntnis vor, was bei Spinoza sofort die Dogmatik des metaphysischen Denkens annimmt.

Man versteht in diesem Zusammenhange den Entwurf, der, recht als der Leitgedanke alles seines Forschens, Leibniz sein

ganzes Leben hindurch beschäftigt hat. Die Allgemeinwissenschaft, die allgemeine Bezeichnungslehre, die philosophische Rechenkunst — die *scientia generalis* oder *universalis*, die *characteristica universalis* oder der *calculus philosophicus*, der *calculus ratiocinator*, wie es wechselnd heißt, ist der eigentliche Ausdruck für diesen seinen neuen Begriff der Logik sowie der Verbindung von Logik und Mathematik zum Zweck der Allgemeinwissenschaft, die allen besonderen Wissenschaften vorausgeht und zugrunde liegt. Die Logik, d. h. die allgemeine Wissenschaftslehre soll nach dem Bilde der Mathematik gestaltet werden. Denn so gewiß es eine allgemeingültige Wahrheit gibt, so gewiß müssen allen Gedanken der Wahrheit letzte einfache Gedanken zugrunde liegen. Wie die Sätze auf Begriffe, müssen die Begriffe auf ein letztes Alphabet der Gedanken zurückführen. Die vollendete Wissenschaft müßte sich als ein zusammenhängender Gedankengang darstellen, in dem die letzten einfachen Gründe in immer feineren und feineren Bestimmungen sich in das All des Wißbaren bis zu den letzten Zusammengesetztheiten des anschaulich Wirklichen verzweigten. Wie der einfache Zahlgedanke die unermesslichen Welten der Arithmetik, Algebra und Analysis in sich trägt und aus sich entläßt, so wäre die Gesamtwissenschaft als Entfaltung der Allgemeinwissenschaft zu denken. Wie Irrwege in jener gewaltigen Welt Rechenfehler sind, so sollte man in der Allgemeinwissenschaft die Irrungen als Rechenfehler enthüllen können. Jede Streitigkeit sollte sich entscheiden lassen mit dem Worte: laßt uns rechnen. Dies setzt freilich voraus, daß auch die Allgemeinwissenschaft ihre eigene allgemeine Bezeichnungsweise, ihren Algorithmus bekäme. Das hieße denn eine philosophische Sprache auf Grundlage des Gedankenalphabets. Auch diese philosophische Allgemeinwissenschaft bedeutet im Grunde eine letzte Forderung. Es ist die Forderung einer allgemeinen Wissenschaftslehre, bei der es gelungen wäre, zunächst die letzten einfachsten Notwendigkeiten der Erkenntnis

abzuleiten, dann diese in den Charakteren einer allgemeinen philosophischen Sprache gleich denen der Algebra oder Analysis auszudrücken, hierauf die gedanklichen Verfahrensweisen, die Methoden des Gedankenaufbaus, in denen die einzelnen Wissenschaften entspringen, so eindeutig wie Rechenoperationen zu bestimmen und endlich die Gesamtheit der Erkenntnisse aus diesen Grundlagen wie ein notwendig und lückenlos Errechnetes sich abzweigen zu lassen. Es ist abermals in der Gestalt der Wissenschaftslehre, was bei Spinoza als Metaphysik sich behauptend herausstellt. Also von der Logik und Erkenntnistheorie mit ihren Grundsätzen und Grundbegriffen an mühte sich hier die Gesamtheit der Wissenschaft als ein lückenloser Zusammenhang des aus seinen Gründen Fließenden und die Gründe selber im System der Gründe Rechtfertigenden aufbauen. Man versteht die Leibnizischen Teile des riesigen Baus, den ersten Teil der notwendigen Wahrheit, den zweiten, wie es nun heißt, der Wahrscheinlichkeit, d. i. der Tatsachenerkenntnis, in welcher es niemals Notwendigkeit der Vernunft gibt, aber die Grade der Annäherung an die Vernunftwahrheit abgeschätzt werden sollen. Der dritte Teil ist die Erfindungskunst, welche, die Grundsätze der Erkenntnis in der Hand, lehrt, die unerschlossenen Probleme zu erschließen. Immer wieder betont Leibniz die peinliche Unvollkommenheit in der überlieferten Logik, der es an diesen beiden wichtigen Teilen fehlt. Die Natur also oder die Wirklichkeit wird gedacht als das Unbekannte, das der Erkenntnisrechnung zu unterwerfen und in den schaffenden Erkenntnismethoden von den Notwendigkeiten des Geistes her aufzulösen und in den großen Zusammenhang des rein Erdachten hineinzuarbeiten ist.

Wissenschaft wird vorgestellt als der methodische Fortgang der Ableitung der immer mehr besondern Erkenntnisse aus den einfachen Grundnotwendigkeiten des Geistes. Die Wirklichkeit soll definiert werden durch notwendige Grundbegriffe und Methoden der Vernunft. Wie darin die Idee der Wissenschaft

selber aufs neue mit platonischer Klarheit heraustritt, so drückt auch diese Einsicht wieder nur das Bewußtsein über die Notwendigkeiten des eigenen schöpferischen Geistes in Leibniz aus. Seine Infinitesimalrechnung vollendet für die Mathematik, was seine Allgemeinwissenschaft für das Ganze der Erkenntnis fordert. Sie bringt im Unendlich-Kleinen alle mathematische Begriffsbildung auf die letzte Einfachheit ihrer Voraussetzungen zurück. Sie sieht die ganze Welt des Mathematischen als eine Einheit der gesetzmäßigen Entfaltung aus diesen letzten Grundbegriffen. Sie schafft im Algorithmus der neuen Rechnung das neue Alphabet und die neue Sprache, — beide von durchaus allgemeiner Bedeutung und ohne jede Gebundenheit an die Zufälligkeit der Nationalsprachen. Die *characteristica generalis* setzt als die allgemeine Gestalt der Wissenschaft voraus, was sich in diesem Musterbeispiel des aus dem innersten Kern heraus bildenden, schaffenden, erfindenden Erkennens bewährt. Sie fordert jene Einheit von Logik und Mathematik, welche sie selber in ihrem Ursprung ist. Wie roh mochte Leibniz die Erkenntnislehre Lockes erscheinen, die er mit so unendlich gütiger Ernsthaftigkeit behandelt, wenn sie es unternimmt, alle Grundbegriffe unserer Wirklichkeitserkenntnis aus der Erfahrung abzuleiten und auf Wahrnehmungen zurückzuführen. Seine schlagende Erwiderung sagt alles und bedarf keiner weiteren Erklärung. Wenn Locke den aristotelisch-stoischen Satz aufnimmt: *nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu*, es ist nichts im Verstande, was nicht vorher in den Sinnen gewesen, so gilt die platonisch-leibnizsche Antwort: *excipe nisi intellectus ipse*, außer: der Verstand selber. Das gerade ist die Aufgabe: die Begriffe abzuleiten, die als letzte Notwendigkeiten alles Erkennen ermöglichen. Alle Wissenschaft ist ihre vollkommene Entfaltung. Sie begründen die Möglichkeit des Verstehens von Natur und Geschichte. Als die Gründe aller Möglichkeit des Verstehens sind sie der Verstand selber. Als die immer gleiche Gestalt der Wissenschaft selbst ermöglichen und begründen sie

den Gedanken einer allgemeingültigen Wahrheit, da vielmehr Begriffe, die der Erfahrung ausgeliefert wären, in der unausrottbaren Zufälligkeit der ins Unendliche gehenden und ins Unendliche sich berichtigenden Erfahrung fließen und schwimmen müßten.

Bei den Blättern Leibnizens mag man einer gewissen Enttäuschung nicht enttrinnen, wenn nach den Verkündigungen über die gewaltige Bedeutung der neuen Grundwissenschaft zur Ausführung nur so dürftige Andeutungen gefunden werden. Jene Grundwissenschaft ist dennoch die große wissenschaftliche Aufgabe seines Lebens selber. Seine ganze Philosophie unternimmt die Durchführung. Seine Metaphysik ist nichts anderes als seine Wissenschaftslehre vollendet an den Inhalten der Erkenntnis. Wenn sie auch die Darstellung in einem neuen eigenen Alphabet der Gedanken, einem neuen Wörterbuch, einer neuen Grammatik nicht gefunden hat, so läßt sie doch aus dem innersten Kern der Notwendigkeiten des Denkbaren das All hervorgehen und läßt es hervorgehen in einer Ordnung der gradweisen Entfaltung, die seinen großen Grundgedanken der Stetigkeit wahr. Leibniz unterscheidet diesen Aufbau der Wissenschaft aus ihren Notwendigkeiten auf das bestimmteste von der Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen in der Seele, mit der allein Locke sich beschäftigt. Es ist der Unterschied zwischen der Logik und der Psychologie des Erkennens. Das Problem der Logik kann nicht gelöst werden mit psychologischen Mitteln. Der Idealismus der Leibnizischen Erkenntnislehre setzt sich auf das bewußteste gegen den Psychologismus Lockes und der Engländer ab. In der Grundstellung war Hume überwunden, ehe er schrieb. Wie Leibniz es ausdrückt, es handelt sich hier nicht um die Geschichte unserer Entdeckungen, die in jedem eine andere und in jedem durch besondere Zufälligkeiten und Bedürfnisse bestimmt ist. Sondern es handelt sich um den Ursprung unserer Gedanken, nicht den zeitlichen Ursprung, sondern den sachlichen, d. h. den Geltungsgrund. Dieser Ursprung ist in allen Geistern derselbe. In diesem Sinn soll die Natur her-

geleitet werden aus ihrem Quell und Ursprung, aus ihren ersten Elementen. Auch Spinoza besaß an diesem Punkte die volle Klarheit der Einsicht und unterschied den Verstand, der in allen einer und derselbe, von der bloßen Vorstellung, die nach den Zufällen der persönlichen Erfahrung sich bildet. Es ist die logische Grundeinsicht, welche die neue Naturwissenschaft und Metaphysik, Descartes, Spinoza und Leibniz, in einer Einheit der Überzeugung und wissenschaftlichen Richtung zusammenbindet. Wie die Adern im Marmor die in ihm schlummernde Gestalt andeuten und des Künstlers harren, der sie heraus schlägt, so liegt die Systemgestalt der Wahrheit im Verstande und harret der Erfahrungsinhalte, bei deren Gelegenheit sie hervortritt. Den Menschen zu Verstand zu bringen, die Dinge zu Verstand zu machen ist die Aufgabe der Wissenschaft. Aus den Notwendigkeiten des Denkens ist die Natur aufzubauen wie ein Ziel und Unbekanntes, das noch im Nebel liegt und der Erleuchtung durch den Gedanken harret.

Wir müssen es nun ganz begreifen, wie als notwendiger Grundbegriff für die geplante Gesamtwissenschaft sich Leibniz die Monade herausarbeitet. Die Monaden sind die Welt in ihrem letzten Kern- und Quellpunkt. Alles Wirkliche läßt sich als ihre notwendige Ausstrahlung begreifen. Seit der Scholastik, vielmehr eigentlich seit Aristoteles, ja seit Platon und Parmenides ist es der Substanzbegriff, durch den die Philosophen den Kern des Seins bestimmen. Die Substanz bedeutet die letzte Wesenheit der Dinge. Sie besagt den Grund, dessen Erscheinungsweise und Folge alles Wirkliche wäre. So bietet sich noch Spinozas ganze Metaphysik als Lehre von der Substanz und ihrer Einheit. So hat Descartes in seiner Substanzlehre die Metaphysik neu begründet. Als die Grundsubstanz lehrt er Gott, als die Substanz der körperlichen Wirklichkeit die Ausdehnung, als diejenige der geistigen das Denken. Die Welt in ihrem Grunde begreifen heißt: die Erscheinungen auf ihre Substanz zurückführen. Leibnizens Erneuerung der Philosophie

muß also eine neue Lehre von der Substanz sein. Er lehrt seine Monaden als die Substanz der Dinge. Er bestimmt die Substanz in ihrem Grunde als Kraft. Richtiger bestimmt er sie als die Unendlichkeit selbständiger infinitesimaler Kraftwesen. Er bestimmt diese Kraftwesen weiterhin als einfache geistige vorstellende Wesen. Diese Wesen stellen das All vor. So ergibt sich jenes Weltbild, das die Einbildungskraft wie eine berauschte Dichtung beflügelt. Die unendliche Welt ist eine Welt von Geistern, von denen jeder das All in sich spiegelt und darstellt.

Es gilt aber, alle diese Bestimmungen in ihrem Gehalt von strenger Wissenschaftlichkeit herzuleiten. Die schöpferische Tat des philosophischen Genius, die hier geschieht, besteht darin, daß der Begriff herausgearbeitet wird, der das Wunder vermag und alle Gestalten der vielgestaltigen Wirklichkeit in sich überdeckt, alle anscheinend ausschließenden Gegensätze in sich aufhebt und zur Einheit bringt. Bei jedem Schritte bestätigt sich das Leibnizische Wort, daß zwei Gedanken ihn das ganze Leben hindurch beschäftigt haben, der Gedanke des Unendlichen und der Gedanke der Einheit. Das Unendliche zu wahrer Einheit zu bringen ist im Grunde die ganze Tat des Erkennens. Darum trägt auch der Leibnizische Grundbegriff schon seinen Namen von der Unermülichkeit dieses Ringens um die wahre Einheit. Die Monaden sind die letzten wahren Einheiten der Natur.

Im Geiste der modernen Wissenschaftswelt geht auch bei Leibniz das Problem der Naturwissenschaft, das Problem der körperlichen Natur voran. Er widerlegt die Descartessche Lehre, daß der Körper Ausdehnung sei, Raum und körperliche Natur dasselbe bedeuten oder, was der Sinn dieser Behauptung ist, daß der Körper in rein mathematischen Bestimmungen faßbar sei, Geometrie und Physik demnach als Wissenschaften zusammenfallen. Der Körper ist nicht Ausdehnung, sondern Kraft. Nicht die Geometrie umschreibt ihn. Er bedarf seiner eigenen Wissenschaft, der Dynamik, für welche Leibniz Begriff und Namen gefunden.

Die Naturlehre ist Kräftelehre. Denn wenn alle mathematisch mechanische Naturansicht auf dem alten Pythagorasgedanken beruht, daß alles in der Natur nach Zahl, Gewicht und Maß oder nach Größe, Gestalt und Bewegung bestimmt sei, so würde die Auffassung des reinen Geometers im Körper nur diese Bestimmungen, verbunden mit dem einzigen Begriff der Veränderung, kennen. Der Körper müßte dann ganz gleichgültig in bezug auf die Veränderung sein. Die Ergebnisse müßten sich durch rein geometrische Zusammensetzung der Bewegungen erklären. Der Körper würde nach dem Zusammenstoß mit einem andern mit einer Schnelligkeit weitergehen, die sich aus der bisherigen und der neu empfangenen zusammensetzt, also mit dem Unterschied der beiden Geschwindigkeiten nach der Seite des Unterschieds. Der bewegte müßte den ruhenden mitnehmen ohne Änderung der Schnelligkeit, und ohne daß Größe, Gleichheit oder Ungleichheit der Körper etwas daran änderten. Dem widerspricht der Keplersche Satz von der Trägheit. Die passive Kraft also oder die Kraft des Widerstandes gehört zum Wesen des Körperbegriffs. Aber auch die aktive Kraft ist wesenbildend für ihn. Auch sie ist keine bloß geometrische Bestimmung. Descartes setzt sie der Quantität, der Größe der Bewegung gleich, wonach sie in der Formel mc auszudrücken wäre, und lehrt demnach die Erhaltung der gleichen Quantität der Bewegung als das allgemeine Grundgesetz der Natur. Aber eine sinnreiche und einfache Rechnung auf Grund der Galileischen Fallgesetze zeigt, daß dann das perpetuum mobile gefunden wäre, daß vielmehr mc^2 das Maß der Kraft für den bewegten Körper ist. Diese lebendige Kraft bildet das Wesen des Körperbegriffs. Nicht die Erhaltung der gleichen Größe der Bewegung, sondern die Erhaltung der gleichen Größe der Kraft ist das Grundgesetz der Natur. Die Natur also, — noch einmal —, ist in ihrem Grunde nicht Geometrie, sondern Dynamik, nicht Ausdehnung, sondern Kraft. Die Kraft ist das wesenhaft Wirkliche in der Natur. Der Substanzbegriff des Descartes erklärt nicht die Erscheinungen.

Wenn wir Masse und Bewegung als die eigentlich materiellen, als sinnlich wahrnehmbare Erscheinungen bezeichnen können, so bedeutet, an der bewegten Masse hervortretend und in ihrer Arbeit sich beweisend, die Kraft, als zwar in den Erscheinungen sich äußernd und meßbar, doch etwas in sich nicht sinnlich Wahrnehmbares, ein Unsinnliches, ein allein Denkbares. Bezeichnen wir mit dem Physischen den Gesamtumfang des sinnlich Wahrnehmbaren, so ist die Kraft in diesem Sinne ein Metaphysisches, ein Intelligibles. In diesem rein Gedachten begründen wir die Natur. Die Kraft bedeutet eine Leistung und Arbeit, die aus dem Zustand des bewegten oder bewegbaren Körpers gesetzlich sich ergibt, und welche sich in Zahlen nach bestimmter Gesetzmäßigkeit ausdrücken läßt. Sie bedeutet die gesetzliche Zueinandergehörigkeit zweier Zustände in der Natur, bei der der zweite im ersten mit zahlenmäßiger Bestimmtheit gesetzt ist. Sie bedeutet einen Zustand der Natur, sofern er die Notwendigkeit des Übergangs in einen andern Zustand in sich trägt. Man erkennt die tiefen und einfachen Erwägungen der Naturphilosophie, die sich in Leibnizens Substanzbegriff zusammenfassen, wenn er ihn dahin ausspricht: die Substanz ist ein Wesen, das einer Handlung fähig ist. Das will sagen: Kraftbetätigung ist das Wesen der Natur. Die Substanz bedeutet ein Streben, ein Andrängen, einen Antrieb, — alles Begriffe aus der Dynamik. Dieser Zusammenhang erklärt den unermülich wiederholten Satz des Leibniz: alles in der Natur geschieht mechanisch. Quell und Grund des Mechanismus aber liegt in der Metaphysik. Die metaphysischen Grundregeln der Kraftwirkungen bilden das innerste Gerüst der Natur. So wird die Natur nicht getragen von einer rein geometrischen oder gar logischen Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit. Aber sie ist auch für Leibniz Gesetz und mathematische Regel. Nur der Grund dieser Regeln ist nicht allgemeine logische Notwendigkeit, sondern ein besonderer Grundsatz, ein eigener, den die sorgfältige Forschung zu entdecken hat. Was in diesem Anbeginn bei Leibniz die

Grundlegung der Philosophie verfeinert, ist die Überlegenheit des großen Naturforschers. Der Grundgedanke von der Erhaltung der Kraft in der Natur wird sogleich die erfinderische Anleitung für die Durchleuchtung der Naturvorgänge. Er bestimmt den Begriff der Ursächlichkeit in der Natur. Alle Ursachen und Wirkungen in der Natur sind zurückzuführen auf mathematische Kraftgleichungen. Es erhält sich nach dem Leibnizischen Begriff nicht nur dieselbe Größe der Kraft, sondern auch, was Leibniz nennt, dieselbe Größe der Richtung. Hiermit fällt die Annahme des Descartes von einer Einwirkung der Seele auf den Körper, bei der zwar nicht neue Kraft, aber eine neue Richtung gegeben werde. Die Leibnizische Natur, durchweg Mathematik, Mechanik und Dynamik, ist in sich selber rein naturwissenschaftlich geschlossen.

Der Leibnizische Kraftgedanke bekommt seine genauere Bestimmung durch die neuen Einsichten der Leibnizischen Infinitesimalrechnung. Seine neue Mathematik baut ihm seine neue Philosophie. Sie ist es, die ihm ermöglicht, seinen schöpferischen Gedanken in den innersten Quellpunkt der Natur zu versetzen. Die Leibnizische Welt ist die Welt der neuen Größenbegriffe, welche eine neue Mathematik und mit ihr eine neue Naturwissenschaft, ja eine neue Natur schaffen. Hier ist es denn also der Gedanke vom Unendlichen, dem sich die neue Leibnizische Anschauung entringt. Der Satz der Stetigkeit wird der tragende Grundsatz der neuen Weltanschauung. Er lautet in Leibnizens Fassung: wenn im Gegebenen die Verschiedenheit zweier Fälle sich unter jede gegebene Größe vermindern läßt, dann muß sie sich auch unter jede gegebene Größe vermindert finden im Gesuchten. Oder: wenn die Fälle oder das Gegebene sich kontinuierlich nähern und endlich ineinander verlieren, müssen die Folgen und Ergebnisse es auch tun. Es heißt also, so allgemeine Sätze finden, daß sie ihre Wahrheit auch vom scheinbar Entgegengesetzten behalten, wenn dies als einander sich stetig nähernd und endlich ineinander sich verlierend ge-

dacht werden kann. So geht die Sekante, unendlich klein geworden, über in die Tangente, so die Bewegung, unendlich klein genommen, über in die Ruhe. So wird die Ellipse bei unendlicher Entfernung der Brennpunkte zur Parabel. Die Gleichheit ist eine unendlich kleine Ungleichheit. Leibniz erklärt dies für den Grundsatz der allgemeinen Ordnung in der Natur. Es ist wieder eins seiner unablässig wiederholten Worte: alles geht ins Unendliche in der Natur. Der Satz, unentbehrlich in der Geometrie, führt zum Erfolge auch in der Physik. So greifen Mathematik, Physik und Logik oder allgemeine Wissenschaftslehre bei ihm ineinander. Seine Metaphysik wird nichts als die Verallgemeinerung zugleich und Ausdeutung der in neuer Mathematik verstandenen Natur. Der neue mathematische Gedanke wird in seiner Metaphysik als Weltgrund begriffen. Er ist der Ausdruck eines Verfahrens, einer Methode, der Infinitesimalmethode, in der die Tangente als Grenzfall der Sekante, die Ruhe als Grenzfall der Bewegung, die Parabel als Grenzfall der Ellipse erscheint. Das Unendliche wird zu dem Denkgrunde, durch den das Verschiedene voneinander ableitbar wird, oder sich als Fall einer einheitlichen und gemeinsamen Gesetzmäßigkeit begreifen läßt. Dies aber bezeichnet geradezu die allgemeine Aufgabe des Erkennens. Denn in der Erkenntnis sollen die unermesslichen Verschiedenheiten des Wirklichen sich ableiten lassen als Fälle einer einheitlichen Gesetzmäßigkeit des Gedankens. Der Grundsatz der Stetigkeit also setzt selber das Gesetz für die Wissenschaft. Unter diesem höchsten Gedanken steht die ganze weitere Entwicklung Leibnizens.

Es sind seltsame Größen, die hier auftreten, und durch die alle diese ungeahnten Erweiterungen des Wissens und diese Ausblicke möglich werden. Sie sind kleiner als jede angebbare Größe. Wir nennen sie darum unendlich kleine. Also: Ausdehnungsgrößen, extensive, aus Teilen zusammengesetzte sind sie nicht. Wir verwirklichen und vollziehen sie im Denken, indem wir uns die Annäherung vorstellen bis zum Unendlichen, die

Spannung, die Intensität der Annäherung, die gradweise Annäherung, weswegen sie auch intensive Größen oder Grade heißen können. Die unendlich kleine Größe ist nicht Null, aber sie ist auch nicht als eine gegebene angebbar. Sie ist also als einfach zu denken. Aus ihr aber entwickeln wir die angebbaren Größen, wie etwa der Punkt als unendlich kleine Linie zu denken wäre. Sie sind der Grund und der Quell der Größe. Es unterscheidet sie von der Null, daß sie das Gesetz für die Entwicklung der angebbaren Größe in sich darstellen. Das Unendlich-Kleine wird gedacht als das Anfangsglied einer Reihe, die aus ihm sich nach bestimmter Gesetzmäßigkeit entwickelt. Es stellt die Gesetzmäßigkeit der aus ihm zu entwickelnden Reihe in sich dar. Sie möchte — kaum bildlich — gedacht werden als die im Unendlichen eingewickelte Reihe des Endlichen oder wie der Keim, der der Entfaltung im Endlichen entgegenschwillt. Auch in ihr ist wie ein Nichts, aus dem das Etwas werden soll, nicht in der Willkür, sondern nach dem Gesetze — es ist das Streben, der Versuch, der Antrieb, das Hinausdrängen, wovon wir bei dem Kraftgedanken sprachen.

Die Kraft war nichts Materielles, nichts aus Teilen Zusammengesetztes, nichts sinnlich Wahrnehmbares, sondern etwas rein Denkbare, Intelligibles, Immaterielles. Aber wie das Infinitesimal Grund der Größe ist, ist die Kraft Grund der Wirkung. Sie tritt, wie das Unendlich-Kleine in seiner Reihe und den endlichen Größen, gleichsam in die Erscheinung in der Reihe ihrer Wirkung. Sie ist Tätigkeit, die noch nicht Tätigkeit ist, eingewickelte Tätigkeit, unendlich kleine Tätigkeit. Aber die Betätigung in der Wirkung ist in ihr nach ihrer ganzen Erscheinung und Entwicklung gesetzlich bestimmt und, dürften wir sagen, zusammengezogen und vorgebildet. Nichts anderes sollen wir unter der Kraft verstehen als diese im Unendlichen des Augenblicks zusammengezogen gedachte Bedingung der Tätigkeit, Handlung und Wirkung. Die Handlung, vor ihrem Eintreten in ihrer Gesetzmäßigkeit ausgesprochen, ist die Kraft. Ihr

Wesentliches ist, Handlung zu werden, wiederum also dies Andringen, Versuchen, diese Erregung, die eine Tat in sich einschließt, und zwar, indem sie das Gesetz der Fortsetzung ihrer Reihe von Taten in sich enthält. Der Kraftgedanke findet seinen notwendigen Ausdruck in der Sprache des Infinitesimalgedankens und umgekehrt. Seine Dynamik und seine Mathematik sind in Leibniz dieselbe Schöpfung.

Hier erleben wir es, wie Leibnizens Hand den Quellpunkt der Natur ergreift. Kern der Natur werden die infinitesimalen Kraftwesen, die in sich den Ursprung der Erscheinungen bedeuten, und auf die wir sie als auf ihren Ursprung zurückführen. Nach dieser vertieften Einsicht kann die Ausdehnung, wie doch Descartes wollte, schon darum nicht als Substanz, als Grundbegriff des Wirklichen gelten, weil sie vielmehr selber abgeleitet werden muß. Die Ausdehnung setzt ein Ausgedehntes voraus, dessen Ausbreitung oder wiederholte Auseinanderfaltung sie meint und besagen will. Die Kraft kann nicht als Ausdehnung gefaßt werden, wohl aber läßt sich die Ausdehnung als Ausbreitung oder wiederholte Ausfaltung der Kraft denken. Leibniz denkt den Raum als Kraftfeld und Kraftkörper. Die Ausbreitung wäre als die Summe unendlich vieler, unendlich kleiner Größen zu denken. Ausdehnung gibt es erst mit einem Etwas. Dies letzte Etwas der Natur ist Kraft. Die Ausdehnung verwirklicht sich im Erkennen durch die Ausbreitung der Kräfte. In diesen Zusammenhang gehört die tiefsinnige Raum- und Zeitlehre Leibnizens, welche mit der Relativität von Raum und Zeit völlig Ernst macht und den Newtonschen sowie den naiven Gedanken eines absoluten Raums und einer absoluten Zeit gänzlich aufhebt. Bestimmt man Bewegung als das folgerweise Dasein einer bewegten Sache an verschiedenen Orten, so ist zu sagen, daß es im gleichartigen Raum bei gleichartiger Masse wegen des fortgesetzten Ersatzes ununterscheidbarer Teile überhaupt keine Möglichkeit gibt, etwas vom andern zu unterscheiden, auch nicht durch die Gestalt, da diese erst durch Be-

wegung entsteht. Sondern in der Bewegung muß etwas von der gleichartigen Masse Verschiedenes wirksam werden, das ihr Besonderung gibt. Dies ist die Kraft. Die Kraftbeziehungen geben jedem Punkte der Natur sein Eigenwesen. Demnach ist der Raum nichts als die Ordnung dessen, was miteinander da ist, die Zeit die Ordnung des einander Folgenden. Raum und Zeit haben ihre Wirklichkeit nur als Formen des Mit- und Nacheinander. Sie sind erst mit einem Etwas, das sich ordnet. Wenn Menschen fragen, warum Gott die Welt nicht tausend Jahre früher oder tausend Meilen mehr nach rechts geschaffen, so reden sie Worte ohne Sinn. Denn es würde in beiden Fällen ganz dieselbe Schöpfung sein, da keine Möglichkeit der Unterscheidung bestünde.

Dies gibt die Bestimmung für das letzte wahrhaft Reale an den Dingen und führt zur Unterscheidung zwischen dem wahrhaften Sein und der Erscheinung. Es handelt sich für Leibniz dabei nur um die Festsetzung des substantiell Daseienden, d. h.: der in sich gegründeten, letzten Wirklichkeit, welche alle anderen Wirklichkeiten begründet, so daß sie im Verhältnis zu ihr Erscheinungen sind, wie selbst unsere alltägliche Sprache von den Naturerscheinungen als demjenigen spricht, was durch die Naturgesetze zu erklären ist. In diesem Sinne ist die Kraft jenes letzte, substantielle, wahrhaft wirkliche Dasein. Raum und Zeit aber sind mit allem Sinnlich-Wahrnehmbaren Phänomene, Erscheinungen, aber wohl gegründete. Sie haben ihren Grund in den Kraftbetätigungen, deren Erscheinungen sie sind. Es ist die Unterscheidung zwischen Erscheinung und wesenhaft Seiendem, welche, in der Philosophie so alt wie Platon oder richtiger Parmenides, eigentlich mit dem Gedanken der Wissenschaft zusammenfällt. Denn Erkennen heißt, in den Erscheinungen das wesenhaft Geltende ergreifen. Immerhin setzt der Gedanke Leibnizens der Erscheinungswelt eine Welt des substantiell Wirklichen gegenüber. Ja, nicht nur von wohlgegründeten Erscheinungen, sondern geradezu von wohlgeordneten Träumen

ist die Rede. Die Erscheinungswelt ist eine Welt der bloßen Vorstellungsinhalte, welche von den Kräften her Gesetz und Ordnung in sich hat. Nur diese Gesetzesordnung unterscheidet sie von Träumen.

Wir haben mit all dem unser wahres Ziel noch nicht erreicht. Die körperliche Natur mag in ihrem Wesen Kraft sein. Die Kraft mag auf das Kraftinfinitesimal zurückführen. Wir haben dennoch die Kraft bisher in einer Loslösung betrachtet, die durchaus künstlich ist. Denn nicht die Grundlagen der Physik zu befestigen ist unser Ziel. Wir wollen Welt und Natur in ihrem wesenhaften Kern begreifen. Was ist jene Kraft im Ganzen der Natur? Und wenn Erkennen heißt, das Verschiedene zur Einheit bringen, was ist jene letzte Einheit, die das All trägt und ist? Eine große und tiefe Einsicht Leibnizens vollendet sein Bild. Jedes Kraftmoment in der Natur ist ein Ausdruck der Gesamtnatur oder des Alls, des Universums. Jede Erscheinung oder Handlung der Kraft ist ja ein Umsetzen der Kraftsumme, die in allem Wechsel erhalten bleibt, und setzt also das Ganze voraus. Jede ist ein Moment im Gesamtgeschehen. Jedes Massenteilchen erfährt die Einwirkung aller Massenteilchen im All nach ganz bestimmten Gesetzen und wirkt auf sie zurück. Der fallende Stein wird zum Mittelpunkt der Erde gezogen wie diese zu dem der Sonne und die Sonne wieder zum Mittelpunkt ihres Systems, in dem sie ein Wandelstern höherer Ordnung ist. Also wirklich — in jedem kleinsten Vorgang der Natur ist das All. Jeder Vorgang faßt das All in sich zusammen und stellt es in sich dar. Wir könnten sagen: er stellt es vor, wie der Schauspieler den König vorstellt. Zu dieser Fülle an Gehalt gedeiht hier der Leibnizische Satz der Stetigkeit. Das All ist ganz in jedem seiner infinitesimalen Teile, jeder dieser Teile ist das All. Alles ist eins, jedes Eins ist Alles. Alles ist dasselbe. Oder vielmehr — jedes ist das All auf eine andere, jedes auf seine, ihm einzig eigene Weise. Indem jedes dasselbe ist, ist es einzig und nur es selbst. Das

III ist zwar in jedem seiner Teile dasselbe III, aber in jedem auf eine andere Weise. Es ist Individualität bis in sein Infinitesimal hinein. Die unendlich vielen unendlich kleinen Kraftwesen, die der Kern der Natur sind, und die ein jedes den Grund gesetzlicher Entfaltung für die in ihnen schlummernde Kraft bedeuten, sind alle Persönlichkeiten. Denn jede ist eine Einzigkeit der Widerspiegelung für das unendliche III. Dies III ist die größte Einheit in der größten Mannigfaltigkeit. Die Einheit im Mannigfaltigen ist Harmonie. Der Satz der Stetigkeit führt zum Satz der Harmonie hinüber.

Wir müssen noch das Letzte tun. Bis hier ist es der Gedanke des Unendlichen, der in einem immer neuen Reichtum sich uns entfaltet. Wir müssen endlich vordringen zum Gedanken der Einheit. Das ist gewiß: nur die Einheit hat wahre Wirklichkeit — unter den Zahlen wie unter dem Gezählten —, da ja alles andere sich aus den Einheiten zusammensetzt. Wir stehen mit der Frage nach der Einheit bei der Frage nach der wahren und letzten Realität in der Natur. Ein zweiter Satz kommt erschreckend, aber unausweichbar hinzu. Nichts Körperliches hat wahre Einheit. Die Masse ist nicht nur teilbar, sondern geteilt zu denken bis ins Unendliche. Das Atom ist eine ganz willkürliche Erdichtung des Denkens. Alles Körperliche ist nur ein Sein durch Ansammlung, ein Haufe, eine Herde — im Sinn unserer früheren Aufstellung nur Phänomen, Erscheinung, nicht in sich selbst gegründetes wesenhaftes Dasein. Aber nun wollten wir ja bereits alles Körperliche zurückführen auf Kräfte. Die Kraft aber war der als einfach zu nehmende Grund für die Entwicklung des Geschehens. Sie war Mannigfaltigkeit des Werdens in ihrer Einheit gedacht. Nach Leibniz eignet dem Körper als solchem Mannigfaltigkeit ohne Einheit. Die Seele allein ist ein strenges Eins, ohne Teile, nicht ein Eins durch Anhäufung, sondern ein Eins nach ihrem Wesen. Die Vorstellung ist ein Ausdruck des Vielen im Einen. Sie faßt das Mannigfaltige als eine

reine Einheit des Gedankens. Als einen solchen Ausdruck des Vielen in Einem erkannten wir die Kraft. Wir erkannten sie als einen Ausdruck des Alls in der individuellen Einheit des Kraftwesens. Die Kraft, sagten wir, stellt das Universum dar. Sie stellt es vor, nicht nur wie der Schauspieler den König, sondern wie die Seele den Gegenstand, dessen Mannigfaltigkeit in ihr Einheit des Gedankens wird. Wir sollen uns die Sache nicht in einer Art von menschlicher Bewußtheit denken. Wir können auch die Vorstellung hier als unendlich kleine Vorstellung, noch völlig eingewickelt, dumpf und ungeweckt annehmen. Aber jene Kraft, die in sich geschlossen in ihre Entfaltung strebt, ist sie nicht wie eine Art unentwickelten Gefühls und unentwickelten Begehrens? Es sind andererseits nicht dichterische Bilder, die wir einführen. Darum handelt es sich auszusprechen, was jene Kraftwesen sind, nicht für die mathematische Betrachtung, die von außen an die Natur herantritt, sondern, was sie für sich selber sind. Wir setzen uns in das Eigengefühl ihres Daseins, wenn sie eins hätten. So wahr sie nun strenge einfache Einheiten sind, müssen sie ein Seelenartiges sein. So wahr sie das All darstellen, können wir nur durch das Bild unserer Vorstellung dies ihr geistartiges Wesen umschreiben. Sie sind der Weltgedanke selber, sind ein Stück als Wirklichkeit sich entfaltende Wahrheit. Nicht daß wir nun nach Menschenweise die Naturvorgänge beseelen. Es bleibt dabei, alles geschieht mechanisch in der Natur. Die Wissenschaft kennt allein die Auseinandersetzung der Erscheinungen durch Gesetze. Aber indem wir der letzten Einheiten uns bemächtigen wollen durch Verstehen, verstehen wir sie als Darstellungen des Vielen im Einen, als Vorstellungen der Welt. Auch das andere Wort bekommt nun erst seinen Sinn, daß der Quell des Mechanismus in der Metaphysik sei. Metaphysisch, vom Innern ihres Selbstseins für sich verstanden, sind jene Einheiten vorstellende Wesen, welche Kräfte sind für die Mechanik und Naturwissenschaft. So entspringt

der Gedanke der Monade. Die Welt in ihrem Kern besteht aus der Unendlichkeit der Monaden, der vorstellenden Wesen, deren jedes auf seine Weise das Universum spiegelt. Eine solche Fülle von Beziehungen, aus tiefster Einsicht, aus durchdringendem und einbohrendem Verstehen stammend, faßt sich im Monadenbegriff zusammen, der so oft für ein bloßes Spiel der Einbildungskraft gegolten hat. Der Gedanke soll die Vorgänge in der Natur alle in der Mechanik des Weltalls zum Begriff bringen. Wollen wir uns aber diese Gegenwart des Alls in Einem deutlich machen, dann greifen wir zu dem metaphysischen Ansatz der das Universum vorstellenden Wesen.

Bis hierher ist alles reine Wissenschaft, die Welt aus den Notwendigkeiten des Wahrheitsgedankens aufgebaut, mit einer letzten metaphysischen Ausdeutung. Zur letzten Einheit der Allerkennntnis vordringen heißt auch für Leibniz, die Substanz der Dinge ergreifen und den Substanzbegriff bestimmen. Er prägt ihn neu, indem er die Substanz für ein Wesen erklärt, das der Handlung fähig ist. Was sich als ein eigener Grund von Wirkungen erweist, das ist Substanz. Aber jede Monade ist Substanz. Leibniz lehrt unendlich viele Substanzen. Sie entstehen nur durch Schöpfung, vergehen nur durch Vernichtung. Das ist seine Lehre von der Erhaltung der Substanz. Statt der Ausdehnung, statt des „Von-sich-aus-Existierens“ wird Tätigkeit das Wesen der Substanzen. Im Tätigsein sich erweisen als eine selbständige Kraft, als ein handelnd sich darstellendes eigenes Gesetz von Wirkungen — das heißt Substanz sein. An Stelle der rohen Masse, wie sie in geometrischen Vorstellungen erfaßt wird, tritt das unendliche Spiel der Kräfte als das Wesen der Welt. Die Naturanschauung trägt einen neuen Lebensgedanken unmittelbar wie durch ein Wunder in sich. Der Gedanke der Substanz tritt ohne Vermittlung in den Gedanken der Individualität hinüber. Hierin geschieht die Überwindung des Spinozismus, die in Leibnizens eigener Auffassung wohl das Entscheidende seiner Tat war.

Nicht das große allgemeine Eine ist allein wahrhaft und alles Wirkliche nur haltloses Spiel in seiner Ewigkeit. Sondern das Eine ist allein in der Unendlichkeit und selbständigen Lebendigkeit der Kräfte und Individualitäten. Der Begriff der Individualität tritt für den Begriff der allgemeinen Substanz ein. Zwar auch bei Leibniz bedeutet der Substanzbegriff die Einheit der Welt. Denn es ist dieselbe Welt, die in den Monaden sich darstellt, aber in einer Unendlichkeit von tätigem Einzelleben stellt sie sich dar. Die Unendlichkeit steht hier buchstäblich. Bis ins Infinitesimale hinein, jeder Punkt des Raums, jeder Augenblick der Zeit bedeutet als Kraftmoment eine Vorstellung des Alls, einen Quell der Eigenentwicklung. So gilt denn die Einsicht: alles ist voller Leben in der Natur, selbständiges Lebens bis ins Unendlich-Kleine. Die Welt ist überall selbständige Lebendigkeit, die in einer Eigengesetzlichkeit des Handelns sich darstellt. Es wäre nicht möglich, die körperliche Natur mehr zu vergeistigen. Die Natur, die bis ins Infinitesimale überall Kraft ist — und jede Kraft stellt das All dar —, ist in ihren Körpern nicht rohe Masse, ein bloßer Haufe, sondern eine Herde, ein Teich voller Fische, ein Käse voller Maden, nur dem stumpfen Anschauen bloße Materie, dem Denken voller Leben, eine unendliche Summe von Lebendigkeiten geteilt bis ins Unendliche und noch im Unendlichen eigentümlicher Kraftgrund und Leben. Dieser Gedanke gibt eine Vorstellung von der Größe der Gotteswerke. Alles Natürliche ist — als mechanisch zu denken — Maschine. Aber die Maschinen Gottes sind immer wieder Maschinen bis in ihren kleinsten Teil hinein.

3. Das System der Harmonie

Der Leibnizsche Gedanke macht rückhaltlos Ernst mit der rein mechanischen Betrachtung für die natürlichen Dinge. Die Natur ist Mathematik, ist Maß, Zahl und Gewicht. Sie ist Kraft und bedeutet als solche ein Gesetz der Zahlen. Aber

in diesen Kerngedanken von der Natur ist zugleich hineingedacht, daß sie Leben ist und Vorstellung. Das Lebendige und das Seelische entfaltet sich aus dem gleichen Urgedanken, der die rein mechanische Betrachtung für die Natur durchführt. Dies ist das Übergreifen in den Leibnizischen Begriffen, von dem wir sprachen.

So kommt denn der Grundgegensatz in aller Naturauffassung bei ihm zu einem fast selbstverständlichen Ausgleich. Aber es ist wieder nicht ein Ausgleich schwächlicher Anpassung, sondern ein solcher tiefster Wissenschaftslehre und durchdringender erfinderischer Logik. Der Grundgegensatz ist der zwischen der mechanischen und der teleologischen Betrachtung der Natur. Jene arbeitet mit den wirkenden Ursachen. Alle Abhängigkeiten in der Folge der Natur sind solche der Gründe und Folgen, wie in der Mathematik. Diese denkt nach Zweckursachen. Die Natur bewegt sich auf ein Ziel ihrer Zwecke. Die älteste Naturbetrachtung der griechischen Philosophie war mechanisch. Demokrit hat sie mit großartiger Bewußtheit zum System gebracht. Aber mit der Naturphilosophie des Aristoteles siegte der teleologische Gedanke und beherrschte das ganze Mittelalter. Die neue Naturwissenschaft besagt die Neuschöpfung der rein mechanischen Betrachtungsweise. Sie wird mit Descartes Naturphilosophie. Spinoza führt sie in gewaltiger Schroffheit durch. Leibnizens Weite und Reichtum stiftet auch hier wieder die Harmonie der streitenden Richtungen, jedoch abermals so, daß jede ihr Gebiet der Wirksamkeit erhält und die Rechtsgebiete, in klarer Sonderung in- und übereinander greifend, die Einheit des Erkenntnisgedankens bilden.

Wir kennen die Monaden bisher ja nur als die infinitesimalen Gesetzes- und Wirkungseinheiten. Jeder Gegenstand der Natur besteht vielmehr aus einer Unendlichkeit solcher Einheiten, die wieder unter der Gemeinsamkeit einer herrschenden Wirkungseinheit zusammengefaßt sind. Bis ins Infinitesimal der Bestandteile, die ihn zusammensetzen, spiegelt

etwa der Mensch die Welt, aber alle diese Spiegelungen dienen wie der dunkle Hintergrund der kleinen belichteten Bühne, auf der seine Lebenseinheit, die Seele, im Vollzug ihrer Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit die Reihe ihrer mehr oder minder bewußten Gottesdarstellungen entwickelt. Wir müssen die Grundsätze fassen, die hier wirken. Es ist der höhere Grundgedanke, in dem die beiden Betrachtungsweisen, die mechanische und die teleologische, aufgesogen sind oder vielmehr die mechanische Erklärung zur Geltung kommt, aber als ein Fall einer übergeordneten teleologischen Gesetzmäßigkeit erscheint. In diesem Zusammenhang heißt die Monade, die zuerst einfach die mechanische Kraft bedeutet, auch Form oder Entelechie und wagt also sogar den aristotelischen Namen zu erneuern. Denn selbst die Gesetze der Physik sind nicht von reiner logisch-geometrischer Notwendigkeit, — nach dem Satze des Widerspruchs. Es hat nichts Widersprechendes, sich andere Fallgesetze zu denken. Der schnellste Fall geschieht auf dem kürzesten Wege. Die Kräfte wirken nach dem geringsten Kraftmaß und in der Richtung des kleinsten Widerstandes. Alles Festsetzungen höchster Weisheit, aber keineswegs der rein logischen Notwendigkeit. Die Naturgesetze sind also solche der Angemessenheit, des Besten, der Harmonie. Sie müssen daher einzeln entdeckt werden und sind ein Gegenstand des erfinderischen Denkens. Dann aber wollen sie in ihrem allgemeinen Grunde erfaßt sein. Dieser aber ist eben der Grundsatz des Besten, der sich weiter enthüllt als der der Stetigkeit. Der Grundsatz der Stetigkeit wurde bereits Grund und Gegenstand der Erfindung in der Mathematik, bei der ebenfalls erfinderische Zwischengedanken im einzelnen eintreten mußten. Er wurde es unter der gleichen Bedingung in der Physik. Er wird es für Biologie, Psychologie und allgemeine Wirklichkeitslehre. Die Welt, diese große Stetigkeit der Ausdehnung und Folge in Raum und Zeit, stellt sich dar als die stetige Stufenfolge aller miteinander verträglichen Grade

des Daseins. Der Gedanke der Wahrheit ist ein Gedanke von Möglichkeiten. Er bestimmt die Bedingungen des Denkbaren in aller Erscheinung. Wirklichkeit empfängt von diesen Möglichkeiten, was miteinander im Dasein verträglich ist. Wirklich wird die größtmögliche Zahl des Seins. Alles ist da, was da sein konnte. Diese Welt ist das größtmögliche Maximum der Realität. Es existiert das möglichst Viele bei möglichst einfachen Mitteln, in der denkbar größten Einfachheit der denkbar größte Reichtum. Noch immer arbeitet hier der Gedanke des Mathematikers, der die Welt als ein Maximum denkt.

Auch dies ist im Grunde nichts anderes als das volle Ergreifen des letzten Ziels für die Erkenntnis. Das letzte Ziel liegt im Erfassen aller erfahrbaren Wirklichkeit. Hier gilt es denn, auf der einen Seite möglichst alles zur Einheit zu bringen und auf der andern Seite in der Einheit möglichst das Fassen der Verschiedenheiten zum Letzten zu treiben. Die Einheit in der Verschiedenheit, die Verschiedenheit in der Einheit, bis zum Letzten getrieben, bedeutet ja aber die bis zum Unendlichen gehende Annäherung des Einen und Vielen durch alle Stufen und Grade der Einigung. Erkennen heißt, sich im Unterscheiden nie begnügen und im Einigen nie genug tun. Erkennen fordert das Stufenreich des immer weiter Unterschiedenen in der Einheit. Die Welt der Erkenntnis ist die Welt des größtmöglichen Unterschieds in der größtmöglichen Einheit. Es ist der Leibnizsche Satz vom Grunde, der hier zu seiner inhaltlichen Bestimmung kommt. Der Grund der Gründe ist gefunden. Eine Erscheinung ist in ihrem Grunde verstanden, wenn wir sie nach ihrer Notwendigkeit begreifen im Stetigkeitszusammenhange der Welt. Das will sagen: wenn wir verstehen, wie ihre Wirklichkeit ein Ausdruck der Gesetzeszusammenhänge der Welt ist, die sie möglich machen. Jedes Dasein ist das Wirklichwerden derjenigen Daseinsmöglichkeiten, die im Gesamtzusammenhange der Welt jetzt miteinander verträglich sind. Alles wird vom Ganzen getragen, jedes Einzelne trägt das Ganze. Der Satz

vom Grunde schließt daher den andern Leibnizschen Grundsatz des Nicht-zu-Unterscheidenden ein. Zwei Erscheinungen fallen zusammen, wenn ihre Verschiedenheit unter jeden angebbaren Unterschied sinkt. Oder: es gibt keine zwei ganz gleiche Erscheinungen in der Welt. Es ist nur die Fassung für den einen der beiden Teilgedanken im Satz vom Grunde: die Welt ist Unterschied bis in den kleinsten Teil. Jedes Wirkliche soll als ein Einziges verstanden oder zum mindesten gedacht sein. Jedes ist eine einzige Spiegelung der Welt.

So entfaltet sich die Gesetzmäßigkeit des Grundes, die das Wesen des Mechanismus bildet, in den drei Sätzen der Stetigkeit, des Unterschiedes und der Einheit. Als eine Gesetzmäßigkeit der höchsten Angemessenheit, der Weisheit und des Besten ist es eine teleologische Gesetzmäßigkeit. Sie faßt sich zusammen in dem Grundgedanken der Harmonie. Die nach dem Stetigkeitsgedanken gedachte Welt ist eine harmonische Welt. Sie zeigt — noch einmal — die denkbar größte Einheit in der denkbar größten Mannigfaltigkeit. In diesem Sinne ist der Grundsatz der Harmonie der Grundsatz der Weltgestaltung. Der mechanische Naturgedanke Leibnizens ruht also auf teleologischer Metaphysik. Diese teleologische Metaphysik gipfelt in Theologie. Die Welt der Harmonie ist eine Welt der höchsten göttlichen Weisheit und Güte. Der volkstümliche Ausdruck dafür ist das Leibnizwort, welches diese Welt für die beste aller möglichen Welten erklärt, das Wort, das man als seinen Optimismus bezeichnet. Dieser Optimismus ist im Grunde ein logischer, ja, zuletzt ein mathematischer. Er lehrt diese Welt als ein Maximum, ein Maximum des möglichen Daseins, was in der Sprache jener Zeit heißt, der möglichen Vollkommenheiten. In diesem Sinne ist die Welt die vollkommenste und beste. Sie zeigt den größtmöglichen Reichtum bei der größtmöglichen Einfachheit. Sie ist Harmonie. Schon die mechanischen Gesetze haben bei all ihrer rein mechanischen Gültigkeit ihren ersten Ursprung in der Wahl des Besten. Die tiefere Einsicht entdeckt abermals

metaphysische Gründe des Mechanismus. Gott selbst ist der Quell der allgemeinen Harmonie.

Aber wenn wir den Körper im Sinne der Mechanik betrachten, so bedeutet das ja abermals eine ganz künstliche Loslösung. Wir beschäftigen uns mit einem Gebilde der Abstraktion, nicht mit dem unmittelbar Wirklichen. Wir aber wollen gerade dies. Wir wollen das Wirkliche, wie es ist, und wie es für sich ist, in seiner ganzen Fülle und in der Unmittelbarkeit seines Daseins ergreifen. Es ist Zeit, daß wir unsern Gedanken nach seinem ganzen Gehalt entfalten. Es gilt den Durchbruch zur Unmittelbarkeit des wirklichen Daseins und zum Lebendigen. Der Gedanke der Harmonie ist es, der uns hinüber und hinein- führt. Aber er entläßt aus sich neue Bestimmungen. Wir müssen die Harmonie als prästabilisierte, als vorherbestimmte fassen und nehmen hier also den Gedanken der Vorherbestimmung in unser Weltbild auf. Der tragende Gedanke für alles Wirkliche wird die Vorsehung. Denn jede Monade haben wir ja als den selbständigen Grund von Wirkungen begriffen. Jede ist für ihre Auswirkung der alleinige zureichende Grund. In jeder dieser Substanzen, die alle Individualitäten sind, ist von Ewigkeit angelegt, was ihr in alle Zukunft begegnen kann. Jeder ihrer Zustände ist Ergebnis aller früheren, Grund aller folgenden. Wie jede an ihrem Ort Vorstellung des Alls, so ist jede in ihrer jeweiligen Gegenwart Zusammenfassung all ihrer Vergangenheit und Vorbildung all ihrer Zukunft. Jede ist, wie wir längst wissen, eine Weltvorstellung mit dem Trieb zum Übergang in die ganze Reihe der neuen Weltvorstellungen, die in ihr als Wirkung alles Vergangenen, als Ursache alles Kommenden wahrhaft als ihr Geschick angelegt sind. „Die Monade ist geladen mit Vergangenheit und schwanger von Zukunft.“

Ein allwissendes Auge liest in jedem Moment des Alls den ganzen Zustand und die ganze Geschichte der Welt von Ewigkeit zu Ewigkeit. Jede Monade ist ja in sich Grund ihrer

ganzen unendlichen, nach ihrer inneren Gesetzmäßigkeit ins Unendliche sich fortentwickelnden Reihe. Dies aber hebt den gewöhnlichen Begriff der Wirkung von außen auf. Sich den Körper auf die Seele, die Seele auf den Körper wirkend zu denken ist eine Unmöglichkeit, die durch unsere Einsicht von der Erhaltung derselben Größe der Kraft und derselben Größe der Richtung erledigt wird. Das physikalische Geschehen muß in sich geschlossen sein. Dann aber bleibt keine Wahl. Wir müssen die unendlich vielen selbständigen Reihen des Geschehens von Ewigkeit zu Ewigkeit aufeinander abgestimmt denken, so daß z. B. dem Seelischen das entsprechende Körperliche zugeordnet ist und meine Hand schreibt, indem mein Geist denkt, ohne daß doch der Geist die Hand bewegte. So sind alle die unendlich vielen unendlichen Reihen der Weltvorstellungsentwicklungen aufeinander gestimmt und bilden durch diese Stimmung ineinander Eine und dieselbe Welt. Eine höhere Vorstellung von der Weisheit Gottes hat es nie gegeben als diese, die wahrhaft ungeheuer ist. Sie bildet den stärksten aller Gottesbeweise. Gottes Geist ist die ewige und unaufhörliche Schöpfung der das All ineinander stimmenden Weltharmonie. Denn wie jede Monade eigentlich ewig neues Erlebnis dieser Welt ist, ein Erlebnis, in dem das All steckt, und so in ewiger Schöpfung sich selbst erfährt und hervorbringt, so haben wir Gott zu denken als Schöpfung ohne Unterlaß, Schöpfung des immer neuen und immer gleichen Alls in seinen Unendlichkeiten, in all der Unendlichkeit immer neuen Daseins stets in sich gestimmte Einheit und Harmonie.

Man nehme, da es den entscheidenden Punkt gilt, ein Beispiel. Der Redner spricht zu seinen Hörern; Überzeugung und Ertrag eines ganzen Lebens überträgt sich von Seele zu Seele, eine neue Welt des Geistes erwächst, die so vielfach wie Redner und Hörer und doch in beiden dieselbe ist. Das göttliche All von allen Anfängen der Geschichte, ja, von Urbeginn der Zeiten her erfährt eine neue Zusammenfassung, die schwanger

von unendlicher Zukunft ist. Das alles ist Seele. Aber der Mund spricht und die Ohren hören. Es spricht die ganze Gestalt und ist in diesem Augenblicke nichts als die Gestalt gewordene Seele. Auch die Gestalten der Hörer reden ein einziges Empfangen. Aber was ist dies alles als ein einziges Einander-Zugeordnetsein, das buchstäblich ins Unendliche geht? Der Gedanke, der euch bewegt, ist nur in euch. Euer Wesen blüht in ihm auf als in seiner letzten Reife. Er ist eure Schöpfung, ist die in diesem Augenblick wieder neue Selbstschöpfung eurer Seele. Alles Leben der Seele ist Selbstschöpfung ins Unendliche. Eure Leiblichkeit in ihren Bewegungsarten ist Ergebnis der gesamten Naturentwicklung nach ihren selbstständigen ewigen Gesetzen. Was dort geschieht also, ist das Wunder des völligen Einswerdens von unermesslichen Verschiedenheiten, die alle nach eigener notwendiger Gesetzmäßigkeit sich bewegen. Jedes kleinste Geschehen in der Natur ist ein Wunder. Es ist kein anderes als dies, daß die unermesslichen Verschiedenheiten in der Selbstständigkeit ihrer Bewegungen einander so zugeordnet sind zur Einheit der Welt. Der übliche Begriff der Wirkung aufeinander ist eine rohe Abkürzung. Er muß durch den Gedanken der unendlichen Wechselbezogenheit des Selbständigen ersetzt werden. Leibnizens Blick aber dringt hier wirklich bis in die innerste Verborgenheit und Tiefe der Dinge. Denn er denkt ja jede Entwicklung an ihrer Stelle zwar im Sinne allgemeiner Gesetze, aber doch nach dem vollsten Begriff als persönliches Leben. Seine Natur trägt die Einzigkeit der Individualität bis in jede Endigung ihrer Nerven. „Die Monade hat keine Fenster.“ Ein jedes erfüllt das eigenste Gesetz. Alle diese Eigenstgesetzmäßigkeiten ineinander gestimmt bilden die Harmonie der Welt. Wir haben den Gedanken nach seiner Fruchtbarkeit zu entfalten. Es gilt die Auswicklung des Grundgedankens, bei der jede Fassung die höhere bereits in sich trägt.

Alles in der Natur geschieht nach den Gesetzen der Mechanik. Aber die körperliche Masse ist ja nur eine Erscheinung. In

Wahrheit bedeutet sie eine Anhäufung selbständiger Kraftmomente. Diese aber sind Vorstellungen des Alls, die sich unablässig in neue Vorstellungen entwickeln. „Alles ist voller Leben in der Natur.“ So liegt der Begriff des Lebens bereits in dem der Kraft, der Grundbegriff der Biologie in dem der Mechanik. Mit Leichtigkeit entwickelt sich demnach die Monade zum Grunde der Lebenslehre. Denn eigentlich denken wir in der Monade zweierlei. Sie ist wohl das unendlich kleine Körpermoment, an dem die Gesetzmäßigkeit des Alls zum Ausdruck kommt. Sie ist aber dadurch zugleich Vorstellung, ist materia und forma in einem. Ja, diese forma wird als Seele des Körpers zu denken sein, da sie ja als Ausdruck seiner Gesamtlage und Gesamtgesetzmäßigkeit als eine Bewußtseinsmöglichkeit sich auffassen läßt. Von Seele reden wir nur bei den Körpern der Lebendigen, bei organischen Körpern. Wir denken also die Monade als unendlich kleinen Organismus. Während der Körper als bloße Masse nur eine Abstraktion und beinahe eine Erdichtung des Gedankens ist, wäre hier das Körperliche in seiner unmittelbaren Wirklichkeit. Hier dient uns der Begriff der Vorbildung, der Präformation all ihrer Erlebnisse, den wir in den Monadengedanken aufgenommen haben. In dem Tierchen ist nach einem bestimmten Gesetz der Wirkungseinheit die ganze weitere Ausbildung und Entwicklung der Organe vorhergebildet. So gewinnt Leibniz den Begriff des Organischen, ohne einen seiner Grundgedanken zu ändern. Hier kommt ihm wie gerufen die neue Entdeckung der Samenfäden, welche man damals für Tiere hielt, wie sie Swammerdam, Malpighi, Beuwenhoef gelungen war. Danach gilt im Sinne des Gesetzes der Stetigkeit: Geborenwerden ist wie Zeugen nur Entwicklung oder Wachstum, Sterben ist nur Einwickelung der Organe. Es ergibt sich abermals eins der liebsten Worte Leibnizens: „Es ist kein Tod in der Natur, nur ein Stillstand der bemerkbaren Handlungen.“ Wir lehren das alte Grundgesetz der Natur von der Erhaltung der Substanz nicht nur mehr als Erhaltung

der Kraft, sondern als Erhaltung der Monaden oder der Tiere. Mit dem Descartesschen Satz von den Tieren als bloßen Maschinen ist hier gründlich aufgeräumt. Die Zellentheorie und die Entwicklungsgeschichte liegen unmittelbar auf dem Wege der Leibnizschen Gedanken.

Mit einem Schritte weiter sind wir in der Psychologie. Der Grundbegriff Leibnizens überwindet wie den Gegensatz des Mechanischen und des Biologischen, so nun den des Körperlichen und Geistigen. Die Monade ist Vorstellung. Der Grundbegriff des Seelischen bildet ihr Wesen. Wieder tritt der Stetigkeitsgedanke ein, um die verschiedenen Entwicklungsstufen des seelischen Lebens zu unterscheiden. Vorstellung ist nicht im Sinne der bewußten Verstandestätigkeit gemeint. Wir finden sie zunächst ganz ohne Bewußtsein, gleichsam als unendlich kleine Vorstellung, dann als Empfindung, als sensitive, endlich als Begriff, als rationale. Der erste Zustand wird als Dumpfheit, als Benommenheit bezeichnet, wie etwa der Stein den Zusammenhang der Welt in sich ausdrückt, ohne daß dieser Zusammenhang ihm auch nur zum Gefühl käme. Die sensitive Vorstellung bedeutet Empfindung und Begehren, wie ja der Gedanke des Hinstrebens und Übergehens zu andern Vorstellungen gleich in die Monade aufgenommen ist und sie nicht sowohl die Weltvorstellung als vielmehr die Vorstellung mit dem Streben des Übergangs in eine andere Vorstellung bezeichnet. Empfindung, begleitet von Gedächtnis, wobei es zum Bewußtsein von Unterschieden in der Empfindung kommt, bezeichnet das Wirklichkeitsbewußtsein, die Apperzeption. Endlich tauchen die letzten Handlungen der Besinnung, die reflexiven Akte, auf, in denen das Ich und das Selbstbewußtsein entspringen. Die Aufgabe einer entwicklungsgeschichtlichen Psychologie von den Protozoen bis zum Genius tritt hier in Leibnizens Gesichtskreis hinein. Es ist abermals eine Aufgabe ohne Grenzen. Für die Lehre von der Menschenseele werden die drei leitenden Gedanken wichtig: die vorherbestimmte Harmonie,

die Auffassung von der aus dem eigenen Gesetz und allein aus dem eigenen Gesetz sich entwickelnden Seele, das Gesetz der Stetigkeit oder der Gedanke vom Unendlichen. Die vorherbestimmte Harmonie, die Zuordnung der beiden Reihen körperlichen und geistigen Geschehens muß, wie wir wissen, angenommen werden, da die mechanische Geschlossenheit des Körperlichen das Hinüberwirken in das Geistige ausschließt. Alles in der Seele geschieht also aus ihrem eigenen Grunde, durch eine vollkommene Selbsttätigkeit oder Spontaneität hinsichtlich ihrer selbst, doch in völligem Zusammenstimmen mit den Dingen draußen. Also eine Einwirkung findet nicht statt, sondern die seelischen Erscheinungen laufen in sich selber ab als Erscheinungen abgepaßt auf die äußeren Dinge, als Scheinbarkeiten mit Wahrheitscharakter, oder, wie es wieder heißt, als wohl geregelte Träume. Alles folgt aus der ursprünglichen Verfassung der Seele und ihrer Vorstellungsnatur, welche fähig ist, die Dinge draußen oder das All darzustellen in Beziehung auf ihre Organe, die, seit der Schöpfung ihr gegeben, ihren persönlichen Charakter ausmachen. So spielt sich das Seelische ab, als gäbe es nichts außer die Seele und Gott, so das Körperliche, als wäre allein Materie, wobei jedoch immerhin die nähere Beziehung zum eigenen Körper bleibt, jene unmittelbare Gegenwart in ihm, die nicht größer sein könnte, da sie wie die Einheit ist im Ergebnis der Einheiten, der Menge. Die Seele bildet die Einheit zur Menge des Körpers.

Wir haben bei dieser Lehre von der vorherbestimmten Harmonie den Anschein gewaltsamer Wunderlichkeit in der Grundauffassung bereits zu entfernen gesucht. Der Gedanke, der hier beherrschend durchdringt, gehört zu den feinsten Leitgedanken der seelenkundlichen Forschung. Es ist nämlich dieser, daß der Gesamthalt und die Gesamtentwicklung jeder Seele von ihr allein aus und als Entfaltung einer ihr allein eigenen Gesetzmäßigkeit zu bestimmen ist. Was die verschiedenen Erlebnisse in dieser Seele und kraft ihrer Eigenart werden, das ist die

Frage des seelischen Verstehens. Die Seele begegnet immer nur sich selbst auf den Wegen des Schicksals. Das Schicksal ist, was die Seele ist. Die Seele ist sich selbst das Schicksal. Ein tiefer und notwendiger Gedanke für das seelische Begreifen, ein echter Leibnizgedanke, der die Welt auch in jeder Seele zur Einzigkeit und Persönlichkeit macht. In jeder Seele beginnt die Welt nach ihrem, der Seele Gesetz neu und ist sie eine neue. Leibniz hat volle Entschlossenheit zu seinem großen Gedanken. Jede Seele nach ihrer Art und einem gewissen ihr eigenen Gesichtspunkt stellt das All dar, so daß die Vorstellungen ihr kommen nach ihren eigenen Gesetzen, im gegebenen Augenblick, wie in einer Welt für sich, — man möchte sagen: in einem geistigen Automaten. Jede Seele faßt ja auf ihre Art das All in sich zusammen. In ihr Bewußtsein tritt nichts als ihre Lage in der Welt. Darauf antwortet sie gemäß der in ihr angelegten Eigenart. Wenn Leibniz hinzusetzt: nach Maßgabe der körperlichen Organe, so will das sagen, daß zunächst, was unmittelbar sie berührt, sie bewegt. Aber im dunkel Bewußten und Unbewußten spiegelt sie alle Zusammenhänge des Alls. Hier wirkt in neuer Wendung der Stetigkeits- und Unendlichkeitsgedanke in dem Ansatz der kleinen Vorstellungen oder unvorstellbaren Vorstellungen. Das Donnern des Meeres erwächst als Ergebnis der unendlich vielen unendlich kleinen Geräusche, aus denen, indem sie unbewußt bleiben, die bewußten hervorgehen. Der Infinitesimalbegriff dringt auch in die Seelenkunde ein. Diese dunkeln Vorbewußtheiten sind es, die unser bewußtes Leben färben und stimmen. Sie wirken als Dämmerungen des Gefühls und Geschmacks. So sieht Leibniz in dem ihm eigenen Reichtum der Anschauung auch das Leben der persönlichen Seele, ihr bewußtes Leben nur das kleine belichtete Endglied der unendlichen Reihen von dunklem unbewußtem Leben. Er würdigt als der erste die dunklen Vorstellungen, die unser Seelenleben färben, den tiefen Grund des Nichtbewußten, in dem die Schicksale und das Gesetz

unserer Seele, unseres Lebens ganz eigentlich bereitet werden. Übrigens kommt er bei aller Annahme der vorherbestimmten Harmonie zu einer völlig klaren Bestimmung des seelischen Handelns und Leidens. Es mag nämlich handelnd die Monade genannt werden, die infolge ihrer größeren Stärke und Klarheit den Grund der Erklärung für die Entwicklung eines Monadenzusammenhangs abgibt. Leidend wären dann diejenigen, die so in einer andern den Erklärungsgrund der eigenen Reihung finden. So handelt der Feldherr, denn sein herrschender Gedanke erklärt uns die Bewegung des Heeres, obschon, metaphysisch betrachtet, auch hier Unendlichkeiten von Eigengesetzlichkeiten und Bewegungen einander zugeordnet sind. So handelt in unserm Leibe die Seele. Denn in ihrer Lebenseinheit empfangen die Unendlichkeiten von selbständiger Gesetzmäßigkeit, die unsern Leib bilden, Zusammenhang und den Sinn ihrer Bestimmung. In einem höchsten Sinne handelt Gott allein. Sein Gedanke bedeutet das Gesetz für alles Dasein.

Bilden Körper und Seele als Tatsachen des Daseins das Reich der Natur, so wäre endlich ein letzter Gegensatz noch aufzuheben, der Gegensatz zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Gnade. Das Reich der Gnade ist das Gottesreich, in dem die Seele ihr Heil findet. Es handelt sich um den letzten Frieden und die letzte Harmonie für den erkennenden Geist, um die Einheit der wissenschaftlichen und der religiösen Kultur. In Leibnizens Welt geschieht alles nach allgemeinen Gesetzen. Nur die Gesetze schränken sich untereinander ein und setzen sich die Grenzen. So muß denn die Natur in ihrer eigenen allgemeinen Gesetzmäßigkeit auch als das Reich der Gnade begriffen werden. Das Reich der Kräfte und der Seelen muß auch das Reich der zu ihrem Gott kommenden Geister sein. Und so geschieht es. Das Wesen der Welt ist ja Streben. Die Monade strebt zur Erfüllung ihres eigenen Gesetzes. Im Sinne des unendlichen Strebens ist die Natur zugleich die Stadt Gottes. Für den Menschen ist Gott nicht nur Ingenieur und

Baumeister, sondern auch König und Vater. Das will sagen: die Gesetze der Natur, wie wir sie bereits kennen, nämlich als Gesetze der Harmonie, sind auch Gesetze des Guten und der Liebe.

Auch hier gilt das eigentliche und wahre Leibnizwort: alles geht in das Unendliche in der Natur. Es besteht kein Gegensatz zwischen der allgemeinen Gesetzmäßigkeit des Daseins und der Freiheit. Denn frei sind die Wesen, die sich nach der Wahl des Besten bestimmen. Je uneingeschränkter ein Wesen durch den Gedanken des Besten mit unwandelbarer Notwendigkeit sein Leben durchdringt und seine Handlungen bestimmt, um so vollkommener ist seine Freiheit. Wieder in einem höchsten Sinne ist die wahre Freiheit allein in Gott. Denn er ist das unendliche Leben des Guten und der Weisheit. Jede Tat trägt ihre unendlichen Folgen in sich selbst, denn jede wirkt ja ins Unendliche fort. Jede gute Tat entwickelt sich aus ihr selbst als ihr eigener Lohn, jede schlechte aus sich selbst als ihre eigene Strafe. Die Tat nämlich durch sich selber erweist den Täter nach seiner Stellung und gibt ihm seine Stellung in der Rangordnung der Geister, ob er, hineingesperret in das Gewühl der blinden Triebe, dem Vergänglichen verfällt und in seinem Schlamm versinkt, oder ob er, hineinstrebend in die reine Geistigkeit Gottes, zu seinen seligen Gefährten gehört, seiner unendlichen Güte und unendlichen Weisheit froh. Laßt doch dem niederen Weltmenschen die Welt gehören! Wer würde mit ihm tauschen, der die Seligkeit der Ewigkeit im reinen Glanz des Schöpfers und seiner Güte geschmeckt? Jede Tat ist so — je nachdem — die Erhöhung und Entfaltung oder die Verkümmernng und Einwickelung des eigenen Wesens. Jeder ist in seiner Anlage das göttliche All. Ob er wählt, nur ein Staubkorn unter Staubkörnern zu sein, liegt an ihm. In jedem richtet die Ewigkeit ihn selbst. Der Sinn des Reichs der Gnade ist die Selbstentfaltung der ewigen Vernünftigkeit, die immer vollkommener Entwicklung jeder ursprünglichen Kraft und ihre tätige Darstellung. Jede solche Kraft aber ist ein Stück An-

Schauung des Alls, ist ein Innewerden jenes Reichs, das Wahrheit ist und Güte und Liebe. Das Streben der Geister entwickelt sich zur immer klareren Anschauung des Alls. Es bedeutet den Fortgang von der dunkeln und verworrenen Vorstellung zur Klarheit. Aufklärung ist der Sinn des Weltgeschehens. Aber Aufklärung meint hier nicht nur die Aufhellung der Köpfe, sondern ebenso sehr und in der gleichen Entfaltung die Reinigung der Willen. Immer aber bleibt noch tiefes Dunkel im Grunde der Seelen zurück. Der Gang der Aufklärung ist eine gewaltige Weltgeschichte des Strebens, die ins Unendliche geht und keinen Stillstand, auch kein Ende kennt. Denn die höchste Weisheit ist zugleich die höchste Liebe und die höchste Freude. So wächst in dieser zunehmenden Klarheit auch bei den Menschen Freude und Liebe.

Wunderbar kehren die größten Spinozagedanken in Leibnizens Zusammenhänge wieder. Hier gilt abermals eine ganz allgemeine Gesetzmäßigkeit. Auf den dunkeln Vorstellungen beruht unsere Knechtschaft, auf den hellen unsere Freiheit. So lange Empfindung und blinder Trieb uns beherrschen, sind wir nur ein Ding unter Dingen und erleiden ihre Gewalt. Da entspringt unsere Freiheit, wo wir den klar erkannten Gedanken des Guten in Selbstbestimmung über unser Leben stellen. Aber jedem wird der allgemeine Gedanke des Guten auf seine Weise sein Gesetz. In diesem Leben unseres sittlichen Eigengesetzes wächst die freie Persönlichkeit. Leibniz prägt den tiefsinnigen Begriff von der ursprünglichen Eingeschränktheit der Kreaturen, der Geschöpfe. Jedes Geschöpf trägt an sich das Band seiner Endlichkeit, dem er nie entrinnt. Diese ursprüngliche Eingeschränktheit der Kreaturen ist der eigentliche Ursprung des Übels, dem alles Menschenleben verhaftet bleibt. Denn die Endlichkeit bedeutet die Verbannung in den Leib, die Empfindungen, die Triebe, das ganze finstere Selbst und enge Ich, den Quell der Selbstsucht, die uns nie verläßt. Die Endlichkeit bannt uns aus dem unendlichen Lichte. Dafür geht

auch die Entwicklung ins Unendliche, da immer und immer noch Dunkel bleibt, das der Aufklärung harret. Diese Welt entfaltet sich ins Unendliche zur Vernünftigkeit, zu Wahrheit, Güte, Liebe und Freiheit, zu ihren ewigen Zielen. So ist das Reich der wirkenden Ursachen und das Reich der Zweckursachen eins und dasselbe. Eins sind das Reich der Natur und das Reich der Gnade. Die Natur ist auch die Stadt Gottes. Die Naturnotwendigkeit hebt die Freiheit nicht auf. Das Reich der Freiheit ist der höchste Ausdruck der ewigen Notwendigkeiten.

Kann es verwundern, wenn diese Welt der Harmonie endlich noch als Schönheit aufklingt? Die Welt der Kräfte, der Seelen, der Gnade ist auch die Welt der Schönheit. Wir erfassen die Harmonie, das Viele in Einem, durch die dunkeln Vorstellungen des Gefühls. Es ist ein reines Gefühl, das uns erfreut, obgleich es uns keinen Vorteil bringt. Alle Vollkommenheit und Ordnung aber, die wir fühlen, kommt uns zustatten, indem sie uns selbst harmonisch stimmt. Das Eigene des Schönheitsgefühls also findet Leibniz in dem Gefühl der Erhöhung des eigenen Wesens oder der eigenen Kraft. Wieder stiftet er im Sinne des Stetigkeitsgedankens die Einheit der verschiedenen Begriffe, wenn er erklärt: so verbunden sind Glückseligkeit, Lust, Liebe, Vollkommenheit, Wesen, Kraft, Freiheit, Übereinstimmung, Ordnung und Schönheit, „welches von wenigen recht eingesehen wird“. So verknüpft ist die Lehre vom Schönen mit allen Grundgedanken seines Systems. Leibniz sagt es selbst, daß die Gesetze der Natur, welche Gesetze der Harmonie sind, auch Gesetze der höchsten Schönheit bedeuten. Kein Philosoph hätte dem Verständnis der genialen künstlerischen Schöpferpersönlichkeit näher stehen sollen als er. Lehrt er doch die Welt als ein geniales Gedicht des Schöpfers. In der That gewinnt der Begriff des Schöpferischen bei ihm vom göttlichen Schöpfungsgedanken her seinen ganzen Gehalt zurück. Wie Gott als der wunderbarste Künstler aus den möglichen Welten die Welt der größten Harmonie schafft, so bringt der Künstler eine mög-

liche Welt hervor, die in der größten Fülle die größte Einheit besitzt. Er schafft sie als ein Bild der Harmonie, die er fühlt, aus den mächtigen dunkeln Kräften seiner Seele, im Rausch des Gefühls und des Schauens. Die Psychologie der schaffenden Genialität liegt demnach gleichfalls auf Leibnizens Wege. Alle diese Wege aber führen zu Gott. Sind doch alle seine Gedanken Auseinandersetzungen der Weisheit in den Gottesgedanken. „Die Ordnung, die Proportion, die Harmonie entzünden uns,“ so erklärt er. „Die Malerei und die Musik sind Proben davon. Gott ist ganz Ordnung, er wahrt immer die Richtigkeit der Proportionen, er macht die allgemeine Harmonie: alle Schönheit ist ein Erguß seiner Strahlen.“ Alle Gedanken Leibnizens strahlen das Wesen seines tiefen, reichen, innigen und gotterfüllten Geistes wieder. Aber in bezug auf das Schöne läßt er uns einmal durch ein Bekenntnis einen Blick tun in die stillen Freuden seiner großen Seele. „Die Schönheit der Natur“, so sagt er, „ist so groß und deren Betrachtung hat eine solche Süßigkeit, auch das Licht und die gute Regung, die daraus entstehen, haben so herrlichen Nutzen bereits in diesem Leben, daß, wer sie gekostet, alle anderen Ergötzlichkeiten gering dagegen achtet.“ Er hat diese Betrachtungen in deutscher Sprache niedergeschrieben in der kleinen Abhandlung „von der Glückseligkeit“.

4. Leibniz und die Weltgeschichte des Geistes. Leibniz und Deutschland

In dieser Großartigkeit des Aufbaus, in diesem Reichtum der Anschauung, die überall auf das Einzelne und unendlich Wirkliche gerichtet bleibt, in dieser Sicherheit des allumfassenden Gesichts baut Leibnizens Lehre sich auf als das Bild der in ihrer Unendlichkeit stetigen Welt, als die große allbegreifende Wissenschaftslehre, die es vollbracht hat, zu zeigen, wie „im Unendlichen Dasselbe“ durch alle Grade seiner Möglichkeit sich entfaltet. Druck und Stoß, Leben, Seele, Geschichte, Kultur

und Gott sind nun alle in aller Deutlichkeit ihrer Verschiedenheiten daselbe, und in allen ist dieselbe Welt. Die Tat des Leibniz erscheint vielleicht niemals größer und eigentümlicher, als wenn man sie in ihre geschichtlichen Zusammenhänge hineinstellt. Zwar dies verfolgen heißt abermals eine unendliche Aufgabe angreifen. Denn sein alles aneignender und alles ausgleichender Kopf hat wie kein anderer vor oder nach ihm die Gesamtheit der geistigen Anregungen aus der Geschichte in sich aufgenommen. Wenn das Gewirr der Richtungen und Schulen oft wie ein überfüllter Sprechsaal erscheinen kann, in dem bei dem Durcheinander und der Verworrenheit der Stimmen kaum ein faßbarer Ton zu vernehmen ist, für Leibniz klingt das alles zusammen als die Eine Stimme Gottes, und auch dem verlorensten Gedanken sieht er noch seinen Abglanz von göttlicher Wahrheit an. Er hat die genial vernehmende Empfänglichkeit der ewig schaffenden Geister, die Vernunft hineinschauen selbst in jedes flatternde und verworrene Wort, auch wenn, der es sprach, sie nicht darin wußte. Als ein ewig Schenkender fühlt er sich von allem dankbar begabt und bereichert. Leibnizens Geist ist in wunderbarer Bewahrhaltung seines eigenen Gedankens selber wie sein All, ein unendlich reicher und unendlich feiner Spiegel der Welt, in dem sie als die unendliche Harmonie erscheint, die sie ist, und der doch als eine freie und ursprüngliche Schöpfertat an seinem Teile die ewige Wahrheit des Gottesgedankens lebt.

Aber wenn er mit sicherem und richtigem Sinn in Platon den eigentlichen Vorgänger sieht, ihn in Augustin wieder findet und Augustin in Descartes wieder aufleben läßt, wenn die Stoiker ihm in Locke wiederkehren und Shaftesbury ihn wie ein Bruder grüßt, so ist es doch vor allem Aristoteles, der an seinem eigenen Gedanken mitgeschaffen hat. Mit Aristoteles aber bedeutet die ganze Welt der Scholastik für ihn keineswegs eine abgetane Finsternis des Vergangenen, sondern eine unmittelbar mitarbeitende Gegenwart. Es bildet seinen tiefsten

Unterschied gegen alle, die mit ihm um die neue Wissenschaft und den neuen Weltgedanken ringen, daß Aristoteles und die Scholastik ihm noch gegenwärtiges Leben sind. Er nimmt nicht nur den alten Aristotelesgedanken der Entelechie wieder auf, sondern denkt ihn wie der Meister als das Stufenreich der Entelechien. Er lehrt die gleiche Selbstentfaltung des Grundgedankens in seine Erscheinungsformen, und auch seine Welt ist durch den Gottesgedanken zuletzt bewegt. Sie ist, wie die aristotelische, eine Gotteswelt ewiger Zwecke.

Jedoch die Übereinstimmung selber in ihrer Vollkommenheit beweist hier nur, daß es sich um einen ganz neuen, durchaus schöpferischen Gedanken handelt. Denn in Wahrheit bedeutet jeder Begriff, der scheinbar vom Aristoteles übernommen ist und sogar den aristotelischen Namen führt, bei Leibniz etwas ganz anderes. Er bläst ihm die anthropomorphe, die vermenschlichend metaphysische Seele aus und bläst ihm die Seele der neuen genauen und bestimmten Wissenschaftlichkeit ein. Es ist nicht wie bei Aristoteles die Sehnsucht zu Gott, die unmittelbar für die Erscheinungen den Grund der Erklärung gibt. Sondern die Natur bei Leibniz ist nicht, wie die aristotelische, Magie, sondern Mechanik, die Biologie nicht ein Stufenreich magisch wirkender Geister, sondern Zelle und Entwicklungslehre, die Psychologie gleichfalls ein Reich der Entwicklungen aus rein psychologischen Begriffen. Das Reich der Gnade endlich, das als der Zuwachs des christlichen Gedankens die aristotelische Welt bei Leibniz überbaut, ist ein Reich der sittlichen Selbsterfüllung und inneren Vergeltung der Dinge, keineswegs das letzte und vollkommene Aussprechen der mystischen Grundannahme, welches den Geist in seiner Unbewegtheit unmittelbar zum Beweger der Dinge macht. Leibniz redet mit Vorliebe aristotelische Sprache, aber er liebt sie mit dem neuen Sinn der neuen Wissenschaft. Er rettet in sein großes System der allgemeinen Wissenschaftslehre alle Methoden der neuen Wissenschaftlichkeit in jener ihrer schöpfer-

rischen Strenge, welche die Metaphysik des Aristoteles ausschließt und aufhebt. Aristoteles setzt die Metaphysik unmittelbar an die Stelle des Wissens. Es ist aber gerade die Eigenheit des Leibniz, daß bei ihm die strenge Wissenschaft und die Metaphysik sich reinlich und in voller Klarheit scheiden. Die Natur wird in der Wissenschaft mathematisch-mechanisch erfaßt, in Biologie und Psychologie experimentell und durch geschulte Beobachtung erfahrungsgemäß erörtert, in der Kulturwissenschaft aus ihren eigenen notwendigen Grundannahmen aufgebaut. Die kritische Frage nach den Denkmöglichkeiten und Denkbedingungen der verschiedenen Wirklichkeitsgebiete begleitet, vielmehr führt und durchdringt alles. Aber wenn wir für die Gesamtheit des Erforschten nach einem einheitlichen geistigen Verstehen fragen, dann erhalten wir, gleichsam plötzlich, den Tiefblick in jene beglückende Welt, in der nun alles im Leibnizsinne Geist und aller Geist Gottesgeist ist. Zum Schauen Gottes wird, was lange geduldige irdische Arbeit war. Aber das Schauen Gottes darf uns nicht von der irdischen Arbeit entbinden. Es ist nur das Glück der Erfüllung im Ewigen, welches in aller irdischen Arbeit klingt, sie trägt und adelt. Die Philosophie des Leibniz lehrt, was Aristoteles hätte lehren sollen, wenn er besessen hätte, was hinzugekommen ist, die unendlich erweiterte und vertiefte Kenntniss der Dinge, vielmehr, wenn der Geist, der sein System baute, nicht der Geist aprioristischer Begriffskonstruktion, sondern der Geist der neuen Wissenschaft gewesen wäre. Es gibt vermutlich keinen zweiten Fall einer so völligen Neubildung bei überkommenen Gedanken. Der Fall aber ist ein Beispiel ohnegleichen dafür, wie Vergangenheit in uns fortlebt oder in uns neu wird. Leibniz macht hier wieder den tiefsten Sinn seiner Monadenlehre wahr. Diese würde grundsätzlich erklären, was sich in ihm erfüllt: es gibt gar keine Vergangenheit. Alles ist lebendige, schaffende, sich selbst mit ihrer Vergangenheit und Zukunft schaffende Gegenwart.

Soll jener große Gedanke des Verstehens, in dem für Leibniz die ganze Welt Geist wird, woher sich denn erklärt, daß sie im Erkennen Geist werden kann — soll er einmal für sich, abgesehen von seinen wissenschaftlichen Vermittlungen, nach seinem letzten Gehalt ausgesprochen werden, so enthüllt er sich als eine tiefe religiöse Überzeugung. Auch die Philosophie des Leibniz ist, wie die des Spinoza, in ihrem abschließenden Hauptgedanken Religion. Die Religion des Erkennenden bedeutet bei ihm wie bei dem großen dunkeln Nebenbuhler das letzte Wort. Ja, die Bestimmung des Gottesbegriffs könnte in denselben Worten gegeben werden. Für Leibniz wie für Spinoza lautet der alles tragende Satz: Gott ist die Wahrheit. Er ist das reine Schauen der Welt in ihrer inneren Wesenheit. Er ist die vollendete und letzte Klarheit des Verstehens. Gott bedeutet die Ordnung des ewig Wahren, des ewig Guten, des ewig Schönen, des ewig Heiligen. Auch in ihm ist die vollkommene Klarheit die vollkommene Freiheit und die vollkommene Liebe. Sind nun, wie wir es wissen, alle Dinge in ihrer innersten Wesenheit Angelegtheiten und zwar Angelegtheiten einer Weltvorstellung, die in ihnen in gesetzlicher Reiheneinheit zu ihrer Entfaltung und Klarheit strebt, so ist ein jedes in der Welt Anlage eines Stückes des ewigen Wahrheitsgedankens. Das Gesetz über ihm lautet, daß es diesen Gedanken erfülle und lebe. Die Welt ist die göttliche Wahrheit, wie sie in der Unendlichkeit verschiedener Anlagen zu ihrer Vollziehung drängt. Vielmehr — Gott ist der Wille zur größtmöglichen Vollziehung von Wahrheit, Güte, Schönheit, Heiligkeit. In diesem Sinne ist alles, was da ist, im Gotteswillen befaßt. Welt, Geist, Seele, Gott sind, recht betrachtet, ganz dasselbe, nur in verschiedenen Richtungen gesehen. So ist auch Leib und Seele dasselbe in verschieden gerichteter Betrachtung, einmal für den Anblick von außen, das andere Mal im Sein für sich, im unmittelbaren Erleben. Es ist bezeichnenderweise ein Spinozagedanke, der hier in den

Zusammenhang Leibnizens hineinklingt. Jedoch zwischen allem, was da ist, auf der einen Seite und Gott auf der andern ist der Übergang vom Endlichen zum Unendlichen, der nie ans Ziel kommt. Alles trägt die ursprünglichen Schranken seiner Endlichkeit, die originale Beschränktheit der Kreaturen. Diese Schranken sind der Widerstand, in dessen Überwindung sein Gotteswesen sich bewährt. Aber immer bleibt der Widerstand. Alles Endlichen Teil ist das Ringen. Nur im Unendlichen, im Ewigen ist Friede. Vielmehr das Unendliche ist der ewige Friede der Endlichkeiten und ihrer Kämpfe. „Alles Kämpfen, alles Ringen ist ewige Ruh in Gott dem Herrn.“ So gibt es eine ewige Wahrheit des allgemein Geltenden. So findet alles Leben unserer Geistigkeit, vielmehr alles Dasein in ihr, in dieser ewigen Wahrheit das Ziel. So ist die Leibnizische Welt die Einheit Gottes und ihre ewige Gegenständlichkeit, aber sie ist es im größten, im unendlichen Reichtum der eingewickelten Anlagen. Seltsam verborgen im Endlichen, doch alles Endlichen durchleuchtender Sinn ist Gott.

Aus Leibniz spricht die tiefste Stimme der deutschen Seele. Es ist, als ob er ihr die Gedanken, die ihr Wesen bilden, zum erstenmal deutet und offenbare. Gedanken sind es, die das Ganze einer Lebensanschauung und einer bewußten Stellung zur Wirklichkeit bedeuten. Wir wollen sie aussprechen. Alle Wirklichkeit ist Seele. Jede Seele ist eine Welt, vielmehr sie ist die Welt. Diese Welt ist das All. Jede Seele ist eine ursprüngliche Kraft, die zu ihrer Erfüllung strebt. Jede Kraft und jede Erfüllung ist einzig, unvergleichbar mit allem neben, vor und nach ihr, ein einmaliges Wunder. Jede ist eine Schöpfung aus sich selbst. In jeder ist Gott. Gott ist die Allgegenwart des unendlichen Strebens zum Reich der Gnade, d. h. der Vollkommenheit in Wahrheit, Güte und Liebe. Denn alles ist Tat. Die Tat ist die Allgegenwart des sich offenbarenden Gottes. So wirr und voll von Übeln diese Wirklichkeit erscheine, sie ist dennoch ewige Harmonie. Alles ist Harmonie. Diese gotterfüllte

Welt, diese Gott lebende Welt ist ewige Schönheit. Die Wahrheit des Monadengedankens hat sich auch an dieser Stelle an Leibniz erwiesen. Er trägt an sich die ursprüngliche Eingeschränktheit der Deutschheit. Aber diese Eingeschränktheit ist fast der Durchbruch in das Unendliche und Ewige selber. Denn die Geschöpfe sind genau in dem Maße Gott näher, in dem ihre ursprüngliche Eingeschränktheit mit der letzten Schranke zusammenfällt, die das Endliche gegen die unmittelbare Gegenwart des Gottesgedankens abschließt. Jedenfalls ist hier, wie überall bei den Monaden, der Sinn, daß das Ewige sie durchbreche, vielmehr an ihrem Widerstand das Ewige sich entfalte. Denn so steht es nicht, daß der persönliche Grund des Gedankenerlebnisses in der nationalen Grundbestimmtheit den Gedanken etwas von ihrer allgemeinen Bedeutung nehme. Sondern so steht es, daß besondere Anlagen einmal da sein müssen, um die wahren Tiefen der Dinge zu durchdringen. Bei Leibniz ist wahrhaftig „Kern der Natur Menschen im Herzen“. Seine Natur ist nichts anderes als sein großes Herz, das sich in seinen dunkeln Tiefen und in seinen hellen Gründen selbst bis zur Vollendung begreift.

Leibniz bedeutet die Glocke, welche die deutsche Stunde einläutet in der Bildungsarbeit der Welt. Die deutsche Arbeit des kommenden Jahrhunderts hat er in ihre Richtungen gewiesen. Der größte Mathematiker und Physiker unter den neuen Philosophen schuf die rein mechanische Welt der neuen Philosophie in eine Welt der Seele um. Er entfaltete die bloß physikalisch gedachte Natur zur Weltgeschichte. Er machte den Entwicklungsgedanken zum Grundgedanken der Weltkenntnis. Er umfaßte alles Wirkliche zugleich mit künstlerischem Verstehen und stand zu ihm in froher Weltfrömmigkeit. Sein Gedanke ist die Einheit von Wissenschaft, seelischem Verstehen, Geschichte, Schönheit und Gott. Aber das seelische Verstehen überwiegt doch alles. Die Welt wird zur Weltgeschichte der Seele in ihren immer höheren Offenbarungen

bis hinauf zur Einigung mit dem Göttlichen. Die ganze Geisteskultur mit ihrer Geschichte liegt auf diesem Wege. So schlägt in der deutschen Bildungsarbeit der kommenden Jahrzehnte in einem Grade, wie die Welt es nie gekannt, der geschichtliche Geist und mit ihm der Entwicklungsgedanke durch. Es wird eine Bildung des allseitigen seelischen Verstehens. Es wird eine Bildung des großen Kunstbegreifens und des großen Kunstschaffens. Es wird eine Bildung der religiösen Innerlichkeit. Diese ganze Bildung feinsten Geisteskultur aber ist und weiß sich als eine philosophische Bildung. Das Eigentümliche der kommenden deutschen Bildung, die der Lehrer der Welt werden sollte, liegt in der Einheit des philosophischen, geschichtlichen, künstlerischen und religiösen Geistes. Man nennt sie die Bildung des deutschen Idealismus. Denn in ihr arbeitet — und wirkt sich in Kant zu seiner größten Tiefe, Klarheit und Weite aus — der idealistische Gedanke, den Leibniz in sie hineingelegt hat. Leibnizens System ist das System des reinen Idealismus. Es ist dies selbst in der metaphysischen Wendung des Spiritualismus, da die Wirklichkeit, in ihrem Grunde verstanden, ihm ja eine Welt von lauter Geistern ist. Die Welt der Materie ist nur eine Erscheinung. Die Welt in ihrer fernhaften Wesenhaftigkeit ist der Geist, der sich in seiner immer reineren Klarheit und Unendlichkeit sucht. Alles wahrhafte Geschehen ist seelische Erfahrung und seelische Entwicklung. Leibnizens Gedanke aber ist Idealismus noch in einem tieferen Sinn. Er ist es in seinem Ursprung. Er ist es aus dem Geiste seiner Wissenschaftslehre, die ihn schafft und begründet. Ein unbedingt Geltendes ewiger notwendiger Wahrheiten ist Grund und Erklärung dieser Welt. Es ist der Idealismus der platonischen Ideen. Diese Welt, wo sie verstanden wird, ist ein Ausdruck von gedanklichen Notwendigkeiten. Sie lebt ewige Wahrheit. Die Wahrheit ist ein Inbegriff notwendiger Geltungen, nicht ein Spiel zufälliger Vorstellungsverknüpfungen oder Verknüpfungsgewöhnungen aus immer

wandelnder und niemals abgeschlossener Erfahrung. Diese Überzeugung, die bei Leibniz als reine Wissenschaft sich rechtfertigt, begründet den Idealismus im Gegensatz zum Empirismus.

Im weiten Geiste Leibnizens, in dem alles Gerechtigkeit und — jene Gerechtigkeit der Weisen, wie er sagte — unendliche Liebe war, lebte vielleicht nur eine einzige Ungerechtigkeit, die gegen Spinoza. Hier spricht der große Kulturpolitiker, nicht der Philosoph. Zu wichtig schien es ihm, um der neuen philosophischen Bildung Bahn und Wirksamkeit zu bereiten und Macht zu gewinnen, seine neue Welt gegen jede Verwechslung mit dem Spinozismus zu sichern, um den nun einmal die finstersten Vorurteile immer neue vergiftende Wolken breiteten.

Vielleicht erscheint ja auch dem ersten Blick der Abstand zwischen den beiden Welten als ein unendlicher. Auf der einen Seite nichts als die starre Einheit des göttlichen Gesetzes, auf der andern die unendliche Lebendigkeit des Wirklichen, das in jeder Erscheinung einzig und Persönlichkeit ist. Dort alles Mathematik und Mechanik, hier alles persönliches Leben. Aber anders wird der Eindruck, wenn man auf den Wahrheitsbegriff sieht. Leibniz selber hat ja in seinem Werk bewiesen, daß jene Gegensätze keine wahrhaft ausschließlichen sind. Er hat den Spinozagedanken in seine lebendige Welt hinübergenommen. Ja, im Wahrheitsbegriff stehen beide auf dem Boden derselben Überzeugung, nur daß es auch diesmal für Spinoza bei der Starrheit der Grundüberzeugung bleibt, derselbe Wahrheitsbegriff aber bei Leibniz in eine reiche Wissenschaftslehre sich entfaltet. Es ist immer der gleiche Gegensatz der starren orientalischen Geschlossenheit und der reichen deutschen Entfaltung und Lebendigkeit. Kein menschliches Auge vor Leibniz hat ja die Welt so reich und hat sie zugleich so einheitlich gesehen. Im Einheitsgedanken liegt die Beziehung zu Spinoza. Auch Leibniz sagt doch, daß in Gott die Welt ein Zusammenhang notwendiger Wahrheiten sei. Die Gegend

der ewigen Wahrheiten erklärt er für den Gegenstand des göttlichen Denkens. Es heißt in der Theodizee: „Man muß die ewigen Wahrheiten an die Stelle der Materie setzen, wenn man die Dinge begreifen will.“ Ein andermal, ja viele Male heißt es, daß die Mathematik uns einen Anblick von den Vorstellungen Gottes gewähre. Danach scheint doch das Unternehmen des Spinoza wenigstens dann als eine Notwendigkeit, wenn der Verstand in seiner höchsten Berwegenheit es einmal soll wagen dürfen, das göttliche, das höchste Erkennen nachzudenken. In der vollendeten Erkenntnis müßten auch nach Leibniz alle die Bedingtheiten der Erfahrung sich zurückbringen auf letzte Notwendigkeiten. In Gott ist die Welt ein Zusammenhang notwendiger Wahrheiten. Auch Leibnizens letzte Grundüberzeugung in der Wissenschaftslehre ist reiner Rationalismus. Die Welt, in ihrem tiefsten Grunde verstanden, trägt die Gestalt des reinen, in sich notwendigen Begriffs. Sie ist ein Gegenstand reinen Denkens.

So treiben die Bewegungen der neuen Philosophie alle auf dasselbe Ziel. Die Erkennbarkeit der Welt in reinem Denken, die Hume leugnet, ist die Grundüberzeugung der neuen metaphysischen Systeme. Allen diesen gewaltigen Leistungen des Gedankens liegen zuletzt logische Überzeugungen, der Wahrheitsbegriff, den sie voraussetzen, liegt ihnen zugrunde. Ihr Begriff der Wahrheit bedingt und bestimmt ihre Welt. Sie wollen die Wissenschaft von der Welt in der Gestalt des Wahrheitsbegriffs, in der notwendigen Form der Wahrheit, sein. Der Wahrheitsbegriff ruht auf der Tat der neuen Naturwissenschaft. Es gibt für den Menscheng Geist kein dringenderes Bedürfnis, als daß hier endgültige Klarheit werde, wo Hume uns in so tiefe und peinigende Zweifel hineinführt. Leibnizens Reichtum aber zeigt, wie viel auf dem Spiele steht.

Neuntes Kapitel

Lessing

Von der deutschen Bildung, wie sie im Leibnizischen Geistesreiche erwuchs, erwähnen wir nur die beiden großen, ihr Leben bestimmenden Kräfte, die in Lessing und Herder dem deutschen Geiste geschenkt wurden.

1. Die Persönlichkeit und das Werk

Es weist voraus auf das spätere Kantische Werk, daß auch Lessings Tat in all ihren Teilen eine Tat der Kritik ist. Die Kritik aber erscheint in ihm als eine Leben schaffende Kraft. Überblickt man diese Bände der Lessingschen Schriften, deren Gegenstände zum weitaus größten Teile uns bereits so weit entrückt sind, so erscheint es fast wie ein Wunder und bildet im Grunde die ganze Frage der Lessingschen Eigenart, wie er es vermocht hat, als der erste ganz Lebendige in der Geistesgeschichte jener großen Vorbereitungstage sich in unserm Andenken zu erhalten. Von Gottsched, Gleim, Gellert, Rabener und wie sie heißen zu schweigen, aber wem wäre Wieland oder Klopstock noch ein wirklicher Genosse seiner Gegenwart! Lessings unmittelbare Lebendigkeit aber überstrahlt weitaus noch diejenige Herders. Wieland und Klopstock hatten der Literatur und Dichtung eine neue Stellung im Leben errungen. Wieland prägte in seinen Schriften jene Gestalt der freien, natürlichen und schönen Menschlichkeit aus, die als eine Kraft der Erziehung unter den Deutschen wirken sollte und wirkte. Klopstock gab dem deutschen Dasein durch den Gehalt seiner Werke eine neue Weihe. Aber beide suchten doch noch bei dem bestehenden Leben Unterkunft und Sicherheit. Lessing lebt allein für die Literatur und von der Literatur. Er ist der erste freie Arbeiter des Geistes. Er lebt den Geist als eine unabhängige und selbständige Macht. Das Geheimnis seiner

Wirkung und Lebendigkeit liegt darin. In ihm arbeitet als der einzige Inhalt seines Lebens der Geist, der seine Klarheit sucht, um in der Klarheit mit sicherem Bewußtsein um seine Gesetze seine Werke zu schaffen. Die Lebendigkeit Lessings ist die Lebendigkeit des Geistes selber, der in der Klarheit wandeln muß, um Gebilde hervorzubringen, die Wahrheit und unwiderrufliche Bedeutung besitzen.

Die Kraft, die er für sein Ziel einsetzt, ist die der schöpferischen Aufklärung. Voran geht der helle Verstand, scharf, klar, unendlich beweglich und untrüglich genau. Der Verstand bedeutet in ihm eine Leben weckende Kraft. Das Leben, das ihm vorausgeht, ist voll von Verschwommenheiten. Die Dichtung soll eine gesprochene Malerei sein, die Malerei eine in Raumgestalt sich anbietende Dichtung. Die Poesie gilt für eine Art von Wissenschaft, für schöne Wissenschaft und Belehrung. Frömmigkeit und Sittlichkeit nennt man als untrennbare Begriffe. Die Religion wird als Dogmensystem verstanden und fließt mit theologischer Wissenschaft zusammen. Die Tat der Lessingschen Kritik ist, daß sie hier überall scheidet und Grenzen setzt. Sie kann aber die Grenzen nur setzen, indem sie jedes Gebiet auf sein eigentümliches Gesetz zurückführt und in ihm begründet. Das ist das ganze Werk Lessings, daß er von den angenommenen Regeln zu den Gesetzen führt. In angenommenen Regeln bindet die Zeit des Rationalismus und der Wolffschen Dogmatik alles Leben. Indem Lessing zum Gesetze vordringt, entdeckt und fordert er überall statt der willkürlichen Angenommenheiten die inneren Notwendigkeiten der Sache. So stellt er die Künste auf ihr objektives Gesetz und setzt die Grenze zwischen Malerei und Dichtung. Der Dichtung gibt er im Gesetz der Handlung ihre Seele zurück und bläst ihr den lebendigen Odem ein. Das Drama erscheint danach mit Notwendigkeit als der Dichtung letztes Wort. Der dramatische Geist des Lessingschen Lebens entfaltet sich wie von selber in ein großes Verstehen und Schaffen. Aber darüber hinaus

noch befreit er das Leben in seinen innersten Angelegenheiten aus verdampfenden Streitigkeiten und Gegensätzen. Er setzt die Grenze zwischen theologischer Wissenschaft und Religion und gibt der religiösen Lebendigkeit kraft ihres Eigengesetzes ihr Eigengebiet in der Seele. Zwischen Köhlerglauben und Vernunftdünkel sichert er sie auf ihrem eigenen Grunde.

Sich in seinem Gesetze kennen heißt der eigenen Notwendigkeit innewerden und gewiß sein. Ein solches Verstehen bedeutet die Entbindung des lebendigen Schaffens. Der Lessingsche Verstand als ein schaffender läßt wie aus Naturgewalt das Verstehen sich vollenden in dichterischer Tat. Er ist die Unruhe des beständigen Fortschreitens. Man genießt an Lessing zum erstenmal unter den Geistern jener Tage das beglückende Schauspiel einer rastlosen Entwicklung. Es scheint ein seltsames Gesetz über seinen Vorgängern, daß sie entweder früh sterben oder früh stoßen. Wie früh ist noch Klopstock in sich ganz vollendet und abgeschlossen! Selbst Wieland muß nur einmal nach seinem Schritt und Gegenschritt den Gleichschritt finden, um hinfort als ein Unveränderlicher auf seinem Wege zu bleiben. Im Lessingschen Leben aber herrscht die hinreißende Gewalt des Fortgangs. In der Grenzenlosigkeit des Geistes setzt er Grenzen und Gestalten, um doch in keiner begrenzten Gestalt sich zufrieden zu geben und zu erschöpfen.

Dieser schaffende Verstand ist vielmehr in seinem Grunde die lebendige Stellungnahme des auf Klarheit gerichteten Willens. Überall sieht man bei ihm einen Mann im Entscheidungskampfe um seine Sache. Mann gegen Mann, Auge in Auge faßt er den Gegner. Jede Ausflucht, jedes Ausbiegen, jedes Entrinnen wird abgeschnitten. Er zwingt ihn zum Bekenntnis und setzt es über jeden Zweifel hinaus, was es gilt. Darum sind wir auf jeder Seite bei ihm und seiner Deutlichkeit. In der sachlichsten Erörterung spricht und handelt ein Mensch. Dieser Mensch ist die köstlichste Lauterkeit, die Unermüdblichkeit des Vordringens zur letzten Klarheit, die reinste

Liebe der Wahrheit selber. Er verliert sich nie in das Nebelhafte der bloßen Allgemeinheiten und kümmert sich auch kaum um die letzten Fragen. Er hält sich an die Bestimmtheiten, Gegebenheiten und Anschaulichkeiten. Statt von bildender Kunst im allgemeinen spricht er vom Laokoon, statt von der Tragödie im allgemeinen von Werken Voltaires und Shakespeares. Es bezeichnet auf das bestimmteste seine Grenze, daß er unsicherer schreitet, wo die eigentliche Philosophie der Kunst beginnt. Er spricht von den Künsten und ihren Werken, ja, am liebsten von ihren Einzelheiten und Besonderheiten, nicht von der Kunst. Er spricht vom Christentum, nicht von der Religion. Er hält uns inmitten der geschichtlich gewordenen und geschichtlich lebenden Gestalten. Er wandelt im Tage und seinen Wirklichkeiten und meidet das Dunkel der Jenseitswelt bloßer Ideen. So sehr aber dringt er auf den Geist der Wahrheit, daß, mögen die Geschichtsgestalten seiner Darlegungen längst verklungen sein, der Lebensgeist, für den er redet, und in dem er wirkt, unvergänglich bleibt. Eine der unentbehrlichen Grundgestalten schöpferischen Lebens ist in ihm in vollster Reinheit erschienen, die Gestalt des geistigen Arbeiters und Kämpfers, der die Wahrheit seiner Sache erfahren und herausstellen muß, es gelte was es wolle, und mag die Welt es wollen oder nicht. Er hat sich selber früh aufgerieben in dem ununterbrochenen rückhaltlosen Daransetzen aller Kräfte an seine Sache. Er hat die Tragödie der Wahrheit gelebt und sein Glück seiner Sache zum Opfer gebracht. Es bringt nicht viel von seinem Wesen heraus, wenn man von ihm sagt, daß er als der große Kritiker der deutschen Dichtung die Bahn gebrochen habe. Der reinste Wahrheitsinn vielmehr bereitet in ihm dem deutschen Geiste den Boden. Die neue Kultur, die in dem Schaffen jener großen Tage entstand, mußte eine Kultur der Wahrheit sein.

Je weniger das Leben ihn begünstigt, um so mächtiger drängt seine Entwicklung voran. Von selber zeichnen sich in

ihr vier große Abschnitte ab. In ihnen allen waltet es wie das Gesetz seines Daseins, daß jedesmal in einer dramatischen Tat sich sein Bemühen schließt. Denn Verstehen in ihm drängt ja wie mit Naturgewalt ins Darstellen hinüber. Der durch und durch dramatische Geist seines Lebens und Denkens findet im Drama allein Ziel und Abschluß. So hat er in seiner Jugend mit dem Bademeccum für den Pastor Lange die Stellung des gefürchteten Kritikers im Geistesleben seiner Zeit errungen. Unmittelbar darauf folgt das bürgerliche Schauspiel Miß Sara Sampson, durch das er auch der erste Dramatiker im damaligen Deutschland geworden ist. Mit beiden, könnte man sagen, umschließt er nur in losen Linien den Kreis, in dem er sein Reich errichten will. Denn noch fehlt es in beiden an wahrhaft eigenem, lebendigem und bedeutendem Gehalt. Jetzt aber ergreift ihn das geschichtliche frische, tatenvolle Leben der Zeit. Die Briefe die neueste deutsche Literatur betreffend bedeuten nichts anderes, als daß der Helden- und Mannesgeist des siebenjährigen Krieges in die geistige Arbeit des Tages hinübergreift. Der große König hat den freiwilligen Gehilfen gefunden, der sein Werk im Gebiete des deutschen Geistes selbständig auf sich nimmt, während der König selbst diese große und notwendige Aufgabe so völlig verkannte. Auch im Drama ist es nun und zwar in dem Lustspiel „Minna von Barnhelm“ der friderizianische Sinn des Tages, der die Dichtung deutsch macht, indem er sie mit Leben und Gegenwart erfüllt. Hier geschieht der Durchbruch in die Handlung des nationalen Lebens, der der deutschen Dichtung bisher niemals gelingen wollte. Man denke noch an Klopstocks wirklichkeitsvergessene Überstiegenheit, an Wielands immer noch künstliche Welt und ihre leise französierende Färbung. In der Minna haben wir den Boden des Lebens, Gegenwart, Handlung, wahrhaftige Menschen. Es war in jener Stunde die entscheidende Tat, hinter der denn doch der große König steht. Dann folgt der dritte Abschnitt der gewaltig gesammelten Arbeit.

Es ist die Zeit der großen wissenschaftlichen Unternehmungen. Der „Laokoon“ vernichtet ein für allemal die alten Scheintheorien der Schweizer, die für ihre Zeit verdienstlich gewesen. Er stellt die Dichtung unter das Gesetz der Handlung und gibt ihr damit ihre eigene Gesetzmäßigkeit, die sie vom Irrweg malerischer Schilderungen zurückruft und sie auf das Drama als ihre Erfüllung weist. Die Hamburgische Dramaturgie führt den großen Kampf für eine nationale Bühne der Deutschen. Der Zufall oft so mittelmäßiger Werke, die auf dem Hamburgischen Theater gespielt werden, wird Schicksal in Lessings Meisterhand, indem er ihn als den Block nutzt, an dem er die Gestalt und Forderung des dramatisch und tragisch lebensfähigen Werkes in Gedanken vollendet. Die archäologischen Briefe fegen wie ein Sturm in das üble Cliquengetriebe der Halbwissenschaft und schaffen reine Luft für die werdende große Literatur der Deutschen. Die Tragödie Emilia Galotti, die wie die Probe auf die Rechnung der Dramaturgie gearbeitet ist, stellt den ganzen Ertrag an Einsicht aus diesen angespannten Jahren in einer schöpferischen Tat heraus. Es hat nun auch im schweren Ernst der Tragödie das Leben der Gegenwart seine Spiegelung oder Auferstehung auf der Bühne gefunden. Noch eine letzte Steigerung der Leistung war Lessing vergönnt. Hier ging es um das tiefste Leben der Seele. Der Religion schuf er in der großen Anstrengung seiner letzten Jahre Licht und Freiheit. Die Lebensfrage der Menschheit, die Stellung zum Göttlichen, beschäftigt als das Letzte den großen Mann, der dem Tode bereits entgegengeht. Man verbietet ihm das Wort und drängt ihn gewaltsam wieder in das eigentliche Gebiet seiner Verkündigung. „Nathan der Weise“ als ein dramatisches Lehrgedicht hebt die ewigen Kulturgedanken in das Licht der Bühne und macht das Drama zur Sprache für die großen Angelegenheiten der Menschheit. Aus dem Leben der Gegenwart wenden wir uns in die große weltgeschichtliche Ferne. Beobachtung und Wirklichkeitserfassung lösen sich in reiner Phantasie. Keine Tiefe des

Geistes gibt es, um die diese neu entstehende deutsche Dichtung nicht ringen wird. Auch hier bringt erst das Drama den letzten Ertrag der Lessingschen Arbeit. Es kommen die Abschnitte des geistigen Werdens auch mit denen seines äußeren Lebens im großen überein. Der erste umfaßt die Jugend, Leipzig, Berlin, der zweite abermals Leipzig und Breslau. Hamburg ist der Ort des dritten und Wolfenbüttel der des vierten. Allemal schließt das Drama als das Eigentlichste seiner Liebe und Lebenstat. In diesen vier Dramen, Miß Sara Sampson, Minna von Barnhelm, Emilia Galotti, Nathan der Weise, vollzieht sich das große Aufsteigen des Lessingschen Lebens. In ihnen offenbart sich seine ganze Bedeutung und seine Schranke.

2. Sara Sampson. Literaturbriefe. Minna von Barnhelm

Miß Sara Sampson mag den Punkt verdeutlichen, an dem Lessing stand, als er nach dem jugendlichen Erwachen seiner Kräfte seiner selbst in seiner ersten bedeutenden That der Darstellung gewiß wurde. Wenn er fast gleichzeitig mit dem geistverwandten Diderot in Frankreich den Schritt in das bürgerliche Schauspiel unternimmt, so besagt das bei ihm nicht wie in England einen Ausdruck für das neu erwachte Selbstbewußtsein des Bürgertums, das sich anschickt, die Führung der Geschichte in seine Hand zu nehmen, nicht wie in Frankreich ein Streben nach der Erneuerung der Dichtung aus dem Quell der Unmittelbarkeit, der Lebensnähe, Natur und Wahrheit, sondern allein eine durch Begriff und Einsicht gewonnene Überzeugung. Er sieht die neuen Möglichkeiten des Dramas in dieser Wendung ins Bürgerliche. Dem Inhalt nach ist sein Werk bürgerliche Dramatik nur in dem Sinne, daß es zwischen Menschen des Bürgerstandes spielt. Dieselbe Geschichte könnte genau so gut im Adel und im Volke begegnen. Ein rechtes Stück Romanwelt, englischen Vorbildern nacherfunden, wird es

unter Bürgersleute versetzt, damit uns der Gegenstand recht nahe als eine uns persönlich angehende Wirklichkeit berühre. Lessing arbeitet mit allen Hilfsmitteln alter Kunst in der klassischen französischen Dramatik. Jede der Gestalten hat ihren Vertrauten. Die kunstvolle und fesselnde Verwicklung bleibt offenbar das Hauptabsinnen. Die Sorgfalt der Anordnung und Arbeit spricht aus jedem Auftritt wie aus dem Ganzen. Das Werk wirkt wie eine verständig entworfene Disposition. Noch ist es ein rechtes Intrigendrama. Die alte Sünde, die Marwood, ist die tätige Kraft im ganzen Werk. Ihre Mittel der Verführung, der Gewalttat, der Hinterlist, des Verbrechens und Mordes treiben allein das Werk weiter und bezeichnen bestimmt die Stufen der Entwicklung. In einigen ausdrucksvollen Szenen ordnet sich mit großer Klarheit die Handlung gleichsam selber. Schon verkündigt sich der für das Technische so begabte Kopf. Überhaupt ist es um die wirksame Szene ganz eigentlich zu tun. Entscheidend für den Charakter des Dramas sind die Mittel, durch welche die Wirkung gesucht wird. Es entspricht dem Wesen der bürgerlichen Dichtung, daß das Hauptmittel in dem beständigen Anruf an unsern moralischen Menschen liegt. Dieser soll erschüttert werden einmal durch Rührung und dann durch Schrecken. Es scheint gewiß, daß Lessing damals die aristotelischen Begriffe der Furcht und des Mitleids in dieser Weise irrig übersehte und hier also unter dem Einfluß einer falsch verstandenen Theorie schuf. Vor uns steht das rührende Bild des Alten, der die verlorene Tochter sucht, und das ewig weinende sich härmende Mädchen. Uns schreckt der Anblick der Buhlerin, die uns durch ihre Verstocktheit erzittern machen soll, wie denn vollends Mellefont die Züge des schönen verführerischen Scheusals trägt. Auf diese vier Gestalten ist das ganze Stück gestellt. Noch bleiben sie ein wenig im Zustande moralisierender Abstraktion. Ihre Bewußtheit läßt uns das Thesenstück gleichsam vor der Türe liegend fühlen. Wie dem Stoff nach Roman ist das Werk in

dieser Durchbildung so recht Theater, höchst wirkungsvolles, aber noch nicht wie die Taten großer Dramatik unmittelbares Leben. Von einer inneren Entwicklung zur Katastrophe vollends ist gar keine Rede. Die Gestalten werden uns in den aneinander geschobenen Szenen und Tagen gezeigt. Darin liegt noch unentwickelte Kunst. Der Weg zur Emilie ist weit. Aber wie das Werk ist, wurden die Zeitgenossen erschreckt und gerührt durch diese Menschen, die sie als ihresgleichen fühlten, weil sie von ihrem Stande waren. Ein reiferer Kunstgeist, eine höher geartete Hörerschaft gehörte dazu, um statt der theatralisch geschickt geordneten, rührenden Einzelbilder ein dichterisches Lebensganzes zu verlangen. Man überblicke von hier den Weg, der über Schillers „Kabale und Liebe“ und Hebbels „Maria Magdalena“, über Ibsen und Gerhart Hauptmann zu unseren Tagen führt — der Weg bedeutet Aufstieg, Erstarrung, Abwelken der bürgerlichen Welt und ihres Sittlichkeitsgedankens sowie den Einbruch des Lebens in das Theater, des Lebens in seiner unmittelbaren Macht, seiner tragischen Gebundenheit, seiner Selbstauflösung — und man ermißt etwas von der großen Geschichte der bürgerlichen Seele, die sich darin dramatisch spiegelt. Bei Lessing weiß sie kaum schon um sich selber. So im Gewollten und künstlich Gemachten begann sein Schaffen. Er ist der bedeutende Techniker eines neuen Wollens, das seinen Lebensinhalt noch nicht gefunden hat.

Mit den Literaturbriefen greift Lessing in das wirkliche Leben ein. Schwer genug wird der Fortschritt errungen bei der Kleinheit und Erbärmlichkeit des Stoffes, mit dem er zu rechnen hat. Es ist, als ob die heiße Unruhe Lessingschen Wirkens sich erst langsam befreit und sich dann selber ein großes Ziel schafft. Wenn er so viel von schlechten Übersetzungen sprechen muß, so beweist dies die immer noch unbehobene Abhängigkeit und Unselbständigkeit deutschen Schrifttums. Schon hier aber stellt er gegen alle Lässigkeit und bequeme Unredlichkeit die Forderung der Genauigkeit und des

Könnens. Bei den nicht wenigen Ausblicken in die reine Gelehrsamkeit scheint immer wieder ein natürlicher Spürsinn für das Lebendige zu walten. Aus allem Vergangenen wendet er sich zur Gegenwart. Aus den litauischen Dainos übermittelt er die frische Anregung für die Volksdichtung. Eine portugiesische Geschichte bespricht er mit der echt Lessingschen Freude an der Einzelkritik, um in dem großen Saße auszulaufer, der nur im Hochgefühl einer großen Geschichtszeit entspringen kann, daß nur, wer die Geschichte der eigenen Zeit schreibt, den Namen eines Historikers eigentlich verdiene. Der Ruf der Sehnsucht seufzt mitten aus gelehrter Erörterung auf. „Wir haben malerische Dichter die Menge; aber ich besorge sehr, daß sie sich zu den malerischen Dichtern der Italiener nicht viel anders verhalten als die niederländische Schule zu der römischen. Wir haben uns zu sehr in die Gemälde der leblosen Natur verliebt, uns gelingen Szenen von Schäfern und Hirten, unsere komischen Epopeen haben manche gute Bambocciade. Aber wo sind unsere poetischen Raphaels, unsere Maler der Seele?“ Kampf und wieder Kampf ist das Kennzeichen seiner Seiten. Kampf von Mann zu Mann gibt seinen Gedanken die Schlagkraft — am meisten, wo es um große Namen geht. Die gelassene Überlegenheit seiner Ungerechtigkeiten gegen Gottsched zeigt, wie sehr er über ihn hinaus ist. Wielands Entwicklung hat er mit dem aufmerksamsten Auge verfolgt. Er schenkt ihm in seinem sicheren Wahrheitsinn nicht die geringsten Bequemlichkeiten seines griechelnden Liebhabertums. Er treibt ihm die spielenden Halbheiten, das christliche Getue, das lieblose Aburteilen, die törichte Angeberei aus. Es ist in der rein literarischen Erörterung ein starkes und gleichsam frohes Anpacken. Charakter ist es, den er fordert. Doch kommt er auch zu dem fröhlichen Ruf: „Herr Wieland wandelt wieder unter den Menschenkindern.“ Die dichterischen Großtaten Klopstocks sollten gewiß mehr erkannt und anerkannt sein. Aber auch hier gilt es zunächst, den deutschen Geist von allem Unechten befreien. Die

Abhandlungen im „Nordischen Aufseher“ verdienen so manchen Tadel wegen ihrer Bequemlichkeit, Weitschweifigkeit und ihres ungeheuerlichen Satzbaus, mehr wegen der Denkfehler, die eigentlich Gesinnungsfehler sind, wenn etwa bei der rechten Art von Gott zu denken vielmehr von Empfinden die Rede sein sollte oder der Satz, daß nur ein Mann mit Religion ein rechtschaffener Mann sein könne, nur so erwiesen werden kann, daß man das Wort Religion in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Wieder brandmarkt Lessing die bequeme Dunkelheit und schiebt sie beiseite. Wehe für Basedow, der eine unglaublich grobe Verteidigung des Aufsehers unternahm. Lessings Antwort bedeutet einen wahren Zweikampf — Mann gegen Mann, von der Feststellung der Tatsachen zur Vernichtung bis in die Redlichkeit des Herzens hinein. Der Gegner wird geistig und sittlich erledigt. Klare Mannheit wird die große Forderung und die Bedingung für jeden wirklichen Fortschritt der Literatur. Die entscheidenden Schläge fallen schon hier in der dramaturgischen Kritik. „Das ist ohne Zweifel der Hauptpunkt! Wir haben kein Theater. Wir haben keine Schauspieler. Wir haben keine Zuhörer.“ „Der Franzose hat doch wenigstens noch eine Bühne, da der Deutsche kaum Buden hat.“ Da gibt der siebzehnte Literaturbrief den fordernden und schaffenden und in seiner Gewißheit jubelnden Ausblick in die Zukunft. Wenn es auch falsch ist, Gottsched jedes Verdienst um das deutsche Theater abzusprechen, so zeigt doch der Zug der Gedanken in Lessings Botschaft, wie völlig der ganze Gottschedsche Literaturbegriff hier überwunden ist. Die Engländer, nicht die Franzosen sind das natürliche Vorbild für das deutsche Drama. Eine Übersetzung Shakespeares bedeutet uns mehr als die des Racine. Denn nur Genie entbindet das Genie. Auch nach dem Muster der Alten ist Shakespeare ein weit größerer tragischer Dichter als Corneille. „Nach dem Oedipus des Sophokles muß in der Welt kein Stück mehr Gewalt über unsere Leidenschaften haben als Othello, als König Lear, als

Hamlet.“ Unsere alten Stücke haben viel Englisches. Verheißungsvoll taucht hier die Faustgestalt empor, als in der der Aufschwung der deutschen Dichtung sich vollenden sollte. „Das alte Schauspiel vom Dr. Fausten enthält eine Menge Szenen, die nur ein Shakespearesches Genie zu erfinden vermögend gewesen, und wie verliebt war Deutschland und ist es zum Teil noch in seinen Faust.“ Und wenn die Lessingsche Phantasie, die nichts weniger als mythenbildend ist, auch dem Fauststoff nicht verwandt war und es hier beim bloßen Wiederentdecken seiner deutschen Bedeutung bleibt, die mitgeteilte Szene vielmehr zu sehr ins Getiftelte und Spitzfindige fällt, um für große Dichtung gelten zu können, hier ist doch die große Forderung, die die kommende Zeit erfüllte: eine große dramatische Dichtkunst der deutschen Volksart entstammend, im Geiste Shakespeares, dem Genie entsprungen, die Einheit griechischen und germanischen Dichtens. Die Lessingsche Kritik hat ihr ganzes Wesen enthüllt. Sie will das Abstreifen aller Abhängigkeiten, die Klarheit der Männlichkeit, keine Halbwahrheiten, kein Verweilen in der bequemen Dunkelheit unbestimmter Vorstellungen, keine Art Lässigkeit und Gehenlassen, dagegen Können und Verantwortungsgefühl als Bedingungen eines nationalen Schrifttums. Es ist eine geistige und sittliche Erneuerung mit den höchsten Anforderungen an die Persönlichkeiten im Namen der Sache. Der Heldengeist der Zeit will in das Schaffen des deutschen Geistes eindringen. Die Literatur soll Ausdruck eines wahrhaftigen nationalen Lebens werden.

Für alle diese Gedanken wird der eigentliche Ausdruck Lessingschen Wollens erst in seiner Dichtung gefunden. Wie Krieg und Kampfeslust ihn froh machen, so offenbart das Lustspiel „Minna von Barnhelm“ sein tapferes Herz, das einer neuen deutschen Menschlichkeit und Geistigkeit stark entgegenschlägt. Wie entwickelt er das Werk aus dem unmittelbaren Leben und stellt es unter die eine Frage, die solange ganz Europa bange bewegt hat, die Frage von Krieg und Frieden.

Aus den Verhältnissen des großen Krieges entfalten sich alle Voraussetzungen des Stücks — der abgesetzte Major, das Leben, wie es im Frieden sich wieder einrichtet, die Zivilverwaltung mit ihrer allem Heldentum so entgegengesetzten Peinlichkeit, der Wirt so verändert in seinem Verhalten zu den Offizieren. Franziska spricht den ganzen Gedanken aus. „Auch ein Seufzer wider den Frieden! Wunderbar! Der Friede sollte nur das Böse wieder gut machen, das der Krieg gestiftet, und er zerrüttet auch das Gute, was dieser sein Gegenpart etwa noch veranlasset hat.“

Der Krieg schuf diese kleine Menschenwelt. Die wundervolle Treue, die der Adel des Krieges ist, stellte Tellheim unter die Seinen als den Vater und Freund. Sie blickten auf ihn in unbedingter Ehrerbietung und beinah brüderlichem Zutraun. So wurde Werner durch den Major im Kriege gehoben in eine Art von ritterlichem Edelsinn, der nur bei dem dumpfen Menschen noch einen Bestandteil von Abenteuerlust in sich trägt. Just ist ein Wesen fast noch wie ein Tier, aber sein Herr ist sein Alles und die Treue für diesen Herrn gibt ihm seine Menschlichkeit. Vor allem erwuchs die Liebe dieser prächtigen Menschen als eine Blüte des Krieges. Der ritterliche Adel und die Großmut des Preußen hat die lebenswürdige, geistreiche, schalkhafte Sächsin gewonnen. Die deutschen Stämme, die sich grimmig befehdeten, sind in dieser Liebe durch den Krieg selber vereint. Hier setzt der feine Gedanke der Erfindung ein — ein echter, tiefsinniger Komödiengedanke: der Krieg war die Einigkeit der Liebe, der Friede ist der Zerfall des Geeinten.

Dieser Gedanke, der fein zu lächeln scheint, erwächst mit Notwendigkeit aus den Seelen, die in Krieg und Frieden dieselben sind. Was Tellheim im Kriege zu einem Helden gemacht, ihm die Treue der Seinen und die Liebe der Feindin erworben, derselbe Zug, der im Kriege die Einheit schuf, wirkt jetzt im Frieden den Zerfall: das hohe, reine, dem Leisesten

Zweifel keinen Raum verstattende Ehrgefühl. Dies hat ihm die Braut erworben, dies nimmt sie ihm. Dies macht seinen Adel im Kriege und sein Unglück im Frieden. Was aber ist der bewegende Gedanke des Mädchens? Die werbende und erfinderische Liebe der ganzen und reinen weiblichen Natur, die nichts an ihrer Anmut verliert, wenn auch sie die Werbende ist, nämlich um den Mann, der ihr schon gehört. Der reizvollste Lustspielgedanke ergibt sich daraus von selbst: das süße Ringen männlichen Ehrgefühls und weiblicher Liebe, mit der echt lustspielhaften Zuspizung, daß das Mädchen wirbt und der Mann sich sträubt. Ehrgefühl und Liebe sind es, durch die der Mann Mann und das Weib Weib ist. In diesem Lustspieltampfe streiten ewige Mächte. Wie fein aber und wie sicher verteilt der Dichter seine Gewichte. Das Ehrgefühl in seiner Übersteigerung streift an die Grille. Es bedeutet vielleicht auch eine letzte Abhängigkeit von der bestehenden gesellschaftlichen Welt. Aber sicher in sich und eine zweifellose Wirklichkeit ist allein die Liebe. Sie ist Natur. Darum bleibt in ihr im Krieg und Frieden die Seele unverändert und gleich in ihrem Entschluß. So bleibt auch sie zuletzt die Siegerin. Ja, die Erfindungen der Liebe sind die treibende Kraft im Stück. Sie waren es im Lustspiel oft und vielleicht von je. Wie aber ist die Komödie hier vertieft zur ewigen Komödie von Mann und Weib, aber nicht in blasser Allgemeinheit, sondern in der Erfüllung mit dem nächsten besondersten Gehalt der Zeit und Gegenwart.

Die Unmittelbarkeit des gegenwärtigen Lebens und die Eigentümlichkeit des Lustspielgedankens tragen und fordern sich durch und ineinander. Lessing erklärt gelegentlich dasjenige Lustspiel für original, in welchem die Charaktere original sind. Welche Fülle originaler Charaktere in „Minna von Barnhelm“ — Gestalten, die darum neu sind, weil sie, dem unmittelbaren wirklichen Leben der Zeit entnommen, alle Schablone verlassen. Keine bloße Theater- und Maschinenfigur be-

gegnet unter ihnen. Wohl scheint der Wirt uralter Überlieferung der Komiker zu entstammen mit seinen ewigen Wirtszügen der Habsucht und der Neugier. Ganz und gar aber fügt er sich in dies besondere Spiel als der schäbige Wirt im Frieden. Auch Franziska scheint zunächst das Kammerkätzchen der französischen Komödie. Wie sehr aber ist sie in die volle Lebendigkeit dieser Lustspielwelt hineingepaßt. Mit dem Fräulein zusammen erzogen, steht sie genau in demselben Abstand zu Minna wie Werner zu Tellheim. Wie Werner ein wenig Ritter und Offizier ist sie ein wenig Dame geworden. Aber beide sind dabei Volk geblieben mit frischen und geraden Trieben — ein munteres knappes Gegenspiel. Glänzend schließt ihre Szene das Stück! Was bei den Herrschaften so viel Mühe und Getue gewesen, gelingt hier einem frischen Wort, und die Werbung der Frau um den Mann ist fertig. Nach all der Angstlichkeit, die sich in stillem Behagen legt, schließt das laute, fröhliche, ausbrechende Gelächter des Volks die hin und herwogende Entwicklung. So lohnt der Griff in das Leben! Allen Gestalten des Werks teilt es sich mit. Einmal ergriffen, geht es von einem Teil auf das Ganze. Hier ist keine Romanwelt mehr wie in der Sara. Hier weht das frische Leben der nationalen Gegenwart.

Die Führung der Handlung zeigt den gegen Sara Sampson ins Feinste gesteigerten Verstand. Gemächlich setzen die beiden Welten sich auseinander, im ersten Akt die Tellheims, im zweiten die der Minna. Das kleine Zwischenspiel der Dame in Trauer stellt den Charakter des Mannes heraus, der, in jeder Lage unangreifbar, sich gegenüber den Geldfragen in seiner Erhabenheit behauptet. Wir dürfen seine vorübergehende Not nicht als Erbärmlichkeit fühlen und sollen bei diesem Helden selbst im Elend die Bornehmheit als den herrschenden Zug seiner Seele sehen. Im Ganzen des Spiels bildet der Sieg der erfinderischen Liebe den führenden Gedanken. Der weise Dichter also beginnt damit, daß das erste Finden Tellheims und Minnas vielmehr Verlieren bedeutet. So erhält der zweite Akt seine beiden

Augenblicke stärksten Gefühls — die aufwallende Wonne der Minna, da sie den Mann wiedergefunden wähnt, und die Verzweiflung am Ende, da sie erfahren muß, daß sie ihn nur fand, damit er sich von ihr löse. Nach Spinozas klugem Wort von der Nachahmung der Affekte ist der Hörer selbst in seinem Gefühl fast allzu hänglich auf die Sache dieser Menschen gestimmt. Da ruht nun der dritte Akt wie eine neue Sammlung nach der für eine Komödie fast zu starken Aufregung. Jetzt setzt erst die eigentliche Intrigue ein. Es handelt sich um ein Spiel zwischen Bräutigam und Braut. Auf das Feinste wird das Symbol der Brautenschaft zum Spiel der Intrigue gebraucht. Minnas Spiel mit dem Manne ist ihr Spiel mit seinem Ring. In zwei Absätzen gewollter und ungewollter Verwirrung geschieht die Auflösung. Wie ihm eingeredet wird, sie sei enterbt, sind alle seine Bedenken plötzlich verflogen. Ihn verlangt allein, ihr Schutz zu sein. So ist denn die Liebe doch das Stärkste in ihm und stärker als alle falsche Scham. Im tiefsten war selbst seine Weigerung nur Stolz der Liebe. Innerlich in Ordnung ist, was so verfahren schien. Hierher gehört, daß auch seine äußeren Verhältnisse plötzlich eine Wendung ins Bessere erleben. Der große König persönlich greift in sie ein. Keine Stelle zeigt mehr als diese den Meister. Solche Lösung durch den Deus ex machina erscheint zunächst wohl als unerlaubte Außerlichkeit. Aber in Lessings Welt ist davon keine Rede. Denn einmal entscheidet dies Eingreifen nichts. Es kommt nur sehr gelegen. Dann aber steht der König hinter dieser ganzen Kriegs- und Männerwelt, in der Tellheim wurzelt. Sie ist für ihn und durch ihn geworden. Schlägt er jetzt als der wirklich große Mann die Kleinlichkeiten der Beamten nieder, so stellt er Tellheim sein gesundes sittliches Verhältnis zur Welt wieder her und gibt ihm die Freudigkeit der Mannesseele wieder, die seine Liebe braucht. Es ist, als öffneten sich die tiefen Gründe, auf denen dies Spiel ruht, und erleuchteten es erst in seiner ganzen Wahrheit. Außerlich und innerlich ist die

Welt für Tellheim in Ordnung. Jetzt aber, reizvoll, blendend und plötzlich, springt aus der Ordnung selbst die neue Verwirrung, Strafe für Minna um ihres Spieles willen — mit einem Tellheim ist kein solches Spiel erlaubt. Aber diese Verwirrung löst ein schnelles Wort. In Minnas Spiel, wenn es denn eine Schuld, wie in dem Tellheims, zeigen beide nur, wie sehr sie sich lieben. Alles Weh, das sie sich getan, ist Liebe. Denn alle Leiden kommen den Liebenden aus der Tiefe ihrer Liebe und sind nichts als der ewige Kunstgriff der Natur, den Trieb zur Vereinigung, der in jedem Begriff der Sinn der Liebe ist, unwiderstehlich zu machen. Die Vereinigung ist nun gelungen. Wir fühlen die ganze Freude an der Einheit von zwei prachtvollen Menschen, von Mannesstolz und Frauenliebe, des Preußen und der Sächsin. Die verfeindeten deutschen Stämme gehen in den Frieden ein und verbinden ihre Tüchtigkeit und ihren Geist. Die Freude an unsern deutschen Menschen hat sich zum erstenmal auf der Bühne einen Ausdruck geschaffen. Alle diese Mittel der Erfindung und Durchführung fließen aus dem Innern des bildenden Gedankens. In jedem Augenblick hält Lessing diese ganze kleine Menschenwelt in Bewegung. Zum echten Dramatiker gehört dieser große bildende und bewegende Verstand. Aber in der Feinheit, mit der er in der „Minna von Barnhelm“ waltet, beweist er untrüglich den wahren Dichter. Lessing hat einen dichterischen Gedanken gefunden, in dem das Herz der unmittelbaren Gegenwart sich freudig ausdrückt. Er hat ihn in der Schöpfung lebendiger Menschen gestaltet und durchgeführt in einer Handlung voller Notwendigkeit des inneren Lebens. So ließ er die Vorläufigkeiten des papiernen Schrifttums hinter sich und erschuf ein Lebendiges.

3. Laokoon. Dramaturgie. Emilia Galotti

Der nächste Schritt vorwärts führt in das Reich des freien Gedankens. Mit dem „Laokoon“ läßt Lessing das Zerstreute und Zerstückte der bisher geübten Betrachtungsweise hinter sich.

Er verläßt die Unruhe der vielen einzelnen Ansätze und Bruchstücke und dringt vor zu den Grundfragen der Kunst. Er begnügt sich nicht mit seinem sicheren und auf das Echte gerichteten Geschmaç, sondern er sucht das bestimmende Gesetz der Künste. Er findet es mit dem großen Griff der Einfachheit und bewährt an der entscheidenden Stelle sein kritisches Genie der Unterscheidung. Die Malerei gibt die nebeneinander liegenden Dinge im Raum durch natürliche Zeichen wieder, die Dichtung stellt durch künstliche Zeichen in der Zeit ihre Gebilde heraus. Der Gegenstand der Malerei sind Körper in Ruhe, derjenige der Dichtung Handlungen. Das erlösende Wort ist gefunden. Der ganz auf Handlung gestellte Lessingsche Geist versteht aus dem Grunde der eigenen Lebendigkeit die Leben gebende Kraft in der Dichtung. Er ist ihrem vorwärtsdrängenden Gestalten, ihrem von Natur dramatischen Wesen innerlich verwandt. Die Zeit der malenden Dichtung ist wie die der nur im Gefühl schwelgenden vorüber, so wie die bildende Kunst grundsätzlich vom literarischen Geiste befreit wird. So wenige von den einzelnen Aufstellungen Lessings sich in dem rastlos vertieften Verstehen der Künste behaupten mögen, das Entscheidende im „Laokoon“ bleibt der Geist der Untersuchung, in welchem der Lessingsche Geist sich selber in völliger Reinheit darstellt, in seiner Freude am Finden, in der Sicherheit des Fortgangs durch die Einzelvorstellungen zum Ganzen des alles bedingenden Gedankens, in dem völligen Einswerden mit der Aufgabe, bei dem die sachlichen Notwendigkeiten sich rein und sicher herauschälen, während der Schriftsteller dem scheinbar willkürlichen Zuge der belebenden Einfälle folgt.

Die Gestalt des Laokoon, in Bildhauerkunst und Dichtung Gegenstand berühmter Darstellungen, schafft der Untersuchung den Anfang in einer lebendigen Anschauung. Von selber gleitet die Betrachtung zu dem vorbildlichen Epiker, dem Homer. Antike und moderne Kunstkritik werden bei jedem Schritt erwogen. In lauter lebendigen Einzelzügen baut ein so voll-

ständiges Bild antiken Geisteslebens sich auf, wie die deutsche Literatur noch keins kannte. An den alten Künstlern und Dichtern aber lernen wir das allgemeine Gesetz der Kunst, denn noch waren sie von der sichersten schöpferischen Einsicht in die besonderen gegenständlichen Gesetze ihrer Kunst erfüllt. So gebot den antiken Bildhauern ihre Kunst das Gesetz der Schönheit und darum die Mäßigung im Ausdruck der Leidenschaften. So setzt Homer auch jede Schilderung in Handlung und Bewegung um. Die Sicherheit des bildenden Kunstgefühls stammt bei den Alten aus der unverkünstelten Gesundheit ihres Lebens. Noch spricht bei ihnen die Natur. Sie erleiden keinen entstellenden Zwang falscher Zivilisation. Griechische Gesundheit, Kraft und Klarheit leuchtet dem Leben wie dem dichterischen Schaffen. Darum werden ihre Werke zum Vorbild ewiger Muster. Der Zusammenhang der Lessingschen Gedanken weist auf das kommende Ziel des deutschen Geisteslebens, welches sich anschickt, eine vollendete Darstellung in großer Kunst als den Ausdruck eines gesteigerten Lebens und erhöhten Bewusstseins um die menschlichen Dinge zu suchen. Die Menschen haben oft die Griechen als das Volk der Natur und Wahrheit gesehen, wenn sie aus verwirrter Späthe in die frühe selige Einfachheit zurückschauten. Aber bei Götter etwa bedeutete diese „Natur“ die dumpfe Harmonie des noch vegetierenden Lebens. Bei Lessing besagt sie das strenge gegenständliche Gesetz, Strenge, Größe. Er stellt in der griechischen Naturhaftigkeit ein Ziel der höchsten Kultur heraus.

Lessings entscheidende Tat für die Kunsttheorie liegt darin, daß er aus den in den Kunstmitteln liegenden Bedingungen die Kunstgesetze ableitet — ein Verfahren, das, einmal gewonnen, für die Kunstkritik unverlierbar bleibt. Aber das wesentlich Lessingsche dabei betätigt sich in der Art der Darlegung: alles Allgemeine wird am Einzelnen, der Begriff an den Anschauungen aufgewiesen. Eine Fülle wirklich neuer Gesichte wird gedanklich aufgeschlossen, eine Ansammlung von Stoff

neu gesehen. Hier spricht die vollendete Sachkenntnis. Nichts ist toter Stoff geblieben. Alles erscheint in der Bezogenheit auf die Lebendigkeit des Gedankens, der als Sinn in der Anschauung sich auswirkt. Es ist eine neue Art antiquarischer Kritik und antiquarischer Gelehrsamkeit, weder pedantisch noch flüchtig, gelehrt und geschmackvoll zugleich, ein lebendiges schöpferisches Wissen. Dem Wissen wird sein Sinn zurückgegeben, in dem es nicht ein Kennen von stofflichen Tatsächlichkeiten ist, sondern ein Gestalten der gegenständlichen Welt in ihrer Lebendigkeit. Vielmehr — das Wissen als diese Lebendigkeit der gedanklichen Durchgestaltung entfaltet sich selbst auf den Seiten Lessings vor unsern Augen in seiner Notwendigkeit. Zug um Zug in lauter einzelnen Anschauungen bringen sich die einzelnen Teile des Gedankens herbei, bis er endlich im sechzehnten Kapitel fertig herauspringt. Dies ist mehr als jenes hinleitende Denken, welches die Logik Induktion nennt. Oder man dürfte sagen, es ist die Induktion unter den besonderen Bedingungen der künstlerischen Erkenntnis. Es ist das Ineinander von Anschauen und Denken, welches allein Erkennen bedeutet. Es ist das natürliche Wachsen des Gedankens. Die künstlerischen Anschauungen werden in ihrem Kern und Sinn nur erfaßt kraft ihrer Bestimmtheit im Gesetze. Das Gesetz bedeutet nur die allgemeine Ordnung dessen, was in dem Kunstwerk anschauliches Leben wird. So halten im Lessingschen Erkennen Anschauung und Begriff einander das Gleichgewicht. Er entgeht der Benommenheit im Stoff wie dem leeren Theoretisieren. Sein eigenes Werk ist Handlung des aus der Anschauung zu begrifflicher Klarheit kommenden Gedankens. In dieser Führung des Gedankens, wie sie der Sache einzig angemessen, spricht sich zugleich das ganze Wesen Lessings aus. Sie wird zum reinen Ausdruck seiner Persönlichkeit. Denn diese Persönlichkeit ist in sich selbst Gesetz und erfüllt ihr Gesetz, indem sie das anschaulich ergriffene Leben in die letzte Deutlichkeit des Begriffs bringt. Ihr eignet gleicher-

maßen die stärkste Eindringlichkeit und Kraft des Lebens in den Dingen und das höchste Bedürfnis der gedanklichen Klarheit. Indem Lessing die Untersuchung in jenem Geiste ihrer sachlichen Notwendigkeiten führt, gibt er uns damit zugleich sein köstliches urmännliches Leben und läßt uns mit ihm in seiner Seele die Erkenntnis finden und entdecken. Er gibt der Gedankenarbeit als einem unmittelbaren Ausdruck seiner Persönlichkeit das volle Leben des Kunstwerks. Es ist vielleicht der einzige Fall, in dem eine kunsttheoretische Auseinandersetzung zu lebendiger Dichtung erhöht wurde. Sie lebt darin weiter mit der Einzigkeit des dichterisch Gestalteten. Seine Ergebnisse mögen berichtigt werden. Mit dem Geiste seines Buchs hat er der Kunstkritik ihr Ideal erschaffen. Sie soll, bei tiefster Sicherheit des Einzelwissens um die Tatsachen, aus den Bedingungen der Künste die Gesetzmäßigkeiten erschauen, aus einem unmittelbaren seelischen Verhältnis zur Kunst heraus sprechen und als Ausdruck einer in diesen Dingen lebenden und sich selbst in der Untersuchung mit der Sache zur Klarheit entwickelnden Persönlichkeit Leben sein und Leben geben. So wird die Kritik sich selber zur Kunst erheben.

Die Hamburgische Dramaturgie trat an die Stelle des dritten Teils, in dem der Laokoon mit der Lehre vom Drama enden sollte. Auch hier war das Verfahren für die Betrachtung des neuen Gebiets erst zu schaffen. Auch hier galt es ein Bearbeiten großer Mengen von Tatsachen, auch hier das Ergreifen der Gesetze. Aber der Zwang der fortlaufenden und durch einen leitenden Gedanken gegliederten Erörterung ist wieder aufgegeben. Der Zufall, der diese Lessingsche Tat wenigstens zum Schein als ein Werk der Tagesschriftstellerei hervortreten ließ, entband, wie denn dem Genius der Zufall stets die göttlichen Notwendigkeiten löst, die eigensten Kräfte des Mannes. Es ist nun wieder der Kampf mit dem unmittelbar Gegebenen und wird der Kampf von Mann zu Mann, von Volk zu Volk. Der heiße Atem Lessingschen Ringens

füllt die Seiten. Es ist der Kampf um ein deutsches Nationaltheater, der mit so trauriger Enttäuschung endete. Lessings Blätter selber werden ein Stück Krieg und Tragödie. Die Wirklichkeit versagte, aber der Gedanke bleibt sieghaft und läßt sich nicht dämpfen. Das dichterische Grundgesetz der Handlung findet im Drama seine reinste Ausprägung. Daß Lessing es fand, erklärt sich daraus, daß sein eigenes Leben, durch und durch dramatisch, nichts als Tat und Handlung war. Immer sieht man bei ihm eine lebendige Persönlichkeit im Entscheidungskampfe von Mensch zu Mensch um eine Sache.

Er bringt in die Betrachtung dieser literarischen Dinge den Geist einer nie gekannten Gründlichkeit hinein — wie er bei den Werken alle Bearbeitungen aufweist, den Stoffen nachgeht, die Theorien der Kunsttrichter heranzieht, alles aber immer einzig und allein, um den Weg zu den Grundfragen zu gewinnen. Er erzieht seine Leser zum höchsten Ernste. Leider hat er sich in den Deutschen seiner Tage geirrt. Alles wird im Rahmen des weltgeschichtlichen Gesichtskreises gesehen. Er nimmt das Lustspiel in seiner ganzen Geschichte von Menander (weniger von Aristophanes) her über Plautus und Terenz, die Italiener, Spanier, Franzosen, Engländer bis zu den neuesten Versuchen Voltaires, Johann Elias Schlegels und der anderen Deutschen, ebenso die Tragödie von den Alten über Shakespeare und die Franzosen bis zu Voltaire und der Gegenwart. Es ist abermals eine Kritik, die ihr Ziel im Schaffen hat. Sie bedeutet ein großes vaterländisches Vorhaben. Den Deutschen soll die Ebenbürtigkeit mit den großen Völkern der Vergangenheit und Gegenwart erkämpft werden, indem sie in großer Tragödie auf nationaler Bühne sich den höchsten geistigen Ausdruck ihres Lebens schaffen. Freilich wird gerade darin die Dramaturgie zum erschütternden Zeugnis, wie er in der Sorge für sein Volk bitter werden muß. Die Schauspieler sind zu klein, um die große Absicht zu verstehen. Das Theater gilt ohnehin den Philistern als eine müßige und entbehrliche Sache.

Bei den Lesern steigt und steigt die Erbitterung wegen seiner gelehrten und ernsthaften Berichte. „Über den gutherzigen Einfall, den Deutschen ein Nationaltheater zu verschaffen, da wir Deutschen noch keine Nation sind.“ Es bleibt zuletzt der Eindruck eines völlig einsamen Kampfs um ein großes Ziel. Der tief tragische Charakter des Lessingschen Lebens tritt heraus.

Das höchste Vorbild ergibt abermals die Bühne der Griechen. In dem Sinne, wie die Alten es gehabt, hat keine Nation wieder ein Theater besessen. Nur Shakespeare kann neben ihnen gelten. Hier muß den Deutschen geholfen werden in ihrer Nachahmungssucht und französisierenden Ausländerei. Dazu dient der Vernichtungskrieg gegen Corneille, besonders wegen seiner Verwässerung des Aristoteles, scharfer noch gegen Voltaire, die allmächtige Verkörperung des gallischen Geistes in der Gegenwart, zugleich für Lessing der Geist der Unwahrhaftigkeit selber. Lessing gegen Voltaire bedeutet den Kampf des Wahrheitssinns gegen die selbstgefällige, lügnerische Eitelkeit, den Kampf um große Kunst gegen die willkürlichen Herkömmlichkeiten des Theaters, den Kampf um die wahre Tragödie. Hier spricht der neue Ernst des deutschen Schrifttums.

Im Zusammenhang dieses Kampfes vernichtet er die willkürlichen Regeln und kommt zum Gesetze. Auf jenen Willkürregeln über die Einheit des Orts und der Zeit ruht der aufgeblasene Anspruch der französischen Tragödie. Das Gesetz aber liegt in der Einheit der Handlung. Es ist gleichbedeutend mit dem Grundgesetz der Wahrheit und Einfachheit. In innerlich notwendiger Verknüpfung mit Anfang, Mitte und Ende soll die Fabel sich so entfalten, daß das Schicksal aus den Charakteren notwendig herauswächst. Übereinstimmung und Absicht beherrschen das Ganze. Keine leeren Verwicklungen sollen uns zerstreuen. So wächst das Werk sich in seiner inneren Notwendigkeit aus, im Kleinen ein Abbild der großen göttlichen Welt, die im Großen in all ihren Teilen übereinstimmend den zweckhaften Ordnungsgedanken des Schöpfers darstellt. Leben und

Wahrheit ergeben sich damit als die Grundgesetze großer Kunst. Die Leibnizische Weltansicht wirkt sich in dem Kunstgedanken Lessings aus. Die große Kunst ist eine Leibnizische Seele und Monade, die das All in seiner Übereinstimmung und zweckhaften Wahrheit widerspiegelt. Übereinstimmung und Absicht bedeuten dasselbe, nämlich die innere Notwendigkeit und Einheit des künstlerischen Gedankens, als in der die Teile sich zum Ganzen zusammenschließen und die Allheit der Teile als der Sinn eines Ganzen sich ausspricht und erfüllt.

Lessing glaubt sich in all seinen Gedanken wie mit der griechischen Tragödie und mit Shakespeare, so auch mit dem Aristoteles und seiner Poetik eins. Er gibt dem Aristoteles in der Kunstlehre eine Stellung wie die des Euklid in der Geometrie. Die Lehre des Aristoteles ist für ihn die unwiderrufliche und unwidersprechliche Wahrheit. Die Deutung der berühmten Begriffsbestimmung, die Aristoteles von der Tragödie gegeben hat, bedeutet denn folgerichtig den theoretischen Höhepunkt in Lessings Ringen. Sie bedeutet zugleich die eigentümliche Grenze seines Verstehens. Gerade hier strebt er in die Philosophie der Kunst hinüber. Es ist von der allgemeinen Stellung und Bedeutung der Kunst im Ganzen des Kulturlebens die Rede, nicht von den besonderen Gesetzmäßigkeiten des Dramatischen oder Tragischen oder von den Grenzen und Unterschieden der Künste. Das Geheimnis, das in der Deutung aufgeheilt werden soll, liegt in dem inhaltsschweren Wort des Aristoteles von der Wirkung der Tragödie, die durch Furcht und Mitleid die Reinigung solcher Leidenschaften erreiche. Lessing hält für ausgemacht, daß alle Kunst bessern solle. So bessere die Tragödie, indem sie unsere Leidenschaften, die Leidenschaften der Furcht und des Mitleids, in tugendhafte Fertigkeiten verwandele, daß wir weder zu viel noch zu wenig fürchten oder Mitleid fühlen, sondern uns im rechten Maße dieser Erregungen halten. Der große Kämpfer unterwirft also die Dichtung schließlich doch der moralisierenden Absicht. Lessing vermag demnach die Kunst aus der Befangenheit in verworrenen Vorurteilen

zu erlösen und sie auf die Freiheit der eigenen Gesetzmäßigkeit zu stellen. Aber er vermag noch nicht, ihr im Gesamtleben der Kultur ihren Ort zu bestimmen.

Wieder geschieht es in einem Drama und nach dem schweren Ernst dieser Jahre in der Tragödie, in „Emilia Galotti“, daß Lessing den letzten Ertrag seiner Einsicht in lebendiger Gestalt herausstellt. So liegt es im Wesen seines Verstandes, der eigentlich eine gestaltende Kraft ist, daß er im Gestalteten erst sein letztes Wort findet. Freilich läßt nun diese Gestalt es besonders fühlen, wie sehr sie in der Kritik ihren letzten Ursprung hat. Aristoteles, die Alten, Shakespeare sind Lessing in jeder Zeile gegenwärtig. Er schreibt sein Werk wie ein Gestalt gewordenes Gesetzbuch der Tragödie. Mit kluger Zurückhaltung folgt er dem Wege seiner neuen Freiheit. Den Gedanken der alten Römertragödie von der Virginia übersezt er in bürgerliches Trauerspiel und verpflanzt ihn also in die Gegenwart, rückt ihn aber dann doch in die Ferne, nach Italien, als fürchte er trotz allem die zu nahe Gegenwärtigkeit. Nicht einmal von dem selbsterkämpften Rechte macht er gegen die Franzosen vollen Gebrauch. Für die drei letzten Akte wahrt er sogar die Einheit des Ortes, für das ganze Werk die Einheit der Zeit. Die Einheit der Handlung aber wird nun wirklich zum beherrschenden Gesetze. In strenger Notwendigkeit und Geschlossenheit des Geschehens wächst die Gestaltung aus den Charakteren als ein Schicksal hervor. So braucht Lessing die ersten zwei Akte für die Auseinandersetzung der Lage. Sie setzen die beiden Welten gegeneinander ab, deren Ineinanderwirken das Verhängnis bildet. Der Prinz beherrscht den ersten Akt: von alter Liebe sich lösend, von neuer ergriffen, im regellosen Spiel der Triebe, denen blindlings zu folgen für ihn heißt Fürst sein. Dies durch und durch selbstische Dasein entbehrt nicht der Verfeinerung durch die Künste, aber auch dies ist nur ein Spiel. Sein Spiel mit der Kunst bleibt eigentlich nur sinnlicher Trieb in Verkleidung. Als ein Meister bildet Lessing die alte Intriganten-

figur des bürgerlichen Dramas in Marinelli in eine lebendige Gestalt um, die, weit entfernt nur als Maschine zu dienen, vielmehr den dichterischen Gedanken ins Licht setzt: Diener wie er, die statt des selbständigen Gewissens nur die Laune des Herrn bewegt, müssen entstehen, wo statt Recht und Gesetz die fürstliche Willkür das Leben bestimmt. Es gibt den folgerechten letzten Strich in die Zeichnung, wenn dieser Diener schließlich durch Banditen sein Ziel erreicht. Wem kein Gesetz gebietet, der ist, und ob er König wäre, Bandit unter Banditen.

Der zweite Akt führt zur Emilia als seiner beherrschenden Gestalt empor. Die rechte Bürgerwelt dieser gräflichen Familie hat ihr Daseinsgesetz in reiner Rechtschaffenheit. So viele Menschen, so viele Grundgestalten bürgerlichen Wesens: die Mutter, der Vater, der Bräutigam, die Tochter. Es ist der Hochzeitstag der Tochter, der rechte Glückstag bürgerlicher Schlichtheit. Die Mutter schielt ein wenig nach dem flimmernden Glanz der Welt. Der Vater in rauher Tugend kennt nur das unbedingte Gebot des Rechts. Um den Bräutigam, der schwermütig am Hochzeitmorgen vor uns erscheint, liegt etwas von der Stimmung des im Glück bereits vom frühen Tode gezeichneten Helden. In süßester Menschlichkeit löst sich Emilia von ihnen allen — arglos, vom Verhängnis berührt, fromm, kindlich vertrauend, in schlichter großer Liebe fast schon gehorsame Gattin mehr als Geliebte — ein Mensch zu reiner weiblicher Tiefe und Größe berufen — ein wahres tragisches Opfer unter dem Beben des herannahenden Geschicks. Zwischen den Welten des ersten und des zweiten Aktes ist die Kluft wie zwischen Gier und Güte, zwischen dem gesetzlosen Trieb und dem ewigen Rechte. Die Tragödie, die hier notwendig erwächst, besitzt menschheitliche Bedeutung.

Lessing läßt sie in den drei folgenden Akten sich erfüllen, indem er in jedem einen der drei notwendigen Schritte zum Verhängnis vollzieht und jedem eine eigene neue Erfindung bereitstellt. Wir beginnen im dritten Akt mit der weiblichen

Hilflosigkeit erregter Angstgefühle, da Mutter und Tochter im Lustschlosse des Prinzen allein und in seiner Gewalt sind. Dieser Akt bringt die einzige Szene zwischen dem Prinzen und Emilia: jedes seiner Worte, von scheinbarer Achtung triefend, ist ein ausgestreckter Fangarm der Verführung. Der vierte Akt klärt den Vater auf und bereitet ihn zum Amt des Rächers. Die Wucht des schweren männlichen Ernstes und der Entschlossenheit folgt dem ratlosen Schrei des weiblichen Herzens. Die neue Gestalt der Orsina, großer dichterischer Erleuchtung entsprungen, erhellt in blitzhafter Schrecklichkeit bis in die dunkelsten Gründe die Tiefen des prinzlichen Verbrechens. Wie ihres wird das künftige Schicksal der Emilia sein. Wie in ihr soll abermals großes volles Menschentum der launenhaften falschen Lust geopfert werden. Die wahnsinnige Melancholie der mißhandelten Liebe ist noch durchzuckt von den traurigen Resten alter Seelengröße und Herrschgewohnheit. Aber sie ist das Laster und die Gebrochene, die noch hassen, aber nicht mehr handeln kann. Sie gibt den Dolch an den Reinen, den das Schicksal so seltsam zum Genossen der Buhlerin macht, daß er handle und räche. Die Lösung im fünften Akte geschieht in der letzten Erfindung des blutigen Hohns über diese Großen der Erde. Sie, die Verbrecher, pflanzen sich als die Richter auf über das eigene Verbrechen, um die Tochter vom Vater zu trennen und des einzigen Schutzes zu berauben. Diese Welt der äußeren Geseßlichkeit erscheint zur vollkommenen Frage entstellt. Da opfert der Vater die Tochter in der schrecklichen Wahl zwischen dem Morde am Prinzen oder an der Emilia, zwischen dem Verbrechen und der letzten erzwungenen Nothwehr des wahren Rechtes. Nun wird Odoardo vor den Prinzen als seinen irdischen Richter treten, um ihn vor Gott als dem ewigen Richter zu verklagen. Alle Schliche und Neze dieser äußerlichen Geseßeswelt zerreißt die Wahrheit. Die Wahrheit ist das Gericht. Emilia Galotti ist die Tragödie, in der der Schrei der empörten Menschheit, wenn auch noch so verhalten, bebt und

die Hand der Gequälten den Gebietern dieser Erde die Maske vom Antlitz reißt. Die bürgerliche Tragödie geht in die soziale über. Die Wahrheit, die am Ende in Glutem herausbricht, bedeutet das Ende alles falschen Scheins. Lessing hat auch in der Tragödie den entscheidenden Schritt getan. Er hat sie unter das Gesetz der Wahrheit gestellt. Die volle tragische Wahrheit des Lebens hat in ihr die Offenbarung gefunden. Es geschieht im Einklang mit dem großen Grundgesetze seines eigenen Lebens: der große Wahrheitbringer zu sein.

In allem waltet der unsäglich feine Verstand, der die Handlung auf ihre notwendigen Grundbedingungen zurückbringt, jeden Augenblick auf das klarste nach seiner Notwendigkeit und Beziehung zum Ganzen sieht, jeden auf das sicherste hineingreifen läßt in die Notwendigkeit des Gesamtgeschehens, überall der darstellenden Kraft mächtig, um den fortschreitenden Gedanken in Gestalt, Bild und Handlung zu bannen. Dies alles aber leistet er wie in einer äußersten und fast krampfhaften Zusammenfassung, die kein bequemes Verweilen oder Ausschweifen duldet, sondern alles aufs knappste und stets nur das Notwendige sagt. In dieser Tragödie waltet die epigrammatische Kürze. Sie dringt auch in die Reden aller Menschen hinein, so sehr, daß, selbst wo der Ausbruch des Gefühls erwartet wird, vielmehr die scharf zugespitzte Rede des überlegenen Verstandes steht. Nur daß diese Rede nun doch aus dem sichersten Gefühl für den Augenblick stammt und gelegentlich mächtiger als der Schrei der Leidenschaft erschüttert. „Madame, das ist wider die Abrede. Sie versprachen, mich um den Verstand zu bringen, und sie brechen mir das Herz.“ Es war Lessings eigene Art, die Tiefen des Schmerzes und der Verzweiflung im Epigramm und zuweilen im Witz auszusprechen. Doch verrät er in dieser Eigenheit seiner „Emilia“ die letzte kluge Entsagung und das Bewußtsein seiner Schranke. Seine Dichtung entspringt doch zuletzt dem feinen Kunstverstande. Ja, sie bezeichnet genau den Punkt, an dem das Kunstverstehen

in Schöpfung übergeht. Diese Dichtung gewinnt das Bewußtsein der Gestaltgesetze für die Tragödie zurück. Nun mögen die großen Schöpferkräfte kommen und in der neuen Freiheit, die das Gesetz geschaffen, die unmittelbaren Tiefen der Seele sich ausströmen lassen.

4. Theologische Schriften. Nathan der Weise

Es war ein richtiger Schicksalswechsel, eine Peripetie im strengen Sinne des Aristoteles, das Umschlagen einer erstrebten Wirkung in das Gegenteil, was Lessing in Wolfenbüttel erlebte. Er gedachte sich in rein gelehrter Arbeit und dem spät erreichten Glück des eigenen Hauses zu vergraben. Aber der häusliche Friede war ihm nicht beschieden. Vor Neujahr 1778 starb der Weihnachten geborene Sohn. „Und ich verlor ihn so ungern, diesen Sohn! — denn er hatte so viel Verstand! — War es nicht Verstand, daß man ihn mit eisernen Zangen auf die Welt zerren mußte? Daß er so bald Unrat merkte? War es nicht Verstand, daß er die erste Gelegenheit ergriff, sich wieder davon zu machen?“ Die Mutter folgte dem Knaben alsbald. „Meine Frau ist tot, und diese Erfahrung habe ich nun auch gemacht. Ich freue mich, daß mir viel dergleichen Erfahrungen nicht mehr übrig sein können zu machen, und bin ganz leicht.“ Statt der gelehrten Arbeit aber wurde er in den gewaltigsten Kampf seines Lebens hereingerissen, den Kampf mit den bittersten Gegnern, den Theologen, und um die größte Sache, Religion und Christentum. Das Leben in seiner innersten und letzten Frage forderte seine Kräfte. Aber was ihn zu zermalmen drohte und endlich vor der Zeit körperlich aufrieb, gedieh ihm zum höchsten Erweise seiner Mannheit und zur größten Tat seiner Selbstbehauptung. Dem Leben des Geistes schuf er an der Stelle der größten Gefahr eine neue Freiheit. Auch hier wieder sagte er sein letztes Wort im Drama. Als man ihm mit Gewalt den Mund verbot, trug er seine Dichtung vorwärts in die Gefilde erhabener Geistigkeit.

Er bringt den Fortschritt auch diesmal durch die kleine sokratisch-lessingsche Gabe, die kritische Frage, in der die Schwierigkeit liegt, zu stellen und zu lösen. In dem Ansturm der religiösen Zweifelsucht hat sich das achtzehnte Jahrhundert in zwei einander entgegengesetzte Parteien geschieden. Die einen weisen auf die Widersprüche in den Berichten der Bibel und halten mit ihnen die Wahrheitsgeltung des Christentums für widerlegt. Die anderen behaupten die Bibel als die unmittelbare Offenbarung Gottes und wollen mit solchem Anspruch jede Vernunftuntersuchung der biblischen Berichte niederschlagen. Lessing, fern allen bloßen Grübeleien über Gott, sein Wesen, seine Eigenschaft, erkennt auch diesmal mit untrüglichem Blick die Frage der Kritik. Sie liegt in dem Verhältnisse zwischen Bibel und Religion, zwischen den Urkunden und dem Christentum, zwischen Vernunft und Offenbarung. Wollen die Vernünftler mit ihren Vernunftangriffen gegen die Urkunden das Christentum selbst erledigen, wollen die Frömmeler mit den Urkunden der Bibel die Vernunft binden, so muß in jener Frage nach dem Verhältnis von Urkunden und Religion die Klarheit gewonnen werden. Es wird schwerlich in der Weltliteratur eine zweite Stelle geben, an der wie im vierten Wolfenbütteler Beitrag Lessings in einfacher Aufeinanderfolge sich die Sätze drängen, von denen jeder, einmal ausgesprochen und erfaßt, eine Selbstverständlichkeit und jeder eine weltgeschichtliche That ist. „Der Buchstabe ist nicht der Geist und die Bibel ist nicht die Religion. Folglich sind Einwürfe gegen den Buchstaben und gegen die Bibel nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und die Religion. Die Bibel enthält offenbar mehr, als zur Religion gehört, und es ist bloße Hypothese, daß die Bibel in diesem Mehreren gleich unfehlbar sei. Auch war die Religion, ehe die Bibel war. Das Christentum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten. Es verlief eine geraume Zeit, ehe der erste von ihnen schrieb, und eine sehr beträchtliche, ehe der ganze Kanon zustande kam. Es mag also

von diesen Schriften noch so viel abhängen, so kann doch unmöglich die ganze Wahrheit der christlichen Religion auf ihnen beruhen.“ Ja, wenn die Schriften alle verloren gingen, könnte die Religion doch bestehen. „Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten. Sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist. Aus ihrer inneren Wahrheit müssen die schriftlichen Überlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Überlieferungen können der Religion keine Wahrheit geben, wenn sie keine hat.“ — So befreit Lessing die Religion von der blinden Gebundenheit an die bedingungslose Annahme der heiligen Schriften. Es ist eine doppelte Befreiungstat. Er liefert die Bibel der uneingeschränkten wissenschaftlichen Untersuchung aus und gibt der Wissenschaft das Recht ihrer unbedingten Freiheit. Aber er macht auch das religiöse Leben aus jeder Abhängigkeit von wissenschaftlichen Ergebnissen frei und stellt es auch seinerseits auf den Grund seiner eigenen Freiheit. Er gibt den Vernünftlern Unrecht — ihre Einwürfe berühren das religiöse Leben nicht —, aber ebenso sehr auch den Frömmern — die Religion lebt aus ihrem eigenen Grunde in voller Unabhängigkeit von der Wissenschaft. Wissenschaft und Religion erhalten beide ihre volle Selbständigkeit. So ist es wieder die klare Vorstellung, welche Grenzen zieht und dadurch das Leben des Geistes und der Seele, des Verstandes und des Glaubens befreit. Lessing bringt die klare Einsicht und damit die lautere Sicherheit der Gesinnung, die dem Vernunftdünkel so fern bleibt wie der irreligiös theologischen Verblendung.

Die Sätze des großen Kritikers weisen eigentlich nur Tatsachen auf und machen sie fruchtbar durch die Schlüsse, die in ihnen liegen. Lessing sichert nach allen Seiten die Stellung, die er gewonnen. Er schließt den Beweis, der aus überlieferten Tatsachen allgemeine Sätze ableiten will, grundsätzlich aus. „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Grund notwendiger Vernunftwahrheiten nie werden.“ Eine Tatsache, und wäre sie noch so wunderbar und noch so gut bezeugt, beweist nie

eine allgemeine Wahrheit und Lehre, mit der sie in der Erzählung verknüpft ist. Er macht die Beseeligung des Frommen völlig unabhängig von der mühsamen Erforschung der biblischen Schriften. Die Seligkeit kann nicht auf mühsame Erforschung der Schriften, sondern nur auf die herzliche Aneignung der Einen Wahrheit gesetzt sein. Dies sichert die schlichte und einfältige Frömmigkeit in ihrem eigenen Rechte und schränkt den Dünkel der Wissenden ein. In dem gleichen Zusammenhang steht der große Satz, der das Verhältnis der beiden Begriffe, der Überlieferung und der erlebten Wahrheit, im Innersten erleuchtet. Was gehen den Christen des gelehrten Theologen Hypothesen, Erklärungen und Beweise an? „Ihm ist es doch einmal da, das Christentum, welches er so wahr, im welchem er sich so selig fühlt. Wenn der Gelähmte (Paralyticus) die wohlthätigen Schläge des elektrischen Funkens erfährt, was kümmert es ihn, ob Rollet oder Franklin oder ob keiner von beiden Recht hat?“ So gilt das Religiöse als eine Lebenskraft, die erfahren wird, als eine unmittelbare, in sich selber sichere und gewisse Lebendigkeit. Das religiöse Leben wächst im Gefühl unbekümmert um Meinungen und Gelehrsamkeit. Die Lessingsche Tat liegt in der Befreiung des Erlebnisses von der Theorie. Der Genius, der er ist, in sich lebendig und das eigene Gesetz lebend, sichert er die freie Genialität des religiösen Lebens.

Er hat die großen Aufgaben, die auf seinem Wege lagen, alle noch angegriffen. Die „neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet“ sollte Ernst machen mit der rein gelehrten und wissenschaftlichen Untersuchung der biblischen Urkunden. „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ erklärte sich grundsätzlich über das Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung. Die geschichtlichen Religionen werden jede an ihrer Stelle als eine notwendige Entwicklungsstufe angesehen, um den Geist allmählich zu seiner vollen Freiheit zu bringen. So fehlt denn endlich noch die

Ausdeutung des letzten Ziels. Die Freimaurergespräche, vielleicht das vollendetste Werk philosophischer Dialogkunst, suchen diese Klarheit. Wir finden die Menschen unter den verschiedenen und sich wandelnden klimatischen Bedingungen gespalten in vielfachen Trennungen. Wir finden sie als solche und solche Menschen, nicht als bloße Menschen. Aber im Menschengestalt wirkt der Trieb, diese Trennungen zu überwinden im Ziel einer wahren Einheit der Menschheit, im Ziel der Freiheit in einer Gesellschaft, die ohne Zwangsmittel durch sich selbst und den eigenen guten Willen besteht. Man fühlt die heiße Seele Lessings, wie sie um die Vollendung des Menschlichen nicht nur in der Klarheit des Gedankens, sondern im Leben der Menschen ringt.

Die feuchten Nebel des Rationalismus zerreißen. Das trübselige Grübeln über Gott und seine Eigenschaften hat zunächst mit Religion noch nichts zu tun. Aus Logik läßt sich keine Religion machen. Der Verstandeshochmut wird abgewiesen. Der Glaubensdünkel fällt. Aber die unmittelbare Eigenkraft des Religiösen erscheint erhöht. Die erste klare Mannespersönlichkeit bringt die Klarheit des Verstehens in dies dunkle Gebiet der Bildung. Wie sie selbst eine Wesenheit ist, hat sie den Blick für das Wesenhafte. Mit der Persönlichkeit, die ihr Gesetz erfüllt, eröffnen sich die neuen Wege der Geschichte. Sich selber hat er sein Lebenselement erkämpft. Er liebt die Einwürfe. Er lebt und webt im Kampfe. Denn sein Wahrheitsinn tut sich erst nach Erledigung aller Einwürfe genug, und er ist seiner wesentlichen Sache so gewiß. Wie die ersten Gedanken in der streitenden Auseinandersetzung mit Reimarus entstehen, so wird jeder Satz im Kampf gegen die Gegner gesichert. Diese Schriften sind die größten Streitschriften des deutschen Schrifttums. Wo ein bedeutender Mensch hintritt, wird Licht. So erhellt sich noch einmal dieser sonst vergessene Abschnitt unserer Geistesgeschichte. Durch Lessing leben sie alle wieder auf, Laien, Professoren, Pastoren, allen voran der Hauptpastor Göze, die das

Unglück hatten, ihm in den Weg zu treten. Wie bei ihm die Klärung des Gedankens zugleich die Reinigung der Gesinnung bedeutet, so hält er sie in Gedanken und Gesinnung fest. Nirgends wird wie hier der Kampf um den Gedanken zugleich zu jenem echt Lessingschen Ringen von Mensch zu Mensch. Ein Drama entwickelt sich, Trauerspiel, Lustspiel und Satyrspiel zugleich. Nirgends entfaltet sich gleich überwältigend das Können des Schriftstellers. Er sprüht in Erfindungen. Alles endlich adelt sich in der schlichten Gottesnähe des einzigen Mannes. Denn kein würdigeres Verhältnis wahrhafter Demut zum Göttlichen ist zu denken. Wie sticht es gegen den steifen Dünkel Klopstocks ab, der sich selber gleichsam beständig beglückwünscht, weil ihn der Messias mit dem großen Werk seiner persönlichen Sendung betraut hat. Lessing erkennt den Sinn des Menschenlebens im unablässigen Streben nach Wahrheit. Aber wenn unser das Streben, so ist die Wahrheit Gottes, und wir sind in all unserem Streben in Gottes Hand. Das beständige Irren ist der Weg des Strebenden, dem dennoch eine innere Gewißheit immer aufs neue die Richtung aufs Ewige gibt. Es ist der Faustgedanke, der deutsche Lebensgedanke, der hier durchdringt. Die Gesinnung der weisen Selbstbeschränkung, die Lessings Wesen ist, schafft sich den höchsten Ausdruck in seiner Frömmigkeit. „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen, immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater, gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein.“ Nur daß der Stumpfsinn des Bestehenden sich ihm gerade in diesem seinem höchsten Kampfe in den Weg stellte. Man hat ihm die Fortsetzung dieser Schriften verboten. Schon muß er sich in den letzten mit Andeutungen und geheimnisvoller Verkleidung begnügen. Zum letztenmal ergreift uns der Eindruck seiner erschütternden Einsamkeit. Einen Aufschrei bedeuten die Wid-

mungsworte der Freimaurergespräche an seinen Herzog. „Auch ich war an der Quelle der Wahrheit und schöpfte. Wie tief ich geschöpft habe, kann nur der beurteilen, von dem ich die Erlaubnis erwarte, noch tiefer zu schöpfen. — Das Volk lechzet schon lange und vergehet vor Durst.“ Es galt die Sache des deutschen Volkes, und er wußte es.

Er antwortete der rohen Gewalt, die ihm den Mund schloß, indem er sein Wort und seine Botschaft in der edelsten Form der Dichtung vollendete. Zum letzten Male gewann seine Einsicht und Wahrheit im Drama den Ausdruck der Erfüllung. Nur in „Nathan dem Weisen“ tat er selbst den Schritt, zu dem er so manchen anderen geführt, und gab sein Gedicht auch in der Form der dichterischen Verssprache. Früher hatte er die Papierliteratur zu Natur, Wahrheit und Wirklichkeit hinübergeführt. Er zuerst ließ seine Menschen wieder die Sprache wirklichen Lebens sprechen. Jetzt löste er eine reine Welt der Phantasie und des Geistes von der Wirklichkeit ab. Eine Welt, in der das Ideal sich spiegelt, bedarf auch der erhöhten Sprache. Die deutsche Dichtung lernt nun erst, den höchsten Angelegenheiten der Menschheit zur Darstellung zu dienen. Unter dem Einfluß des Nathan wurde Goethes Iphigenie in die gleiche Form des Blankverses umgegossen. Gleichzeitig mit der Iphigenie erschien Schillers Don Carlos und redete in demselben Klang und Fluß der Sprache. Die seelische Innerlichkeit reicher lyrischer Fülle und der prachtvolle Schwung der hinreißenden jugendlichen Leidenschaft erfüllen den Vers mit wahren dichterischem Leben. Im „Nathan“ spricht zumeist die klare Feinheit des heiteren männlichen Verstandes. Aber die Werke stehen wirklich alle drei in der gleichen Linie und geben das gleiche große Anliegen weiter von Hand zu Hand.

„Nathan der Weise“ mag mit Recht ein dramatisches Lehrgedicht heißen. Denn gewiß ist es die Geschichte von den drei Ringen, für welche das Werk zunächst da ist. Hier waltet etwas wie die letzte Erinnerung daran, wie lange die deutsche

Dichtung des achtzehnten Jahrhunderts den geistigen Gehalt allein in der Lehre fand. Aber der Gedanke ist bei Lessing freilich ganz in die dramatische Entwicklung hinübergenommen. Die Beschämung des Sultans bringt seine edle Natur zum Durchbruch und führt zur freundschaftlichen Verbindung mit Nathan. Aus dem bloßen Gedanken entwickelt sich das hohe Symbol.

Der Gedanke des großen dramatischen Lehrgedichts spricht sich in voller Deutlichkeit dahin aus, daß die Religion nicht in Dogmen und Zeremonien besteht, vielmehr durch die Zuversicht, die sie ist, uns zu Taten der Liebe befähigt, die vor Gott und Menschen angenehm machen. Es ist der Kerngedanke der theologischen Schriften, der hier erst in seiner ganzen Einfachheit heraustritt. Er befreit die Religion von den Gebundenheiten der Begriffe und der bloßen überlieferten Formen. Er belebt diese ganze dichterische Welt. Religion ist nicht eine Lehrmeinung, sondern eine Gesinnung. Diese Gesinnung ist in Nathan vollendet, in all den andern edeln Menschen angelegt. Sie zur herrschenden Kraft in ihren Seelen zu machen wird der bewegende Gedanke des Dramas. Nicht den Gedanken sieht der Hörer, sondern das Wachsen des Gedankens in den Seelen oder ein Auswachsen der Seelen zu diesem Gedanken. Wenn also als Lehrdichtung der Nathan manche Überlieferung des Jahrhunderts fortsetzt, hier gewinnt Lessing den lang vermißten Fortschritt über die Vorgänger hinaus. Der Gedanke stellt sich bei ihm in lebendigen Menschen und ihrer Entwicklung dar.

Jedem Gefühl eines Privilegiertenwesens wird in jener reinen Liebesgesinnung Recht und Möglichkeit genommen. Das Privilegiertengefühl ist es, das die Trennungen zwischen den Seelen setzt. In allen menschlichen Beziehungen unanständig bleibt es doch am unerträglichsten in der Religion. Sie wird in ihrem Wesen vernichtet durch den Wahn, als sei man schon darum etwas Besseres, weil man zufällig als Christ, als Jude oder als Muselman geboren worden. In diesem

Gefühl der Bevorrechtung liegt der Keim aller Herzensenge, Unduldsamkeit und Verfolgung. Nicht der Zufall der Geburt und der angeerbten Lehre entscheidet. Die Tat der Liebe entscheidet allein. „Es eifere jeder seiner unbestochenen, von Vorurteilen freien Liebe nach.“ Man hat wohl gesagt, daß in Lessings Gedicht gerade die Christen am schlechtesten wegkommen. Der Einwand stellt diejenigen bloß, die ihn machen. An Christen richtet der Dichter seine Mahnung. Also gerade ihnen muß er zeigen, welche Schwächen aus dem Privilegiertengefühl fließen, und wie wahrhaft religiöses Leben auch bei den Andersgläubigen sein kann. Ein solcher Einwand des Ärgers beweist, daß man gerade in dem Gefühl der Bevorrechtung noch befangen ist, gegen das die Dichtung sich richtet.

Unmerklich erfahren alle diese Menschen, von Nathan ausgehend, eine Erziehung. Nathan der Weise ist eine Erziehungsdichtung. Nathan allein ruht von Anfang sicher in sich selbst, so gut wie weise. Der Sultan geht durch eine leise vorübergehende Irrung hindurch, und der reine vorurteilslose Mensch steht wolkenlos vor uns. Der Tempelherr ist auf die gleiche lichte Vorurteilslosigkeit angelegt. Aber damit ist es nicht getan. In seiner jähen Hitze opfert er fast den Freund. Hier bedarf es einer starken Erschütterung. Er wird überführt und beschämt. Es ist eine wahrhafte Aufklärung, die sie alle an sich erfahren. Da sie vollendet, vereint diese Menschen alle die Gemeinschaft rein geistiger Liebe in Einer Familie. Es verrät sicherlich eine Herzensmeinung Lessings, daß diese Familie des Geistes etwas weit Herrlicheres und Reineres sei als jene, die im leiblichen Triebe ihren Ursprung haben. Hier hat Nathan die Tochter allein durch Seele und Güte erworben. Er hat sie nicht im Fleische, sondern im Geiste gezeugt. In diese Familie gehen alle Religionen ein, Recha als die Gläubige der Vernunftreligion, Nathan als Jude, Saladin als Muselman, der Tempelherr als Christ. Sie alle eint die reine Menschlichkeit. In der Verirrung des Tempelherren tritt die

Gegengestalt hervor, der Patriarch, der religiöse Fanatiker des Privilegiertengefühls. Die anderen schlingen sich um den Kern des großen Erlebnisses, Daja die einfältige Frömmigkeit, die mit ihrem Besserwissen alles verwirrt, der Klosterbruder die fromme Einfalt, die in der Schlichtheit des Herzens es besser weiß als aller Dünkel der Bildung. Der Bettler, Derwisch und Schatzmeister Al Hafi gibt die leise angedeutete Stimmung des Morgenlandes in seiner Sorglosigkeit um die Dinge dieser Welt und seiner Liebe zur freien Betrachtung.

Durch das ganze Werk geht das leise, feine und sichere Belehren. Alle diese Menschen werden belehrt im Sinne der deutlichen Vorstellung, mit der alle Irrungen der Schwärmerei und der Leidenschaft schwinden, die die Kraft der Freiheit und reinen Menschlichkeit ist. Mit diesem Gedanken erweist sich Lessing noch einmal ganz als angehörig dem Leibnizischen Gedankenkreise. Leibniz wie Lessing ist Aufklärung das Wesen der Welt. Aus der Verworrenheit strebt sie zur Deutlichkeit der Vorstellung. Auf den unklaren Vorstellungen beruht unsere Knechtschaft, auf den klaren Vorstellungen beruht unsere Freiheit. Die Freiheit ist auch die Liebe. Die Freiheit der klaren Vorstellung ist es, die Lessing sein ganzes Leben hindurch gesucht, und die er der deutschen Welt geschenkt hat. Er spricht in der Dichtung seiner Vollendung den innersten Gedanken seines Lebens aus. Darin liegt zugleich, daß bei ihm nicht in Gefühlen und Leidenschaften die Tiefen der Menschheit aufgerührt werden. Alles bewegt sich im Gebiet des heiteren Verstandes. Aus Irrungen in das Richtige kommen — das ist eigentlich ein Komödiengedanke. Schiller bemerkte zuerst, daß Nathan der Weise seinem Entwurf nach eine hohe Komödie sei. Man übersieht von hier eine große Zeitenwende in der Seelengeschichte der deutschen Menschen. Das Wesen der Freiheit in der klaren Vorstellung sehen entspricht der Auffassung einer Zeit, in der der Mensch aus einem Buis verworrener Überlieferungen sich erst herauszuschälen hat, um sich selbst zu finden.

Dann erst gewinnt er den Blick für die ursprünglicheren Mächte, für die Tiefen des Gefühls und der Leidenschaft, für die lebensschaffende Liebe, für den weltgestaltenden Willen. Über Goethes Iphigenie klingt das Wort: „Alle irdischen Gebrechen heilet reine Menschlichkeit.“ Sie ist es, die aus reinem Herzen die Annachtungen der Leidenschaft löst. Unter den versteinerten Seelen der spanischen Priesterherrschaft und Weltmonarchie entfaltet Schillers Don Carlos die Tragödie des Jugendwillens zur Freiheit und Menschenzukunft. Aber als Lieder des Gedankens vom reinen Menschentum rücken freilich diese Werke mit dem Nathan in den gleichen Ring zusammen.

So schloß Lessing mit einem Drama sein dramatisch geführtes Leben. Er erwies die Lebendigkeit seines Gedankens, den man ihm erwürgen wollte, indem er aus ihm lebendige Menschen schuf und sie zu wahrhaftiger Menschlichkeit entwickelte. Wir sehen ihn, wie er seine Kräfte unablässig gesteigert hat, an seinem Ende auf der lichten Höhe des Propheten, heiter in seiner Klarheit und Vorurteilslosigkeit, ein Überwinder gegen alle Hemmungen, nie größer als in dieser Selbstbehauptung gegen die Kleinen. Wir erblicken in diesem Leben, das eine Tragödie war, den Sieg des freien Geistes über die Stumpfheit der Welt. Der Gedanke, der das Lessingsche Leben trägt und durchdringt, ist größer als alle seine Werke. Es ist der Gedanke des unaufhörlichen Strebens aus dem Verworrenen ins Klare, aus der Abhängigkeit in die Freiheit. Er hat diesen Gedanken dem Leben des Geistes in Deutschland hinterlassen. Es bleibt im Namen Lessings diesem Gedanken geweiht. Es sucht für das Ganze der Weltvorstellung die Klarheit, die die Freiheit ist.