

# **Digitales Brandenburg**

**hosted by Universitätsbibliothek Potsdam**

## **Geschichte der Philosophie von Thales bis auf unsere Zeit**

**Michelis, Friedrich**

**Braunsberg, 1865**

Zweite Periode. Die hellenistische Philosophie in ihrer Verbindung mit dem Christenthume von der Geburt J. Christi bis zur abendländischen Kirchenspaltung.

**urn:nbn:de:kobv:517-vlib-8227**

Eins setzte, das System in einer mystisch sein sollenden Zahlensymbolik ausbaute und dieses leere Schema mit den Gestalten der Mythologie belebte. Auf Grund dieses Neuplatonismus erhob sich die neue Sophistik zum offenen Kampfe gegen das Christenthum. Nach dem Siege des Christenthums wurde der Neuplatonismus auf die Schule von Athen zusammengedrängt, wo er als letzter Vertreter des klassischen Heidenthums bis zum Edikte Justinians 529 sich erhielt. Die Neuplatoniker der atheniensischen Schule sind hauptsächlich nur als Interpreten der älteren Philosophen bedeutend. (Plutarchus, Syrianus, Ammonius, Damascius, Simplizius u. s. w.) Nur Proklus (411 — 485) versuchte noch einmal eine Neugestaltung des Systemes.

---

## Zweite Periode.

Die hellenische Philosophie in ihrer Verbindung mit dem Christenthume von der Geburt J. Christi bis zur abendländischen Kirchenspaltung.

### Erster Abschnitt.

Von Christi Geburt bis zum vollständigen Untergange des klassischen Heidenthums im sechsten Jahrhundert.

Das Christenthum ist nicht als Philosophie in die Welt getreten, sondern als Thatsache, als die gnadenreiche Thatsache der Menschwerdung des Sohnes Gottes zur Erlösung der Menschen und Restitution der Creatur im Ganzen. „Das Wort ist Fleisch geworden“ — „um zu erneuern alles in ihm, was im Himmel und was auf der Erde ist.“ Aber in dieser Thatsache sind die Wahrheiten enthalten, welche die Lösung der von der Philosophie gestellten Fragen geben. Die Philosophie hatte als das Absolute das Sein gesucht, welches das Eine und Viele, das Sein und die Bewegung

in sich hat; das Christenthum bringt die Lehre von dem dreieinigen Gott, welche in der realen Unterscheidung der Wesenheit und der Personen das absolute Sein als das Leben, als das absolute Bewusstsein aufstellt. Die Philosophie hatte darnach gerungen, die Unterscheidung des realen Unendlichen und des realen Endlichen zu gewinnen; das Christenthum bringt die Lehre von der Schöpfung, als des freien That des persönlichen Gottes. Die Philosophie hatte sich bis zum Gedanken einer nothwendigen Rektifikation und Umkehr des Denkens, d. h. zu dem Gedanken eines im Denken, wie es jetzt ist, selbst liegendes und in ihm selbst zu überwindendes Störungsmoment emporgerungen und sie hatte auf ihrem Höhepunkte mit dem hieraus entspringenden Gegensatze des idealen und des empirischen Erkennens abgeschlossen; das Christenthum brachte in der Lehre von der Sünde und der durch sie bewirkten Störung in der Entwicklung der Creatur und des Menschen insbesondere den Erklärungsgrund dieses Gedankens und zugleich in der Gnade der Erlösung die Kraft der Ueberwindung jener Störung und der zunächst idealen Wiederherstellung des Denkens. Diese absolute Wahrheit war aber im Christenthume gegeben nicht als ein im Bewusstsein der Menschheit fertiges, sondern als ein Samenkorn, in dessen Entwicklung die Geschichte der Menschheit sich vollenden soll. Für diese Entwicklung ist die universale Form gegeben in der göttlichen Institution der Kirche, und der Kirche ist in ihrem Ursprunge auch noch durch unmittelbare und besondere göttliche Fürsorge in der ausserordentlichen Berufung des Apostels der Heiden ihre besondere Beziehung zu der hellenischen Geistesbildung und Philosophie angewiesen und sicher gestellt. — Es war also keine Frage, dass die wahre Kirche, um ihre Aufgabe für die Menschheit zu erfüllen, in diese Beziehung zur hellenischen Philosophie eintreten musste. Es fehlte nicht an solchen, welche sich dem widersetzen und das Christenthum nach engherzig jüdischem Maassstabe ge-

messen haben wollten; diese konnten nicht aufkommen. Weiterhin erhob sich bald auf der Grundlage des weiter entwickelten Synkretismus eine falsche Gnosis, die kein Moment ächter Philosophie, kein Streben nach Klärung des Gedankens, sondern nur die Ausgeburten einer wilden Phantasie unter der Herrschaft der zum Bewusstsein gekommenen Macht des Bösen in der Welt enthält. Der Gnosticismus ist der auf dem universalen Boden der jungen Kirche sich ablagernde, in Ungeheuerlichkeiten aufbrodelnde Unrath der Weltgeschichte, welchen die Kirche sofort und mit aller Entschiedenheit von sich abstösst; in die Geschichte der Philosophie gehört das nicht.

Die wirkliche Anknüpfung des christlichen Bewusstseins ferner geschah sporadisch und in nicht ganz gleichmässiger Weise, wo wir etwa den Iustin, den Tertullian und den Irenäus als die Repräsentanten der verschiedenen Richtungen, der freundlich anziehenden, der feindlich abstossenden und der mehr dogmatisch vermittelnden nennen könnten. Doch dieses im einzelnen genauer zu verfolgen, liegt nicht in unserer Aufgabe. Wir wollen die entscheidenden und für die Zukunft durchschlagenden Erscheinungen ins Auge fassen, und da ist es kein Zweifel, dass wir unsern Blick nach Alexandria richten müssen. Alexandria, welches sich alsbald nach seiner Gründung zum Mittelpunkte des geistigen Lebens der nach dem Bruche ihrer nationalen Schranken zum universal menschlichen emporstrebenden alten Menschheit erhoben hatte, wurde nun, nachdem die Idee des Christenthums ins Bewusstsein der Menschheit eingetreten war, im zweiten und dritten<sup>e</sup> Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung der Punkt, wo alle Richtungen und Bestrebungen zusammenstiessen und die geistige Krisis der Menschheit bei ihrem Uebergange aus der alten heidnischen in die neue christliche Zeit entschieden wurde.

Hier war im zweiten Jahrhunderte der Gnosticismus entstanden; hier hatte sich, wie wir schon sahen, im dritten

Jahrhunderte der Neuplatonismus erhoben; hier war es auch, wo das christliche Bewusstsein seine Stellung zu dem Geiste der alten Zeit, zur hellenischen Philosophie entscheiden musste. Hier hatte denn auch das Christenthum in richtiger Würdigung der Verhältnisse die grosse Katechetenschule, seine erste wissenschaftliche Anstalt gegründet und in ihrem zweiten Vorsteher, dem Athenienser Clemens († 220) erblicken wir den Mann, der die weltgeschichtliche Bedeutung der Beziehung der hellenischen Philosophie zum Christenthume zuerst principiell erfasst und dadurch Bahn gebrochen hat. Clemens ist kein selbständiger Philosoph, aber er verfolgt in seinen Schriften planmässig und bewusst, und nicht ohne Polemik gegen engherzigere Auffassung, das Ziel einer inneren Verbindung der christlichen Offenbarungswahrheit mit der hellenischen Philosophie, nicht irgendwie in falsch synkretistischer Weise, sondern durchaus richtig und klar den Gang der Weltgeschichte erfassend. Die hellenische Philosophie ist ihm eine vorbereitende Veranstaltung der göttlichen Vorsehung, als solche der Offenb. des A. T. ganz gleichstehend; über beiden steht die christliche Offenbarung als absolute Wahrheit, welche aber zur wahren Gnosis, wodurch allein die falsche überwunden werden kann, nicht ohne jene erhoben wird. Clemens steht dabei durchaus frei von aller einseitigen Parteilichkeit für die verschiedenen Systeme, aber er wendet sich mit klarer Erkenntniss dem Platon und Aristoteles als den wahren Repräsentanten der hellenischen Philosophie zu; unter beiden giebt er Platon entschieden den Vorzug; er ist ihm der Philosoph *κατ' ἐξοχήν*; aber er selbst steht logisch und in der Erkenntnisslehre auf aristotelischem Standpunkte, ja er scheint den Standpunkt der Stoiker nicht ganz überwunden zu haben. Clemens kennt den Platon richtiger als irgend einer der späteren Kirchenväter; er beruft sich fast nur auf den ächten Platon; er geht selbst in genaure kritische Scheidung ein; (den Ktesiphon z. B. führt er nur zweifelnd als eine platonische Schrift an;) er

vertheidigt den Platon gegen die Missdeutungen der Gnostiker, welche ihre Lehre von der Weibergemeinschaft und von der Materie als dem an sich Bösen auf Platon zurückzuführen versuchten. Seine ganze Anschauung ist von ächt platonischer Intention durchdrungen, moralisch hat er den wahren Platon erkannt und gewürdigt, wie kein christlicher Theolog nach ihm; aber dialektisch hat er das Wesen seiner Philosophie nicht erfasst, weil er selbst die Formel des Aristoteles nicht überwunden hat. Wir erhalten dafür die klarsten Beläge. Fragen wir, ob Clemens sich die direkte Aufgabe gestellt hat, den Platon und Aristoteles auszugleichen und also vom christlichen Standpunkte aus das zu leisten, wodurch allein eine Weiterentwicklung der Philosophie geschehen konnte, so müssen wir antworten, dass wir dafür, er habe sich ausdrücklich diese Aufgabe gestellt, keine Beweise finden, wohl aber dafür, dass er durch seine ganze Stellung auf dieses Ziel hingedrängt wurde und dass eben dieser nicht überwundene Gegensatz ihn seine eigentliche Aufgabe nicht hat vollenden lassen. Nicht allein stehen die drei Hauptschriften des Clemens, der *Protreptikos*, der *Pädagogos* und die *Stromateis* in einem planmässigen Zusammenhange, sondern es liegt auch dem Ganzen ein treibender Kern zu Grunde, ein *Punctum vegetationis*, welches im Anfange des sechsten Buches der *Stromateis* zum klaren Ausspruche kommt. Hier erklärt er sich deutlich darüber, dass ihm ein höheres Ziel vor Augen steht, nämlich, diesem mehr moralischen Charakter seiner ausgeführten Schriften gegenüber, die Begründung der höheren Gnosis; dabei gedenkt er näher einzugehen auf das, was die hellenischen Philosophen über die *Principes* (*περὶ ἀρχῶν*) gedacht haben, was sie freilich alle eigentlich von Sokrates geborgt haben. Dazu ist Clemens aber nie gekommen und sein Werk schliesst ab mit dem achten Buche, welches nicht zwar fremdartig aber durchaus unorganisch an die sieben vorhergehenden sich anschliessend den Versuch einer philosophischen Erkenntnisslehre auf ari-

stotelischer Grundlage mit nur ganz schwachen platonischen Andeutungen enthält. Hierauf gestützt behaupte ich, dass Clemens wenn auch nur dunkel als seine höchste Aufgabe eine Rekonstruktion der platonisch-aristotelischen Philosophie vor Augen gehabt hat, die ihm aber, weil er die Aufgabe dialektisch nicht erfasste, vielleicht nicht einmal irgendwie zum klaren Bewusstsein gekommen ist. Noch bemerke ich, dass der platonische Gedanke der Reinigung und Umkehr des Bewusstseins bei Clemens besonders stark hervortritt, jedoch mehr in moralischer als in dialektischer Wendung.

Dieser Thatsache gegenüber, dass das christliche Bewusstsein seine philosophische Aufgabe, den Gegensatz des Platon und Aristoteles zu überwinden, gleich anfangs zwar ins Auge gefasst, aber nicht derselben dialektisch sich hat bemächtigen können, gewinnt nun die der Zeit nach unmittelbar sich daran schliessende Entstehung des Neuplatonismus eine ganz ungeheure Bedeutung. Es wäre thöricht, den wackern Clemens oder irgend jemand dafür verantwortlich zu machen, aber eine geschichtliche Thatsache von immenser Tragweite ist es, dass das heidnisch-hellenische Bewusstsein es vermocht hat, dem Christenthume gegenüber die Lösung dieser höchsten Aufgabe der Philosophie, auf sich zu nehmen, wenn auch von ihm die Aufgabe, wie wir wissen, nicht in wahrhafter, sondern nur in scheinbarer Weise gelöset werden konnte. Dass der Gründer des Neuplatonismus aus dem Christenthume zum Heidenthume zurückkehrte, hat so seine besondere Bedeutung. War er, woran nicht zu zweifeln ist, ein geistig tief bedeutender Mann, so war es ohne Zweifel die noch ungenügende philosophische Stellung des Christenthums, was ihn zur hellenischen Philosophie zurücktrieb. Dadurch wird uns im Neuplatonismus selbst vieles klarer. Es handelte sich um den Kampf mit dem Gnosticismus, in welchem die Macht des Bösen, in der Materie sich substanziirend, ins Bewusstsein eingetreten war. Clemens hatte im christlichen Sinne, aber mehr moralisch

und wie an der dialektischen Aufgabe verzweifelnd den Gnosticismus bekämpft; wir haben gesehen, dass der Stolz des Neuplatonismus darin bestand, das Böse dialektisch überwunden zu haben. Daraus erklärt sich das stolze philosophische Bewusstsein, womit Plotin auf die Gnostiker, worunter er die Christen überhaupt versteht, hinabblickt. Aber auch die vorhin noch offen gelassene Frage, wie dem Neuplatonismus das abstrakte Eins ein Begriff von so abgründlicher Tiefe werden konnte, wird jetzt ihre Beantwortung finden. Ohne Zweifel war es die Macht des einigen Gottesbewusstseins, welches vom Christenthum und der Offenbarung aus unwillkürlich als das eigentlich treibende Agens in diese scheinbare Rekonstruktion der hellenischen Philosophie sich eindrängte.

Es knüpfen sich hieran noch einige andere für die folgende Entwicklung wichtige Punkte. In Alexandria waren im Laufe des zweiten Jahrhunderts auch noch auf andern Gebieten der Wissenschaft wichtige Dinge geschehn. Ptolemäus hatte die sinnliche aristotelische Anschauung des Weltganzen zu seinem künstlichen Systeme vollständig ausgebaut. Dadurch war der Sieg der geocentrischen Ansicht über die heliocentrische, welche in Platon wenigstens einigen Anhalt hat, zu welcher von Heraklidus der erste wirkliche Schritt geschah und welche dann von Aristarch von Samos vollständig ausgesprochen war, aber noch nicht aufkommen konnte, besiegelt; der Neuplatonismus aber verschwisterte sich ganz und gar mit dieser geocentrischen Ansicht. Gleichzeitig mit Ptolemäus hatte Apollonius Dyskolos die Syntax und dadurch die wissenschaftliche Grammatik und die wahre Grundlage aller Sprachforschung begründet, indem er von den formal-logischen Bestrebungen der Stoiker zu der platonischen Erklärung des Logos zurückkehrte und auf dieser Grundlage wurde die ganze Grammatik weitergebaut. So siegte auf dem Gebiete der Sprache Platon, wie in der Naturanschauung zunächst Aristoteles.

Von jenem aber haben die Neuplatoniker, die für die Bedeutung der Sprache in der Philosophie gar keinen Sinn hatten, nichts aufgenommen. So war denn im Neuplatonismus der beste Theil der ächten platonischen Philosophie ganz hinausgeworfen, von Aristoteles gerade das schlechteste, seine sinnliche Weltanschauung, worin die beschränkste Empirie über die ideale Auffassung ihren Triumph feiert, ganz in den Vordergrund geschoben und auf dieses hin der sogenannte Neuplatonismus, ein Scheinbild der ächten Philosophie Platons, als ein in sich abgeschlossenes System der höheren und göttlichen Wissenschaft der niedern und der weltlichen gegenüber aufgestellt. Denn das ist noch ganz besonders hervorzuheben, dass so wenig wie der ächte Idealismus Platons, so wenig das ächte empirische Streben des Aristoteles hier zu irgend einer wahren Anerkennung kam.

Die nächste Einwirkung dieser Stellung, welche der Neuplatonismus dem Christenthume gegenüber gewonnen hatte, sehen wir bei Origenes (185—253). Die zweideutige und verhängnissvolle Stellung, welche Origenes in der Entwicklung der christlichen Philosophie einnimmt, hat nicht ihren Grund darin, dass er der platonischen Philosophie einen zu grossen Einfluss auf die christliche Anschauung gegeben hat, sondern darin, dass er, statt die der christlichen Philosophie gestellte Aufgabe einer wirklichen Ausgleichung des Platon und Aristoteles zu erfassen, vielmehr auf der scheinbaren Lösung derselben im Neuplatonismus fussend, eine spekulative Erfassung der christlichen Offenbarungswahrheit zu geben versuchte.

In der hier vor allen zu berücksichtigenden Schrift *περὶ ἀρχῶν* dürfen wir einen Anschluss des Origenes an die Intention seines Lehrers Clemens um so eher vermuthen, weil auch er ein grosses Werk unter dem Namen Stromateis geschrieben hat, in welchem er, nach den erhaltenen Fragmenten zu urtheilen, eingehend mit den alten Phi-

losophen, namentlich mit Platon sich beschäftigt hat. Auch die Schrift *περὶ ἀρχῶν* ist uns bekanntlich in einem so unzuverlässigen Zustande erhalten, dass sicheres im einzelnen kaum festzustellen ist; doch können wir das oben ausgesprochene Urtheil hinlänglich bewahrheiten. Zunächst ist festzuhalten, dass Origenes seiner Intention nach sicher kein Häretiker, sondern von dem reinsten Eifer für die Lehre des Christenthums und der Kirche beseelt war; das möge weiter keines Beweises bedürfen. Nicht minder unzweifelhaft aber ist der Einfluss der neuplatonischen Philosophie auf ihn, deren Stifter Ammonius er mit dem Plotin zusammen gehört hatte, nachdem er schon mehre Jahre Vorsteher der Katechetenschule gewesen war, weil er erkannte, dass er in der Philosophie sich noch gründlicher unterrichten müsse. Seine Trinitätslehre erinnert zunächst ganz an Plotin, durch die absolute Hervorhebung des Vaters als die höchste alles in sich schliessende Einheit (*ut sit ex omni parte μόνος* et *ut ita dicam ἕνας*, lib. I, 6.), der gegenüber der Sohn, der als die Idee der Ideen bezeichnet wird, und noch mehr der h. Geist als untergeordnet erscheinen. Zugleich wird dem Vater eine Beziehung zu dem Sein im Allgemeinen, dem Sohne nur zu dem Vernünftigen, dem h. Geiste endlich nur zu den Auserwählten beigelegt. Hiermit ist die christliche Trinitätslehre nicht mehr vereinbar, obgleich Origenes sie ausdrücklich festhalten will. Ebenso lehrt er auch ausdrücklich die Schöpfung auch der Materie; aber nach dem neuplatonischen Grundsätze, dass alles Erkennen des einen durch das andere eine Gleichartigkeit beider voraussetzt, wird der Unterschied des geistigen und des materiellen und weiter Gottes und der Geister in einer solchen Weise aufgehoben, dass die Konstruktion fast auf eine neuplatonische Emanation hinauszulaufen scheint. Ebenso wesentlich neuplatonisch ist die Vermengung der Begriffe der Negation, des Bösen und der Materie; schliesslich scheint bei Origenes, wie alles Böse in dem Guten, so alle Materie

im Geistigen gewissermassen verschwinden zu sollen. Alles dieses ist nun so wenig ächt platonisch, dass Origenes vielmehr in demselben Maasse von dem ächten Platon und seinem wahren Verständnisse sich entfernt, als er dem Plotin sich anschliesst.

Namentlich zeigt sich das in Betreff des Begriffes der Zeit, wo Origenes sich dem Plotin gegenüber, der grade an diesem entscheidenden Punkte seinen göttlichen Platon verlässt, sich auf Platon, der so ausdrücklich die Zeit als ein gewordenes aufstellt, hätte berufen sollen, statt dessen er aber zwischen Zeit und Ewigkeit seinen unklaren Begriff des *αἰών* einschiebt, wohinter freilich auch noch etwas tieferes steckt. Die Ideen bei Platon fasst er mit Aristoteles als phantastische Gegenbilder des sinnlichen; die Weltseele lässt er bei Platon mit Gott zusammenfallen. Da wo er sich für höhere Wahrheiten auf Platon beruft, scheint er vielmehr die untergeschobenen Machwerke, als die ächten Schriften Platons im Auge zu haben; hingegen wo er entschieden von Plotin abweicht, wie in seiner Hervorhebung der Freiheit im allgemeinen, der Persönlichkeit des ersten Einen in Gott, ist es vielmehr christliches, obwohl noch unklares Bewusstsein, was ihn leitet. Dies mag genügen um den wahren Grund des verworrenen Zustandes der Spekulation bei Origenes darzuthun. Sein Gedanke von der Schöpfung der Materie, wie sie jetzt ist, und der Ausgestaltung des Sechstageswerkes als einer Folge des vorausgegangenen Geisterfalles, womit dann auch seine scheinbar platonische Lehre von der Präexistenz der Seele zusammenhängt, hat seinen wahren Grund in dem ganz richtigen Streben, den realen Grund des Bösen in der Schuld des von Gott sich abwendenden Willens der freien Creatur zu finden, was sich ihm unter dem Zwange der neuplatonischen Philosophie so zweideutig gestaltet. Aehnlich verhält es sich mit dem schon von ihm ausgesprochenen ächt spekulativen Gedanken, dass die Menschwerdung des Logos nicht erst durch den Sündenfall bedingt gewesen

sei. Es fehlt ihm noch ebenso sehr an ächt platonischer Dialektik als an einer festen Grundlage im Dogma. Origenes hat noch nicht ein klar definirtes Trinitätsdogma und noch weniger ein klar definirtes Schöpfungsdogma, und indem er so die der Philosophie im christlichen Bewusstsein gestellte Aufgabe, das empirische und ideale in der Erkenntniss auszugleichen, d. h. vor allem das empirisch mit ganzer Macht ins Bewusstsein getretene Böse in der Idee des Guten im Denken zu überwinden, in die Hand nimmt, so laufen ihm die idealen Momente noch Gefahr, vielmehr von dem empirischen fortgerissen zu werden. Wie er seine Trinität als einen Process konstruirt, welcher fast nur als ein Reflex der Schöpfung und der Erlösung in der absoluten Einheit Gottes sich darstellt, so geht ihm der Gegensatz zwischen Geist und Stoff im creatürlichen ebenfalls noch fast in einen Process auf, der den Stoff im Grunde nur als ein Resultat des Geisterfalles erscheinen lässt und dessen endliches Resultat desshalb die volle Paralysisirung — um nicht zu sagen Vernichtung — des Stoffes durch den Geist ist. Diese Verworrenheit bei Origenes beruht also, wie wir sehen, so wenig auf seinem Platonismus, dass vielmehr der Grund derselben sich genau bestimmen lässt nach dem Maasse, womit er, wie einerseits noch keine feste dogmatische Grundlage hat, so anderseits der neuplatonischen Verzerrung des wirklichen Platon sich hingiebt.

An Origenes war die der christlichen Philosophie im Gange der Entwicklung gestellte Aufgabe wirklich herangetreten, welche Clemens noch mehr einleitend ergriffen hatte. Indem er auf den eigentlichen Kern der Aufgabe, die kritische Rekonstruktion des aristotelisch-platonischen Processes, deren Nothwendigkeit einigermassen Clemens immerhin noch empfunden hatte, gar nicht mehr einging, sondern sich philosophisch vom Neuplatonismus bestimmen liess, der diese Aufgabe dem Christenthume entrissen hatte, so wurde seine Spekulation, statt dem christlichen Bewusstsein klar seine Wege vorzuleuchten, vielmehr ein Hauptferment unsäglicher

Wirren und Kämpfe in der Kirche, indem theils die in die Kirche eingedrungenen heidnisch-gnostischen Elemente nun durch keine klare philosophische Fassung niedergehalten als die Grundlage des christlichen Bewusstseins unterwühlende Häresien hervortraten, theils die tiefere von Origenes eingeleitete Spekulation selbst nach der Ueberwindung jener Häresien in der Kirche zu neuen Verwicklungen reichen Stoff gab. Die Feststellung des Dogma war nicht Sache der Philosophie, sondern des Lehramtes. Diese Seite verfolgen wir daher hier nicht weiter und weisen nur im Vorübergehen darauf hin, dass auch in diesen Häresien überall die Elemente des nicht gesühnten scheinbaren Gegensatzes von Platon und Aristoteles hervortreten. Die spätere Entwicklung, welche sich an Origenes knüpft, müssen wir allerdings ins Auge fassen. Zunächst aber müssen wir die Aufmerksamkeit noch einmal auf den Neuplatonismus selbst zurücklenken, um gleich hier eine neue und noch viel unmittelbarere und weiter greifende Einwirkung desselben auf die Entwicklung der christlichen Philosophie zu constatiren; nämlich in den mystischen Schriften des fälschlich sogenannten Pseudodionysius, des Areopagiten, welche selbst diese ihnen ohne Schuld ihres unbekanntem Verfassers unrechtmässig aufgedrängte pseudonyme Autorschaft nur dem ungeheuren fast abergläubischen Ansehen verdanken, welches sie bis tief ins Mittelalter hinein in der kirchlichen Wissenschaft und Philosophie genossen haben.

Die unter dem Namen des Pseudodionysius uns überlieferten Schriften (Von der himmlischen Hierarchie, von der kirchlichen Hierarchie und von den göttlichen Namen, — dann Fragmente der mystischen Theologie und Briefe — alles Werke eines unbekanntem Verfassers wahrscheinlich zu Alexandria etwa im fünften Jahrhunderte entstanden) sind nichts anders, als eine Uebertragung des neuplatonischen Systems, wie es Plotin entwickelt hatte, ins christliche Bewusstsein mit einer gewissen Weiterentwicklung desselben,

vom christlichen Standpunkte aus, die einigermaßen der des Jamblichus vom heidnischen Standpunkte aus entspricht.

Die hier festzustellende Thatsache ist von der allerentscheidendsten Bedeutung; wir müssen sie deshalb genauer begründen. Der Areopagite, um ihm diesen Namen zu lassen, steht entschieden auf orthodox-kirchlichem Standpunkte; die Trinitätslehre, wie sie kirchlich definirt ist, die Schöpfung und die Erlösung in der Menschwerdung liegen seiner Anschauung zu Grunde, obwohl die Letzteren doch in der Konstruktion, so weit sie uns vorliegt, sehr zurücktreten; von Abweichungen, wie bei Origenes, ist keine Rede mehr. Und dennoch ist alles so in den Rahmen der neuplatonischen Spekulation hineingestellt, dass man nur an eine ganz direkte und bewusste Hineinarbeitung der christlichen Lehre in Plotins System, dem der Verfasser philosophisch sich ganz hingeeben hat, denken kann. Der Areopagite hält, wie gesagt, den dogmatischen Trinitätsbegriff fest, aber die Trinität macht sich ihm philosophisch durchaus nur als die absolute Monas oder Henas geltend. Wenn wir vorhin nicht mit Unrecht vermuthet haben, dass in Plotins überschwängliche Bedeutung der Einheit unvermerkt die ins Bewusstsein eingetretene Macht des einen wahren Gottes hineingeschlüpft ist, so sehen wir beim Areopagiten den Trinitätsgedanken in der absoluten Einheit latent werden. Spekulativ wird Gott nur als die absolute Einheit geltend gemacht. Der Areopagite verfällt nicht mehr in die trinitarischen Häresien des Origenes; aber nur deshalb nicht, weil er nicht den leisesten Versuch mehr macht, eine Lebensbewegung, einen Process in Gott zu gewinnen. Das Dogma der Trinität ist festgestellt und er hält es fest, er ist begeistert davon, aber nur, um das Ueberwundensein jenes Gegensatzes, jener Differenzirung, jeder Bewegung als etwas nicht guten in dem absoluten Eins zu feiern. Wenn aber so absolut das Eins mit dem Guten zusammenfällt, so fürchten wir, dass, wie bei Plotin, das Böse mit dem

Vielen und der Materie zusammenfallen müsse. Und in der That streift der Areopagite hier so nahe an Plotin, dass er nur wie mit Gewalt, ja im Grunde nur durch Still-schweigen vor dieser Consequenz sich bewahrt. Dass das Böse das Viele sei und zwar als unbegrenztes, unendliches im Gegensatze zur Einheit als dem Guten, ist in der That die ausdrückliche Erklärung des Mystikers, über die er nicht hinauskommen kann. „Des Guten Ursache ist eine; wenn aber dem Guten das Böse entgegengesetzt ist, so sind des bösen Ursachen viele — nicht als unbewegte und immer gleichmässig sich verhaltende sind sie böse, sondern als unbestimmt und unbegrenzt, und in anderem bewegt, und zwar wieder in unbegrenztem.“ de div. nom. IV, 31.

Zwar ist nun das Böse ein an sich durchaus nicht seiendes, nicht eine *οὐσία*, sondern ein *συμβεβηκός*; Gott erkennt es nur insoweit es am seienden ist, als ein Gutes; und wie sollte er anders, da er ja in der doch nicht verworfenen Trinität das Princip des Vielen in sich selbst hat? Aber wie weit sind wir da noch von der dialektischen Zerflössung des Bösen bei Plotin? So wird auch mit Aristoteles die Negation als Steresis ein schaffendes oder mit-schaffendes Princip. Im Grunde kann er sich aber doch dabei nicht beruhigen. Er fragt sich wieder: „Wenn aber das Böse ewig ist, und schafft, und etwas vermag, und ist und wirkt, woher kommt ihm das?“ Seine letzte Antwort scheint: „Es bleibt also nur übrig, dass das Böse eine Schwäche und ein Mangel des Guten sei.“ Aber er setzt von neuem wieder an: „Beraubung ist also das Böse und Mangel und Schwäche und Fehl und Ziellosigkeit und Disharmonie und Unschönheit und Unlebendigkeit, Unvernunft, Unverstand, Unvollendetheit, Grundlosigkeit, Ursachlosigkeit, Unbestimmtheit, Ursprungslosigkeit, Trägheit, Hinfälligkeit, Ordnungslosigkeit, Ungleichmässigkeit, Unbegrenzt-heit, Wesenlosigkeit, durchaus und in keiner Weise Seiendes.“ (de div. nom. IV, 30 seqq.) Das ist fast ganz die

plotinische Beschreibung des Bösen. Steht also in der That in solcher Weise der Gegensatz des Einen und unbegrenzt Vielen als Gott und Materie als nicht überwundener Hintergrund im Denken, so kann es eigentlich mit dem Schöpfungsgedanken nicht rechter Ernst werden. Und in der That sieht es beim Areopagiten damit sehr zweifelhaft aus. Von Schöpfung ist mit eigentlicher Klarheit nie die Rede, sondern nur vom Hervorgehen (*πρόοδος*) der Wesen aus Gott; es wird geradezu gesagt, dass die endlichen Wesen aus Gott hervorgehen, wie die Strahlen aus der Sonne, wie die Zahlen aus der Einheit. „Um klar über alles zu sprechen, heisst es de div. nom. VI, 11., so sage ich, dass die der Güte entsprechenden Ausgänge aus Gott eine göttliche Zerstreung (*διάκρισις*) sind, welche, indem sie allem Seienden das Gute überfliegend mittheilt, verbunden bleibend zerstreut und geeinigt, vervielfältigt und ohne aus dem Einen zu gehen, vermannigfaltigt wird. Indem nämlich Gott, der das Sein in überwesentlicher Weise ist, dem Seienden das Sein giebt und alle Wesenheiten hervorgehen lässt, so wird von dem einen gesagt, dass es vervielfältigt wird in dem Ausgange des Vielen u. s. w.“ Das alles ist fast wörtlich aus Plotin. Die Reihe der Geschöpfe stellt sich eigentlich nur als eine Vermittlungsreihe zwischen der absoluten Einheit und der unendlichen Vielheit der Materie dar. So ordnen sich die himmlischen Geister (*νόες*), die aristotelisch als *οὐσίαι*, *δυνάμεις*, *ἐνεργεῖαι* bezeichnet werden, in drei mal drei Ordnungen absteigend zwischen Gott und den Menschen, indem die je höhere Ordnung die Vermittlung der göttlichen Einflüsse für die niedere bildet. Alles Sinnliche hat nur Bedeutung als symbolischer Ausdruck des Uebersinnlichen und diese Symbolik wird ins einzelste, ja bis ins abgeschmackte und lächerliche durchgeführt. Der Mensch in seinem eigentlichen Wesen kommt fast gar nicht zur Geltung; ebenso

die Sünde, als freie Ursache des Bösen, beim Menschen und bei den reinen Geistern.

Wie nun der Nerv des Neuplatonismus in der missbräuchlichen Anwendung des platonischen Gesetzes der Umkehr und Rektifikation des Denkens, worin wir den wahren Sinn der Ideenlehre Platons erkannt haben, besteht, indem durch dialektische Aufhebung aller Gegensätze des Vielen die überschwängliche Fülle der Einheit gewonnen werden soll, so tritt dies beim Areopagiten wo möglich noch stärker hervor. Die ganze Schrift *de divin. nomib.*, worin er eigentlich sein System entwickelt, hat nur diesen einen Gedanken, wie mit den vielen Namen, mit denen wir Gott bezeichnen, alle Differenzen, alle Gegensätze und Bestimmungen unseres Denkens in dem Einen, der selbst über dem Sein in unserem Sinne erhaben ist, aufgehoben werden sollen. An diesem Gedanken hängt der ganze mystisch-begeisterte Schwung des Areopagiten, auf diesen wird der Widerschein der Erhebung des Denkens im ächten Platon, der aus Plotin auch noch auf seinen christlichen Uebersetzer zurückfällt, übertragen. Es muss uns eben darum hier die eigentliche Pointe der Sache um so klarer entgegentreten, weil an sich ja der Gegensatz des Einen und Vielen in den Begriff des Absoluten (im Trinitätsgedanken) aufgenommen ist, aber weil das Denken nicht bis zu dem eigentlichen platonischen Grundgedanken des realen Gegensatzes des Seins und der Bewegung kommt, eine wirklich reale Bewegung für Gott doch in der That nur in der Schöpfung d. h. wie es nun eigentlich heissen muss, in der Umsetzung des Unendlichen ins Endliche, des Eins ins Viele gewonnen wird. Die Sache tritt ganz klar ins Bewusstsein an der Stelle, wo der Areopagite den Begriff der Bewegung von Gott leugnet, indem er nach Aristoteles, aber noch über ihn hinausgehend, alle möglichen Arten der Bewegung zusammenhäuft, *de div. nom. IX, 9.* „Man muss also festhalten, dass Gott sich nicht bewege, nicht nach dem Schwunge, nicht nach der Veränderung oder Um-

wandlung, nicht nach der Wendung, nicht nach der örtlichen Bewegung, weder der graden, noch der kreisförmigen, noch der gemischten, nicht nach der Vernunft, nicht nach der Seele, nicht nach dem Leibe, sondern darnach, dass Gott alles ins Dasein führt und erhält und allem gewärtig ist mit seiner gestaltlosen Umfassung und seinen für alles sorgenden Ausgängen und Einwirkungen.“ Hiermit steht nun die Wendung der Ideenlehre beim Areopagiten in Verbindung. Dass die Ideen als für sich bestehende phantastische Dinge gemeint sein sollten, wirft er als einen verächtlichen Unsinn weit weg; sie sind real in Gott, aber wie sind sie in Gott? So dass Gott selbst das eine An-sich, das Wesen, Leben etc. aller Dinge ist.

So ist der Process vollständig in sich selbst zurückgelaufen; wie im ursprünglichen Gedanken Platons das Absolute durch die Ueberwindung des realen Gegensatzes des Seins und der Bewegung gewonnen werden sollte, und aus diesem sich zersetzenden Denkprocesse die Ideenlehre als ein nicht befriedigender Ersatz hervorging, so sehen wir in dem christlich gefärbten Neuplatonismus des Areopagiten die von dem Endlichen und der Welt aus in Gott als die absolute Einheit reflektirte Vielheit der Ideen schliesslich das Moment bilden, wodurch Bewegung und Realität in das obgleich schon als dreieinig gedachte Sein Gottes hineinkommt. Wir wollen die Hauptstelle de divin. nomb. XI, 6 ganz wiedergeben: „Da du mich aber auch sonst brieflich befragt hast, was ich überhaupt das An-sich-sein (die Idee) nenne, und das Leben an sich und die Weisheit an sich u. s. w., und du dir selbst gestandest darüber in Verlegenheit zu sein, dass ich bald Gott selbst die Idee des Lebens, bald den Schöpfer der Idee des Lebens nenne, so muss ich auch diese Zweifel dir benehmen. Und zuerst, um das tausendmal gesagte noch einmal zu wiederholen, so ist es kein Widerspruch, Gott die Kraft an sich oder das Leben an sich zu nennen, oder den Schöpfer der Idee des Lebens,

der Kraft, des Friedens u. s. w. Denn einmal spricht man über ihn von dem Existirenden und namentlich von dem Vorzüglichsten des Existirenden aus als dem Urheber desselben; das anderemal als von dem, welcher über allem, auch über dem im vorzüglichsten Sinne seienden, der überwesentliche ist. Was aber, sagst du, nennen wir überhaupt das An-sich oder die Idee? Die Idee des Lebens oder welchem wir sonst ein absolutes und principiell Sein zulegen und was wir als das erst entsprungene aus Gott annehmen? Das, sage ich, ist nicht schwierig, sondern leicht und einfach zu erklären. Denn nicht für eine göttliche oder englische Subsistenz halten wir die Idee als Ursache alles Seienden, (denn alles Seienden Princip und Wesenheit und Ursache ist allein das überwesentlich seiende) und nicht eine andere lebenerzeugende Gottheit neben der einen göttlichen, durch welche alles lebt, nehmen wir an oder ein Leben als Ursache des Lebens an sich, und nicht, um es kurz zu sagen, ursächliche und schaffende Wesenheiten und Subsistenzen, von denen man als von Göttern und Werkmeistern phantasirend schwätzt (Jamblichus?), die aber, um die Wahrheit zu sagen, weder sie selbst kennen, da sie nicht sind, noch ihre Väter (Platon) gekannt haben. Sondern für das Sein an sich, für das Leben an sich, für das Gottsein an sich halten wir principiell und gotthaft und ursächlich den einen überanfänglichen und überwesentlichen Anfang von allem; als aus Gott, der an sich unmittheilbar ist, hervorgegangene providenzielle Kräfte betrachten wir durch Theilnahme (an Gott) die Idee des Seins, die Idee des Lebens, die Idee des Gottseins, an dem nun das wirkliche jedes in seiner Art theilhabend, seiend, lebend, gottvoll ist und genannt wird, und so mit den andern Ideen.“ Wir sehen, das ist der absolute Höhepunkt des Missverständnisses, der im rechten Sinne festgehaltenen, aber nicht in ihrer wahren Genesis aus dem principiellen dialektischen Denkproceß verstandenen Ideenlehre. Die Ideen sollen

nach der wahren Intention des platonischen Denkens als das Sein der Dinge in Gott begriffen werden; aber weil die Bewegung in Gott nicht begriffen ist, so wird vielmehr Gott zur Wesenheit der Dinge gemacht und dabei verliert sich das Denken schon in die nominalistische Unterscheidung Gottes und der Idee der Gottheit in Gott selbst. Das ist die Form, in der die platonische Philosophie dem noch nicht zur Kritik erwachten christlichen Bewusstsein überliefert wurde.

Die mystische Theologie oder Philosophie des fälschlich sogenannten Pseudo-areopagiten müssen wir, wie schon bemerkt, als den Niederschlag betrachten, wodurch der philosophische Process in der griechischen Kirche nach der dogmatischen Feststellung der Grundlehren des Christenthums zum Stillstand kam. Viele ähnliche Erscheinungen begegnen uns um diese Zeit; bei andern, wie vor allen bei Synnesius, der nichts destoweniger Bischof war, gestaltete sich der Neuplatonismus zu einer förmlichen Leugnung der innern Wahrheit der Kirchenlehre, die er als eine nur dem unphilosophischen Bewusstsein gültige Form betrachtete. Der Pseudodionysius, der sicherlich keine unredliche Fälschung beabsichtigte, hielt sich immerhin noch so innerhalb der Grenzen des kirchlichen Bewusstseins, dass er zwar nie die Sanktion der Kirche selbst bekommen hat, dass er aber doch bis zum Erwachen der Kritik, ja eigentlich bis auf unsere Gegenwart hin, als der Vermittler der platonischen Philosophie für das christliche Bewusstsein sich behaupten konnte.

Indess war diese Richtung, worin der Neuplatonismus zur Herrschaft gelangt war, doch nicht schlechtweg sofort der Abschluss der philosophischen Bewegung in der griechischen Kirche. Es setzte sich die von Origenes ausgehende Bewegung auch noch in das Jahrhundert nach dem Nicänischen Concilium fort und gelangt in dem Freundes- und Brüderpaare, Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa zu einer schönen Blüthe, die dem Andrang des auf den

Neuplatonismus sich stützenden Neuheiden- und Sophistenthums, welches mit Julian auf den Thron kam, auf das christliche Bewusstsein das Widerspiel hält.

Auch hier bildet nun wieder die Stellung zu Platon und Aristoteles den Maassstab für das Verhältniss dieser Erhebung des Denkens zu dem Dogma einerseits und zu seiner Bedeutung für die Entwicklung der Philosophie anderseits. Im allgemeinen ist die Stellung dieser grossen Kirchenväter zu der hellenischen Philosophie und Geistesbildung eine durchaus freundliche; sie sind es, die der neuheidnischen Sophistik gegenüber die ächten Elemente der klassischen Bildung nach Möglichkeit dem Christenthume vindizieren. Dabei steht Platon, neben ihm Aristoteles entschieden im Vordergrund. Sie gehen auf Platon selbst zurück und bleiben nicht im Neuplatonismus hängen. Aber an ein gründliches Studium mit selbständiger Kritik ist freilich von fern nicht zu denken, dessen hat man sich vollständig begeben, und wenn es darauf ankäme, würde man einfach der Auktorität der Neuplatoniker anheimgegeben sein. Schon Origenes bezeugt (*contra Cels.* VI, 2.), dass, während Epiktet in aller Händen sei, Platon nur von den eigentlich Gelehrten (*φιλόλογοι*, wie Clemens einer war) mehr gelesen werde. Gregor von Nyssa (*de anima*) überlässt ausdrücklich die schwer zu verstehenden Beweise für die Unsterblichkeit der Seele in den Schriften Platons denen, die sich von Jugend auf mit deren Studium abgegeben haben, sich selbst mit den Beweisen der Offenbarung begnügend. An eine kritische Erkenntniss des Entwicklungsprocesses ist natürlich nicht zu denken; die Lehrer Platons und der Akademiker, auch die Platoniker und Neuplatoniker werden ohne Unterscheidung durch einander geworfen. Sehen wir nun, wie diese unkritische Stellung bei Auffassung des Dogma durchschlägt.

Der Hauptpunkt ist natürlich das Grundgeheimniss. Das Dogma der Trinität, an welchem Origenes schon scheiterte, steht jetzt kirchlich fest; es gilt jetzt, es dialektisch

und spekulativ zu erfassen. Gregor von Nyssa erkennt in grossartig weltgeschichtlicher Auffassung in der christlichen Lehre von Gott die innere Ausgleichung der wahren Elemente, die einerseits im jüdischen Monotheismus und andererseits, wenn auch verzerrt, im heidnischen Polytheismus enthalten sind. In der dialektischen Erfassung des Geheimnisses kommt er aber nicht über die Anwendung der Kategorien von Art und Gattung, von Ursache und Wirkung hinaus. Der Logos in Gott wird erwiesen von dem Logos in uns aus; und wie in uns das Wort ein *πρός τι*, ein auf etwas bezogenes ist, so wird die zweite Person gedacht in Beziehung auf die erste. Drei menschliche Personennamen (Petrus, Paulus, Barnabas) drücken drei verschiedene Wesen aus; das ist aber beim Menschen so der Fall, weil hier die Wesenheit oder vielmehr der Begriff, die Gattung Mensch in dem Individuum nicht ganz erscheint; würde ebenso bei Gott nicht in jeder Person die Wesenheit ganz sein, so würde man auch von drei Göttern sprechen müssen, d. h. in Gott ist das allgemeine in jeder Besonderung ganz. Der Vater verhält sich zum Sohne wie Ursache zur Wirkung. Die Schöpfung und die Schöpfungsverhältnisse stehen im allgemeinen bei Gregor dem Dogma gemäss fest; so offenbare Irrthümer, wie die Annahme von der Präexistenz der Seele, werden nicht mehr aufgenommen; aber die genauere Fassung im Denken ist weit davon entfernt korrekt zu sein. Geist und Stoff bilden den Urgegensatz in der Schöpfung; aber dessungeachtet kann Gregor mit dem Stoffe gar nicht fertig werden; da, so demonstrirt er, was wir wahrnehmen, immer nur eine Qualität ist, so ist der Stoff selbst eigentlich nur eine Zusammensetzung von Qualitäten, die doch nur der Geist vollzieht; der Stoff an sich ist gleichsam ein leeres Nichts. Die Stellung des Menschen als Vereinigung des Geistigen und Materiellen kann unmöglich zu ihrer rechten Bedeutung im Denken durchdringen, wenn in dem Firmamente oder Himmel ein mittleres zwischen der eigentli-

chen Materie und dem rein Geistigen erkannt wird. Die Bedeutung des Geisterfalles wird stark hervorgehoben, kann aber trotz des Strebens, in der Schöpfung ein Ganzes in der Entwicklung anzuerkennen, nicht zu eigentlicher Bedeutung gelangen. Die Verführung des Menschen wird ausdrücklich auf den Neid desjenigen Dämonen zurückgeführt, der mit der Erde in einer besonderen Verbindung stand; man sieht, wie hier die beschränkte Ansicht des Weltganzen einwirkt. Andererseits ist die starke Betonung der reinen Negativität des Bösen zu beachten, die auch bei Gregor einen Grundzug bildet. Ein einseitig spiritualistischer Zug, der der Bedeutung des Stoffes in der Schöpfung durchaus nicht mächtig wird, geht durch das Denken Gregors hindurch, welches sich dann schliesslich in der festgehaltenen Lehre von der endlichen Wiederbringung aller Dinge, womit auch die Idee einer Transformation der menschlichen Natur in die göttliche zunächst in Christo in Verbindung steht, seinen Ausdruck findet. Nicht stellt Gregor, wie Origenes noch that, nach dem Abschlusse der jetzigen Weltentwicklung einen möglichen neuen Geisterfall in Aussicht; sondern alle Veränderung, alles Werden findet ihm mit einem Male seinen endlichen vollen Abschluss in der Ruhe in Gott, in dem Zustande einer Vergeistigung und Verklärung in Gott, wo wir die Unterscheidung des Endlichen und Unendlichen im Denken kaum mehr festhalten können. — Diese unsichere Stellung, welche das spekulative Denken in Gregor dem Dogma gegenüber noch einnimmt, spricht sich auch sonst aus. Er macht nicht mehr den ungenirten Gebrauch von der allegorischen Deutung, womit sich Origenes noch leicht über die Schwierigkeiten, die der Buchstabe der Schrift bereitet, hinweggesetzt hatte; aber er greift schon zu Hilfsmitteln, die wir nur als künstliche Nothbehelfe betrachten können. Gregor fühlt ganz gut den Widerspruch, der darin liegt, dass der Mensch im Urzustande einerseits so ideal, und doch andererseits so tief in die Natur und das Thierische

verschlungen gedacht werden soll; die Geschlechtlichkeit erscheint ihm als etwas, was zu der Idee des Menschen nicht gehört. Er hilft sich mit der Ausrede, dass Gott in Voraussicht der Sünde seinem idealen Bilde das niedrig materielle beigemischt habe, womit offenbar in Wirklichkeit nichts erklärt ist. Ja es kommen schon Aeusserungen in Gregor vor, wonach eine innere Differenz zwischen dem Dogma als einem äusserlich festgestellten und der denkenden Erkenntniss der Vernunft, die doch eigentlich erzielt wird, im Bewusstsein fixirt wird.

Noch eine andere Erscheinung tritt uns endlich in der griechischen Kirche bedeutend entgegen, ehe wir zum vollen Abschlusse der philosophischen Bewegung im christlich gedeuteten Neuplatonismus gelangen. Es ist die Umarbeitung der mystischen Theologie des Areopagiten durch den heil. Maximus Confessor, (im 7. Jahrh.) in der wir eine Frucht des durchgeführten Kampfes um die wahre dogmatische Fassung des Geheimnisses der Menschwerdung gegen die Monophysiten und Monotheleten wohl mit um so grösserem Rechte erkennen dürfen, da Maximus selbst ein so herrliches und standhaftes Zeugniss für diesen Glauben abgelegt hat. Die spekulative Theologie des Maximus stellt sich offenkundig als eine Erneuerung und Umgestaltung der christlichen Form hin, welche dem Neuplatonismus in dem Systeme des Areopagiten gegeben war. Sie ist von dogmatischer Seite genommen entschieden orthodox; alle Auswüchse sind abgeschnitten. Obwohl Gott die eine wahre absolute Monas ist, so wird doch die Trinitätslehre in ihrem ganzen Umfange vollständig geltend gemacht (in der Form der griechischen Kirche, wonach der h. Geist durch den Sohn vom Vater ausgeht, was allerdings noch eine, aber doch nur eine ganz leise Abweichung von der richtigen Auffassung enthält); ebenso die Schöpfungslehre und zwar mit besonderer Beziehung zur Logosidee; im Logos sind alle geschaffenen Dinge ideal und überwesentlich vorgesehn und enthalten; so die dogmatisch

festgestellte Lehre der Menschwerdung u. s. w. Von der andern Seite, dialektisch spekulativ genommen, könnten wir die ganze Consequenz des plotinischen Systems aus der Auffassung des Maximus deduziren. Im Menschen sind nach Maximus zu unterscheiden diese drei: die Vernunft, der Verstand, die Sinnlichkeit; mit der Vernunft ist er in der absoluten Einheit, mit dem Verstande in den Beziehungen, mit der Sinnlichkeit in der Materie. So gliedert sich von der Einheit aus das Ganze in die Vielheit auseinandergehend.

Würden wir nun mit Plotin diesen vom menschlichen Bewusstsein aus entworfenen Schematismus ohne weiteres eine objektive Realität im Universum vindiziren, so hätten wir vollständig das neuplatonische System. Hier aber tritt das entwickelte dogmatische Bewusstsein dazwischen, welches von der einen Seite in Gott, als der absoluten Einheit, die Trinität, von der andern das Endliche als Schöpfung setzt, beides vermittelt im Logos. Demgemäss erscheint bei Maximus die ganze Creatur ideal voraus seiend im Logos als das zur Besonderung sich entwickelnde Allgemeine, als die in die Vielheit sich entfaltende Einheit, so zwar, dass gewissermassen das Wesen des Logos selbst innerlich dadurch bestimmt wird, indem er, der Logos, mit seiner Weisheit die Gründe des Allgemeinen, mit seinem Verstande die Gründe des Besondern umfasst. Und so ist das Universum ideal ruhend in Gott, nur das materiell verwirklichte ist in der Bewegung. Hier stossen wir also wieder auf den innersten Punkt. Die Bewegung ist bei Maximus (nach dieser Richtung seines Denkens) aristotelisch gleich dem Werden und daher mit der Materie, dem sinnlichen und dessen Kategorien wesentlich verknüpft; in Gott ist keine Bewegung, weil er ohne Quantität, Qualität u. s. w. ist, das absolute in sich ruhende Eins; im Sinnlichen (Endlichen) ist Bewegung, indem es zu Gott, als seiner Ursache und also seinem Ziele tendirt.

Wie nun Maximus sich die Schöpfung der Materie und dann weiterhin die Schöpfung überhaupt hat denkend vermitteln können, ist schwer zu sehen; und in der That ist er auch der Ansicht, dass die Materie in der Ewigkeit grade so nicht mehr sein werde, wie die Zeit in der Ewigkeit aufgehen soll. Liegt dabei der nicht überwundene Gedanke zu Grunde, dass die Materie an sich etwas Böses sei, weil sie ja in der Schöpfung, wenigstens in der vollendeten Schöpfung, keine Stelle finden soll, so hat sich in der That Maximus auch nur durch ein sehr zweideutiges Mittel vor der hereinbrechenden Macht dieses Gedankens bewahrt. Er treibt den Gedanken, dass das Böse an sich nichts sei, also die absolute Verwechslung des Bösen mit der Negation auf die Spitze; das Böse ist ihm so sehr ein nicht seiendes d. h. ein rein zufälliges, dass Gott das Böse nicht weiss; dass es daher auch kein Moment in der göttlichen Vorsehung bildet. Hiermit hängt nun zusammen die auf die Spitze getriebene negative Theologie d. h. dass wir von Gott schlechthin nichts positives wahrhaft wissen können; Gott steht absolut über aller Negation und Affirmation; die Affirmation kann uns nur sagen, dass Gott ist; sagen wir positiv, was er ist, so ist es in Wirklichkeit eine Negation. So begreifen wir, dass die wirkliche Macht des Bösen, die Macht des bösen Willens, der Sünde zu keiner spekulativen Geltung im Systeme gelangt, und dass Maximus in Betreff der spekulativen Bedeutung der Menschwerdung mit sich selbst nicht klar ist, indem er einerseits nach der Consequenz seiner Logos-auffassung, wonach der Schöpfungsgedanke in sich das Bedürfniss einer endlichen höchsten Vermittlung trägt, den Gedanken aufnimmt, dass die Menschwerdung auch ohne den Sündenfall des Menschen würde erfolgt sein, andererseits sie aber doch wieder durch denselben bedingt sein lässt.

Sehen wir nun, wie die wirkliche Durchführung des fortgeschrittenen christlichen Bewusstseins bei Maximus spekulativ überall gebunden ist durch die neuplatonische Dia-

lektik, in welcher wir eine missglückte Rekonstruktion der platonisch-aristotelischen Philosophie erkannt haben, so müssen wir doch anderseits unbedingt dem Areopagiten gegenüber einen wirklichen Fortschritt in der wahren Spekulation anerkennen, was nach unserer Voraussetzung ohne ein relativ-wahreres Zurückgreifen auf die ächte Philosophie Platons nicht zu denken ist. Und in der That finden wir ein solches in der entschiedensten Weise bestätigt. Dass Raum und Zeit schlechtweg nur dem Endlichen angehören; dass die Dyas Gott gegenüber als das charakteristische des Endlichen aufgestellt wird, sind ächt platonische Gedanken; am allermeisten aber kommt Maximus auf den ächten Platon dadurch zurück, dass er im Widerspruch mit seiner Behauptung, dass die Bewegung nur dem endlichen eigne, um den trinitarischen Process in Gott festzuhalten, eine Bewegung auch in Gott zulassen und ausdrücklich anerkennen muss, womit natürlich auf den platonischen Begriff der Bewegung im Gegensatze zu dem aristotelischen zurückgegriffen wird. An und für sich liesse sich nun sehr wohl denken, dass Maximus zu dieser richtigeren Auffassung bloß durch seinen fortgeschrittenen dogmatischen Standpunkt gekommen wäre, indess scheinen doch in den Schriften des Maximus die hinlänglichen Beweise dafür vorzuliegen, dass er wenigstens theilweise mit einem selbständigeren Studium, namentlich dem Gregor von Nyssa gegenüber, in die Schriften Platons eingedrungen ist. Besonders zeigt sich dies bei der Lehre von der Seele des Menschen, wo Maximus nicht wie Gregor die Auffassung der Akademiker (Seele als sich selbst bewegende Zahl) mit der Platons selbst verwechselt und die Gründe für die Unsterblichkeit der Seele nach dem Phädon eingehender entwickelt. Andere Stellen scheinen freilich wieder das Gegentheil zu beweisen; den Vorwurf, dass sie sich in Betreff der Vorsehung Gottes nur im allgemeinen hielten, hätte Maximus den Philosophen so ausnahmslos nicht machen können, wenn er die Gesetze Platons gelesen

hätte. Ich glaube die Sachlage richtig zu bestimmen mit der Annahme, dass Maximus sicher über den Areopagiten hinaus auf Plotinus und obgleich nicht durchgreifend auf Platon selbst zurückgegangen ist.

Mit Maximus schliesst die philosophische Bewegung der griechischen Kirche ab. Johannes Damascenus, der gegen Ende des siebenten Jahrhunderts eine systematische Zusammenfassung der Theologie in schon scholastischer Weise giebt, sagt in der Einleitung ausdrücklich, dass er nicht eine selbständige Arbeit, sondern nur eine Zusammenstellung des früheren beabsichtige. Allmählig kommt die aristotelische Logik zur ausschliesslichen Herrschaft.

---

Unterdessen hatte die Philosophie in der abendländischen Kirche eine bedeutend andere, der in der griechischen gegenüber, selbständige Stellung gewonnen durch den h. Augustinus (354—430). Die abendländische Kirche war weniger berührt von den erschöpfenden dogmatischen Kämpfen, welche den Orient bewegt hatten; hier war zudem der Mittelpunkt der ganzen Kirche, auf den zuletzt immer die Entscheidung zurückkam. So bildete sich hier ein unberührteres auf sicherer Grundlage ruhendes Glaubensbewusstsein aus, von dem, wenn es einmal in dem geistigen Kampfe seine Stellung nahm, ein selbständigeres Auftreten der christlichen Philosophie zu erwarten stand. Dieses wurde durch den h. Augustinus geleistet, in dem wir desshalb einen der entscheidendsten Wendepunkte in der Geschichte der Philosophie anerkennen müssen. Es war dies gewissermassen ein nothwendiges Resultat seiner Lebensentwicklung, die er selbst in so eingreifender Weise in seinen Bekenntnissen geschildert hat. Von einem heidnischen Vater und einer christlichen frommen Mutter, die besonders wegen der Gebete und Thränen, womit sie ihren Sohn auf allen seinen Irrwegen begleitet hat, in der Kirche als Heilige verehrt wird, geboren, als ausge-

bildeter Rhetor sich in den Strom des weltlichen Lebens wendend, durch die Lektüre Ciceros zuerst zu einem höheren philosophischen Streben geweckt, dann aus den Zweifeln der Akademiker und den Irrthümern der Manichäer zu einer höheren philosophischen Anschauung im Platonismus aufsteigend und von da endlich durch die Gnade den Uebergang zur Erfassung der christlichen Wahrheit findend, trug er die Idee der christlichen Philosophie, welche das ganze Gebiet des menschlichen Wissens auf der Grundlage der ewigen in Christo offenbarten Wahrheit ausbaut, gewissermassen geschichtlich entwickelt in sich. Im Augustinus hat diese Idee zum ersten Male in grossartiger Weise durchgeschlagen; seine Grundanschauung ist die innere Zusammengehörigkeit und das Aufeinander-angewiesensein — aber deshalb noch nicht die Identität — der Glaubenswahrheit und der Philosophie; in seinem Wissen ist ein System angelegt, welches von der Offenbarungsgrundlage aus alle Zweige des Wissens, die Naturkenntniss, die Sprache, die Geschichte und dann weiterhin die eigentlich philosophischen Wissenschaften umfasst. Durchgeführt hat Augustinus dieses System des Wissens nicht; das meiste ist nur im Keime angelegt, aber doch hat er sich in seiner Hauptschrift, die er an Platon und Cicero sich anlehnend *de civitate Dei* betitelt, zu einer grossartigen Zusammenfassung erhoben. Zum Theil haben die theologischen Streitigkeiten seine Kräfte anderweitig in Anspruch genommen neben dem, dass er sich einem thätigen Leben in Erfüllung seiner Berufspflicht nicht entzog. Aber unstreitig hat der Stand der philosophischen Entwicklung, den Augustinus überhaupt erreicht hat, auf den Grad der Durchführung seines Strebens den entschiedensten Einfluss gehabt und dies ist der Gesichtspunkt, von dem aus wir seine Philosophie betrachten müssen, indem wir hier die andere Seite, dass Augustinus den christlichen Glauben im Sinne der Kirche in allem wesentlichen und vollständig vertritt, als selbstverständlich voraussetzen.

Dass nun Augustinus, indem er die Aufgabe der christlichen Philosophie in ihrer Tiefe erfasst, dabei vor allem auf Platon und Aristoteles zurückgeht, werden wir von vornherein nicht anders erwarten. Abgesehen von dem Umstande, dass er überhaupt nicht mehr auf die alten Quellen selbst zurückgeht, ist seine Stellung zu diesen beiden ungefähr dieselbe, die wir bei Clemens dem Alexandriner gefunden haben; im logischen Denken aristotelisch gebildet, (wenn gleich die Schrift über die Kategorien nicht ächt ist), hält er sich als Metaphysiker ganz entschieden an Platon und betrachtet sich selbst als einen Platoniker in dem Grade, dass er ohne die Ideen im Sinne Platons eine Philosophie und überhaupt ein wahres Denken für geradezu unmöglich hält. Hier nun entsteht die Frage: wenn an ein Studium der griechischen Quellen selbst bei Augustinus nicht zu denken ist, wie vermochte er dann zu einer, wie wir schon hier sehen, so tief in den richtigen Sinn Platons eindringenden Auffassung zu gelangen? Die Frage lässt sich mit Sicherheit beantworten. Nichts ist sicherer, als dass Augustinus, wenn er von Platonikern spricht, die Neuplatoniker, namentlich Plotinus meint, die ihm in lateinischer Uebersetzung zugänglich waren und die sich selbst nicht Akademiker, nicht Peripatetiker, sondern vorzugsweise Platoniker nannten, wie Augustin ausdrücklich bemerkt. Für diese Platoniker, die Augustin zugleich im ächtplatonischen und im christlichen Sinne wohl etwas zu günstig beurtheilt, wenn er ihrer höchsten Einheit so ohne weiteres den Begriff Gottes als des lebendigen Gottes unterlegt, hat sein Herz in philosophischer Begeisterung geschlagen, die man noch deutlich seinen Worten in der Stadt Gottes und den Confessionen ansieht; in ihnen sieht er die einzigen, die sich über den Sensualismus und Naturalismus erhoben, die in der Erforschung des Wesens Gottes nicht allein das Körperliche, sondern auch die endlichen Geister überstiegen haben. Aber er giebt sich nicht dem Neuplatonismus hin,

wie es der Areopagite gethan hatte; er weiset ihn vielmehr ausdrücklich und entschieden ab, als mit dem christlichen Glauben unverträglich und ihn nicht erreichend. Er vermisst bei den Neuplatonikern die klare Schöpfungslehre, die bei ihnen durch die Zwischenwesen zwischen Gott und der Materie vermittelt sein soll, ebenso die Lehre vom Sündenfall und der Erlösung. Wir sehen, hier hat der christliche Glaubensinhalt entschieden die philosophische Form des Neuplatonismus durchbrochen, von der er sich im Areopagiten noch beherrschen liess. Um so viel aber im Augustinus das christliche Glaubensbewusstsein die neuplatonische Form überwindet, um eben so viel nähert er sich dem ächten Sinne Platons, den er dann theilweis auf den zu günstig beurtheilten Neuplatonismus überträgt. Wir sahen das schon in Betreff der Ideenlehre, wo Augustin den eigentlichen Sinn Platons, nämlich die Realität des Uebersinnlichen, der Sache nach ganz richtig erfasst. Platon, sagt Augustin, hat darin nicht geirrt, dass er eine intelligible Welt annahm; die Ideen sind in Gott, als die Realgründe alles erscheinenden; ohne sie würde man die Welt als eine von der ewigen Vernunft geschaffene nicht begreifen können. Gott selbst aber, in dem die Ideen sind, fällt nicht unter die Gesetze des endlichen Denkens, die durch ihn sind; die Kategorien finden keine Anwendung auf Gott. Aehnlich verhält es sich mit der Einheit Gottes, die Augustin den Neuplatonikern zulegt. Noch viel entscheidender ist aber der mit der Creationslehre wesentlich zusammenhängende Gedanke, dass die Zeit in und mit dem endlichen geschaffen sei. So wurde Augustin durch seinen christlichen Standpunkt unwillkürlich über den Neuplatonismus zu dem ächten Platon, den er nicht kannte, hingedrängt. Dass er nun bei diesem unwillkürlichen Resultate den dialektischen Process nicht in seiner Tiefe erfasst hat, werden wir leicht urtheilen. Wir haben dafür aber noch ein besonderes Zeugniss. Die unvollendete oder vielmehr die nur angefangene Schrift des Augustinus

über die Dialektik, die als ächt festzuhalten ist, und die er in der ersten Zeit seiner Bekehrung, wo er gewiss seinen geistigen Beruf mit dem grössten Feuer erfasste, schrieb, nimmt einen Anlauf, die Dialektik, weit über Aristoteles hinaus, in dem ursprünglichen platonischen Sinne gewissermassen als die Urphilosophie durchzuführen. Diese tiefgehende Intention der Schrift spricht sich besonders in folgenden Worten aus: „Das Wort ist Zeichen einer Sache, welches vom Redenden vorgebracht, vom Hörenden verstanden werden könne. Sache ist, was unter den Begriff fällt; mag sie wahrgenommen werden oder verborgen bleiben. Denn gewusst (wahrgenommen) wird das Körperliche, erkannt das Geistige; verborgen aber ist Gott selbst und die ungestaltete Materie. Gottes Wesen ist weder Körper, noch Organisches, noch Sinn, noch geistige Erkenntniss, noch irgend etwas, was gedacht (vorgestellt) werden kann. Die ungestaltete Materie aber ist die Veränderlichkeit des Veränderlichen, fähig aller Formen.“ — Man sieht, wie Dialektik, Sprache und Metaphysik hier zusammenliegen. Aber so wie die Begriffe hier metaphysisch noch ganz verworren sind und Augustinus den platonischen Grundgedanken von Anfang an gar nicht fasst oder vielmehr gar nicht kennt, so verwickelt er sich in der Ausführung ganz in die Theorien der Etymologen und Sprachphilosophen (Stoiker), und es ist kein Wunder, dass er die Sache hat liegen lassen. — Diese ebenso ächt katholische wie ächt platonische aber dialektisch nicht durchgeführte Grundtendenz charakterisirt nun durchaus den philosophischen Standpunkt Augustins. Wir werden suchen, dies in den Grundzügen nachzuweisen. Vor allem tritt hier als das eigentlich neue und selbständige Moment, das Augustinus in die Entwicklung der Philosophie eingesetzt hat, hervor die Bedeutung des Selbstbewusstseins für das Denken der Wahrheit; es ist der letzte unzerstörbare Halt gegenüber dem alle Wahrheit zersetzenden und bezweifelnden Skeptizismus, dessen Macht aber eigentlich im Sensualismus liegt.

Wie einer auch immer zweifeln mag, zweifelnd denkt er doch; denkend weiss er sich als ein seiendes; sich weiss er, das Materielle kann er nur glauben. Sich wissend, weiss er ein übersinnlich wirkliches; so greift dieser Gedanke von der philosophischen Bedeutung des Selbstbewusstseins in die Ideenlehre ein. Hier ist jedem möglichen Skeptizismus sein Halt geboten. Wie Platon den Sensualismus durch den Beweis vernichtete, dass ohne die Realität der Seele (des Selbstbewusstseins) auch nicht einmal die geringste sinnliche Wahrnehmung selbst möglich sei, so beweiset Augustinus gegen die Akademiker, welche nur Wahrscheinlichkeit zulassen wollten, dass ohne die Wahrheit auch nicht einmal der Begriff der Wahrscheinlichkeit möglich sei, wie ohne das Licht nicht der Schatten, ohne das Sein nicht der Schein, ohne die Position nicht die Negation; das sind die grossen platonischen Urgedanken, die mit Augustinus siegreich ins christlich philosophische Bewusstsein eingetreten sind. Dass sie auf diesem Umwege als Gegensatz des christlichen Bewusstseins gegen die Verzerrung der ächten platonischen Philosophie im Neuplatonismus zur Geltung gelangt sind, kann an der Wahrheit der Sache nichts ändern. Aber nicht ganz ohne Folgen ist es auch in diesem Punkte geblieben, dass Augustinus nur auf diesem indirekten Wege und nicht vermittelt der geraden Durchsetzung seines dialektischen Planes zu diesem Standpunkte kam. So kann es wenigstens den Schein gewinnen, als ob schon Augustinus mit dieser Geltendmachung des Selbstbewusstseins den Weg des einseitigen Subjektivismus in der Philosophie betreten hätte. Dass dies nur mit dem grössten Unrechte dem h. Augustinus könnte aufgebürdet werden, wird wohl keines Beweises bedürfen; aber sicher würde Augustinus zur direkten Anerkennung des Zusammenhanges, der im Bewusstsein des Alterthums zwischen dem Denken und der Sprache, zwischen dem individuellen Bewusstsein des Einzelnen und dem in der Sprache ausgedrückten Gesamtbewusstsein vorhanden ist,

durchgedrungen sein, wenn er seine dialektischen Intentionen hätte durchsetzen können. —

Mit dieser tiefern Erfassung des Selbstbewusstseins hängt nun bei Augustinus am nächsten zusammen die tiefere philosophische Erfassung der Trinität. Nicht nur steht für Augustinus das Geheimniss nach seiner dogmatischen Fassung von vornherein unangreifbar fest, nicht nur weist er die Versuche, dasselbe unter die logischen Kategorien des allgemeinen und besonderen, der Ursache und der Wirkung zurückzubringen, wie sie noch bei Gregor von Nyssa vorkamen, ab; sondern er thut für die Erfassung der philosophischen Bedeutung des Geheimnisses den wesentlichsten Schritt, indem er in einer gewissen Weise freilich wohl noch in allen Creaturen, vor allem aber und vorzüglich in der Seele und im Bewusstsein das Abbild der Trinität sucht. Geschieht es auch noch in unsicherer Weise, indem bald in Sein, Leben, Erkennen, bald in Sein, Wissen, Lieben oder in Gedächtniss, Gedanke, Wille oder im Gedanken der Ewigkeit, der Weisheit und der Liebe zur Seligkeit die abbildliche Dreiheit in uns gesucht wird — ein Schwanken, worin sich wieder der Mangel der dialektischen Durchführung zeigt, — so ahnen wir doch hier zum ersten Male klar, dass wir im Trinitätsgedanken jene bessere Voraussetzung wirklich besitzen, die Platon verlangte, um die Philosophie wahrhaft durchführen zu können.

Viel weniger zur Klarheit durchgedrungen ist Augustinus in Betreff der Lehre von der Schöpfung, und zwar in demselben Maasse, wie er sich weniger von neuplatonischen Einflüssen frei gemacht hat und weniger in den wahren Gedanken Platons eingedrungen ist. Den inneren Gegensatz gegen die Schöpfungslehre, „die der Christ auch ohne Philosophie aus der Offenbarung erkennt,“ findet Augustinus bei den Neuplatonikern nicht so sehr in dem ganzen Grundgedanken des Systemes, als vielmehr in der Zulassung von Untergöttern und Dämonen, als Schöpfer oder Mitschöpfer.

Wir sehen, die Pointe ist ihm hier nicht zum Bewusstsein gekommen, ebensowenig, wie er den Gegensatz zwischen Neuplatonismus und Platonismus erfasst hat. Indem er den Neuplatonikern, sie überschätzend, etwas halberlei richtiges, eine Art Schöpfungslehre zulegt — wovon wohl bei Platon, nicht aber bei den Neuplatonikern die Rede sein kann, — vermag er nicht mehr, sich ihrem Einflusse vollständig zu entziehen. In der Schrift *de quantitate animae* hatte er in einer ganz an die neuplatonische Anschauung sich anschließenden wunderlich das physische und ethische vermengenden Weise das Aufsteigen vom niedern, von der Materie, zum höchsten, zu Gott, in sieben Stufen (die vegetativen Kräfte, die animalischen Kräfte mit Gedächtniss und Einbildungskraft, die rationalen Kräfte, die Tugend als Reinigung der Seele, die Sicherheit im Guten, das Gelangen zu Gott, die ewige Anschauung Gottes) dargestellt. Davon blieb ihm später die Stufenreihe der Wesen — als blos seiende, wachsende, empfindende, denkende, rein geistige, Gott — übrig und diesen Rest neuplatonischer Anschauung, der eine klare Erfassung der Schöpfungsverhältnisse unmöglich macht, hat er nie überwunden. — Hiermit hängt nun wieder genau zusammen die Stellung, welche bei Augustinus die Begriffe der Verneinung, des Bösen und der Materie einnehmen, wo schon das charakteristisch ist, dass die Zusammenstellung dieser Begriffe bei ihm noch so enge ist, dass sie im Denken kaum getrennt werden können. Auch Augustinus hebt mit grosser Energie den Gedanken hervor, dass das Böse nicht etwas seiendes ist. Das ist der Gedanke, womit er sich aus den Abgründen des Manichäismus, der das Böse und die Materie identifizierte, herausarbeitet, und worin auch das gegeben ist, dass die Materie an sich nicht etwas böses sein kann, insofern sie doch ein seiendes ist. Dogmatisch steht ja auch hier für Augustinus ganz fest, dass die Materie ein durch den Willen Gottes geschaffenes ist. Aber von da bis zur klaren denkenden Erfassung

ist noch ein weiter Weg. Wir führten schon oben eine Stelle an, wo Augustinus die Materie als die Veränderlichkeit des Veränderlichen definiert; als das, was nichts ist und alles werden kann. Diesen Begriff hat Augustinus nie klar überwunden; wir sind da ganz wieder in der aristotelischen reinen Dynamis, wonach die Materie rein negativ bestimmt wird. Klar wird die Sache wieder nur, wenn wir auf den ächten platonischen Grundgedanken zurückgehen. Was Augustinus mit dem Satze, dass das Böse nicht ein seiendes sei, eigentlich sagen will, ist nichts anders, als was Platon zuerst und er allein einigermaßen klar erkannt hat, dass die Negation ein rein formales, eine blosser Form, ein Schiboleth unseres subjektiven Denkens sei, ein Gedanke, der den Höhepunkt des Denkens bei Platon bezeichnet, den er aber ebensowenig, wie seinen ganzen Grundgedanken, wirklich hat durchsetzen können. Schon Aristoteles musste in demselben Maasse, wie er die absolute Bewegung in das relative Werden übergehen liess, der Negation als Steresis eine reale Bedeutung im Prozesse des Wirklichen einräumen und im Neuplatonismus ist die scheinbar ganz hinausgeworfene Negation genau gesehen die einzig real gestaltende Macht, mit der dann das Böse identifiziert wird, wie das Sein mit dem Guten, aber wie die Negation dialektisch überwunden wird.

In dieser Dialektik feierte, wie wir gesehen haben, der Neuplatonismus seinen Triumph; durch sie imponirte er dem dialektisch noch nicht erstarkten christlichen Bewusstsein, und so hat auch Augustinus die Sache dialektisch nicht erfasst, obgleich er durch die Entschiedenheit seines schon entwickelten dogmatischen Bewusstseins vor jedem positiven Fehlgriff, wie wir sie in der griechischen Kirche sahen, bewahrt blieb. In demselben Maasse nun, wie dem Denken die rein formale Natur der Negation erschlossen ist, verliert die Verwechslung der Negation mit dem Bösen ihren Anhalt; — die Negation als Unterscheidung ist nicht etwas Böses, sondern das Princip aller Formation im Endlichen —

und in demselben Maasse muss für das Böse als eine wirkliche Macht in der Welt ein Substrat, ein wirklicher Träger gefunden werden, und das kann dann unmöglich mehr die Materie, es kann nur der böse Wille, also die freie That eines geistigen Wesens sein. So sehen wir denn bei Augustinus in klarer Weise die Intention des Denkens wiederkehren, die eigentlich schon bei Origenes zu Grunde lag, nämlich die wirkliche Macht und Geltung des Bösen auf den von Gott abgewandten Willen der geistigen geschaffenen Wesen zurückzuführen. In der That tritt bei Augustinus die Bedeutung des Sündenfalls der Menschen und der Urschuld zum ersten Male ganz klar ins christliche Denken ein. Um weiter die Sache durchzuführen und von der Schuld des Verführten auf die des Verführers zurückzugehen, hätte er den philosophischen Process dialektisch durchführen müssen. Und so können wir auch in dem Gedanken, dass Gott das Böse gewissermassen bedurfte zur harmonischen Vollendung der ganzen Schöpfung, nur eine moralische, nicht eine dem Denken genügende Beruhigung erblicken. — Augustinus erhebt sich dadurch über die Lehre von der Apokatastasis, welche der Realität des Bösen wie sie im Offenbarungsbewusstsein vorhanden ist, nicht Rechnung trägt. Aber auch bei Augustinus ist die volle Bedeutung des frei aus der geistigen Creatur erzeugten Bösen noch nicht zur philosophischen Würdigung gekommen.

Damit nun endlich, dass mit Augustinus das Moment des individuellen Selbstbewusstseins und des freien Willens in einer ganz andern Weise, als bisher zur Geltung gekommen war, hängen die Fragen nach dem Verhältnisse des Willens zur Gnade und der göttlichen Vorherbestimmung zusammen, auf welche ich hier nicht weiter eingehe, nur so viel bemerkend, dass auch hier Augustinus an sich das Richtige festgehalten hat, weder die göttliche Allwissenheit und absolute Souveränität, noch die Freiheit der Creatur preisgebend; dass aber das unleugbar noch mangelhafte der

Durchführung wieder in nichts anderm als in der noch mangelhaften dialektischen Durchführung des Grundgedankens überhaupt hat. Ist das reale Verhältniss der geistigen Creatur zu Gott in seinem ganzen Umfange denkend erfasst und durch den richtig vollzogenen Rektifikationsprocess Gott, um mich so auszudrücken, ausser philosophische Verantwortung gestellt, so wird auch der Schein einer Misskennung der Bedeutung des freien Willens aus der christlichen Philosophie entfernt werden können, der allerdings bei Augustinus noch bleibt.

Zusammengefasst hat Augustinus das Resultat seines Nachdenkens in der Schrift vom Staate Gottes, worin er wohl mehr unwillkürlich als mit ausdrücklichem Bewusstsein seine innige Beziehung zu Platon ausspricht. Indem er in diesem Werke der christlichen Auffassung der Weltgeschichte Bahn bricht, knüpft er über Cicero hinaus, der doch immer römisch-politisch gefärbt bleibt, thatsächlich unmittelbar an die universalere Intention Platons wieder an, dessen Philosophie von dem erhabenen Standpunkte der Republik aus mit einem ersten grossen Blicke auf eine philosophische Auffassung der Geschichte (in den Leges) abgeschlossen hatte. Auch daran erinnert dieses philosophische Hauptwerk Augustins, dass er nur wieder aufnimmt, was schon dem Clemens Alexandrinus, als er zuerst das Verhältniss des Christenthums zur hellenischen Philosophie erfasste, vorschwebte, dass im Christenthume die sittliche Idee der platonischen Republik sich wahrhaft erfüllen müsse. Ich knüpfe an diese Bemerkung noch einen Rückblick auf das Verhältniss der sich entwickelnden christlichen Philosophie zur Sprachwissenschaft und zur Naturwissenschaft; denn auch hier lässt sich ein ganz festes Verhältniss erkennen. Schon oben wurde bemerkt, dass die von dem Syntaktiker Apollonius auf ächt platonischer Grundlage vollzogene Begründung der wissenschaftlichen Grammatik von dem Neuplatonismus vollständig unbeachtet blieb, welcher sich dagegen der schlechtesten Seite der aristotelischen Natur-

philosophie, dem die Herrschaft der sinnlichen Anschauung über den Gedanken constatirenden ptolemäischen Weltsysteme, ganz und gar in die Arme warf. Durch den herrschenden Einfluss, den der Neuplatonismus in philosophischer Beziehung im Christenthume gewann, blieb nun im Ganzen dieses Verhältniss, so jedoch, dass in demselben Maasse, wie dieser dialektische Zwang des scheinbar vereinten Platon-Aristoteles durch die Macht des dogmatisch sich entwickelnden christlichen Bewusstseins durchbrochen wurde und eben damit eine Annäherung an den ächten Platon stattfand, zugleich eine tiefere Erfassung der Bedeutung der Sprache und der Natur sich kundgiebt. Bei Plotin selbst ist die Missachtung der Sprache positiv ausgesprochen, dahingegen auch schon der ganze astrologische Aberglaube grundgelegt, der hier eigentlich seine Quelle hat. In der christlichen Umdeutung des Neuplatonismus ist ebenfalls nirgends ein Anknüpfen an die Sprache, und wenn auch mit der ptolemäischen Anschauung nicht sofort der astrologische Aberglaube aufgenommen wird, so wird doch durch die mystisch-symbolische Behandlung der Natur, wie wir sie in der krassesten Weise beim Areopagiten ausgeführt finden, jeder gesunden Empirie vollständig der Eingang versperrt. Nach dieser Richtung hin ist weder das ächte Element im Platon noch das ächte Element im Aristoteles irgendwie zur Anerkennung gekommen. Dahingegen begegnet uns bei Clemens dem Alexandriner zugleich mit seiner philologischen Tüchtigkeit eine in allen seinen Schriften oft in rührender Weise sich aussprechende Liebe zur Natur, die sich in der Aufmerksamkeit auf das kleinste kundgiebt; weniger bei Origenes, mehr wieder bei Gregor von Nyssa. So bildet auch hier Augustinus den Abschluss. Wie er den wirklichen Anlauf nimmt, die Grammatik und die Sprache im ächt platonischen Sinne in ihrem tieferen Zusammenhange mit dem Denken zu erfassen, so hat er freilich noch nicht entfernt daran denken können, die Herr-

schaft des ptolemäischen Systemes anzutasten, aber wenigstens ist er es gewesen, der dem weiteren Eindringen der moralischen Folgen dieser Herrschaft des astrologischen Aberglaubens ins christliche Bewusstsein entschieden ein Ziel gesetzt, und weiterhin ist er es gewesen, der der Möglichkeit einer christlichen Naturwissenschaft die Bahn gebrochen hat, indem er, mit der früher versuchten allegorischen Auslegung der Genesis nicht zufrieden, in seinem reifsten Alter sich an das Unternehmen einer wirklichen Erklärung der Genesis mit voller Berücksichtigung der empirischen Naturforschung, soweit sie ihm zugänglich war, gemacht hat. Mögen wir über das von ihm geleistete urtheilen wie immer; die Grundsätze, welche eine christliche Naturwissenschaft ermöglichen, hat er klar ausgesprochen in den Sätzen, dass, was in der Schöpfung gesetzt ist, nicht Wunder sondern Naturgesetz und dass der Buchstabe der h. Schrift in natürlichen Dingen nach der empirisch festgestellten Thatsache zu erklären ist.

Neben Augustinus ist im Abendlande, um die weniger bedeutenden, wie Claudius Mamertus, Cassiodorus u. a. zu übergehen, nur noch Boethius zu nennen, weniger wegen seiner selbständigen philosophischen Leistungen, in denen er, wie namentlich in der berühmten Schrift *de consolatione* auf neuplatonischer Grundlage steht, als wegen seiner Uebersetzung der Kategorien und der Schrift *de interpretatione*, so wie auch der *Isagoge* des Prophyrius, welche für das Mittelalter von der grössten Bedeutung sind.

So schloss die erste Bewegung der Philosophie im Christenthume in dem ächt platonischen aber dialektisch noch nicht platonisch durchgebildeten Augustinus und dem noch unvermittelt daneben stehenden übersetzten Aristoteles mit der Andeutung ihrer in der abendländischen Kirche wenigstens nicht abgewiesenen weltgeschichtlichen Aufgabe ab, während in der griechischen der im Neuplatonismus erstarrte Process in Maximus wenigstens die leise Ahnung der Mög-

lichkeit einer Wiederbelebung in sich aufgenommen hatte, in dem über den Neuplatonismus und über Aristoteles auf Platon selbst zurückgreifenden Gedanken einer Bewegung im absoluten Sein, im Trinitätsprocesse.

#### Die Episode der arabisch-jüdischen Philosophie.

Unter den Schlägen der geistigen Kämpfe, welche das in der Fülle der Zeiten in die Weltgeschichte eintretende Christenthum im innersten Bewusstsein der Menschheit aufgeregt hatte, war die überlebte Herrlichkeit der alten Welt in Trümmer gesunken; die Kirche, in sich gesammelt, in ihrer Idee befestigt und ausgestaltet, hatte die Erbschaft angetreten und stand auf den Trümmern, die Keime einer neuen Zukunft der Menschheit in sich tragend, aber wie gebunden durch die Grösse des sittlichen Verderbens in dem Zusammensturze und menschlicher Weise ohne Aussicht, desselben mächtig zu werden. Da öffnete Gott, der die Kirche und die Geschichte der Menschheit zu ihrem Ziele leitet, die Schleusen an den Reservoirs jugendlich unverdorbener Kräfte, die er aus der Urzeit der Menschheit im Heiligthum des Familienlebens für diesen Zeitpunkt aufbewahrt hatte, dass sie wie ein frisches Wasser über den winterlichen Wiesenplan weithin über den Schauplatz der Weltgeschichte sich ergossen. Im innersten Asien regten sich etwa zur Zeit der Geburt Christi die Tartarenstämme gegen China; wandten sich von dort zurückgeworfen nach Westen; drängten einander und stiessen drängend auf die Germanen, die eben um die Zeit der Geburt Christi in gewaltigen Kämpfen gegen das weltbeherrschende Rom ihre Selbständigkeit bewahrt hatten. Nachdem diese Roms Macht gebrochen, hatten sie alsbald in Verbindung mit der letzten Kraft Roms und unter römischer Führung den Andrang der nachdrängenden asiatischen Horden zurückzuweisen. Die Selbständigkeit des germanischen Charakters war bewahrt in Verbindung und unter Leitung des überwundenen Rom; darin lagen die

Keime einer neuen Entwicklung der Weltgeschichte von der Idee der Kirche aus. Augustinus starb unter dem heranahenden Schrecken der siegreichen Vandalen; und Boethius schrieb sein Buch *de consolatione* im Kerker Theodorichs. —

Was die Germanen für den Occident, das sind die Araber für den Orient geworden, aber genau mit dem Unterschiede, der im germanischen und im semitischen Stamme grundgelegt ist. Die Semiten tragen in sich kein politisch entwickelndes, kein menschlich fortschreitendes Element; ihre Familie erstarrt im Stamme und entwickelt sich nicht zur freien Gemeinde; in ihnen liegt kein wahres Moment der Bewegung. So war die weltgeschichtliche Bedeutung, wozu Mohammed die Araber erhob, nur dadurch möglich, dass er gegenüber dem rohen Polytheismus, worin sie versunken waren, durch den Monotheismus, den er ihnen brachte, eine wie immer sittlich-religiöse Begeisterung in ihnen weckte. An sich ist der starre Monotheismus ein im Christenthum weltgeschichtlich überwundener religiöser Standpunkt und wäre es als möglich zu denken gewesen, dass der christliche Glaube sofort siegreich und überwindend in der Menschheit dagestanden hätte, so wäre eine Weckung der in Arabien schlummernden Kräfte in dem Sinne, wie wir es im Islam sehen, unmöglich gewesen. Die geistige Bewegung der griechischen Kirche war selbst in ihrer orthodoxen Form erstarrt im Neuplatonismus, dessen Wesen eben die Bindung der vom ächten Platon ausgehenden Bewegung im Denken ist; der allein weltüberwindende christliche Trinitätsstandpunkt ist hier faktisch in den Standpunkt des einseitigen jüdischen Monotheismus zurückgesunken; dieser selbst hat sich seinerseits auch nach dem Untergange der jüdischen Nation im Rabbinat als eine selbständige geistige Macht in der Welt erhalten.

Diese Rückstände der weltgeschichtlichen Entwicklung ergreift Mohammed, um in den im Polytheismus versunkenen

Arabern durch die Wahrheit des monotheistischen Gedankens eine, wenn auch nicht reine, sondern von wilder Phantasie getragene sittlich-religiöse Begeisterung zu wecken, die mit nie gesehenem raschem Erfolge in die von der wahren Idee verlassenen Räume der Menschheit eindringt und auf den Trümmern der alten Geschichte des Judenthums und des häretischen Christenthums in Asien, Afrika und Europa eine monotheistische Weltmacht errichtet, welche einen Augenblick scheint, die auf einen Winkel zurückgedrängte Kirche in ihrer Umarmung von Osten und von Westen her ersticken und selbst in der Cultur überflügeln zu wollen. Aber wie, wenn auch nicht die politische Existenz, so doch die politische Bedeutung des mohammedanischen Weltreichs sich längst überlebt hat, so hat sich noch viel rascher seine Cultur und namentlich seine Philosophie als eine Episode erwiesen, welche ihren etwaigen Ertrag in die Hände der von innen aus sich wieder hebenden christlichen Entwicklung abgegeben hat, der unwiderrufflich das Erbe der weltgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit anheimgefallen ist. So soll denn auch hier die arabische Philosophie, zusammen mit der durch ihre ganze Natur mit ihr engverbundenen jüdischen als eine Episode in der ganzen Entwicklung behandelt werden, welche sodann in der christlichen Philosophie des Mittelalters fortgeführt wird.

Die Araber haben auch als weltbeherrschende Macht nicht eine neue und selbständige Philosophie aus sich erzeugt; ja man kann nicht einmal sagen, dass sie die hellenische Philosophie, welche sie nur in der neuplatonisch-aristotelischen Form kennen lernten, wahrhaft bei sich aufgenommen haben. Die Philosophie war immer auch in der Zeit ihrer Blüthe bei den Arabern mehr geduldet, als anerkannt, und eine innere Verbindung der Philosophie mit der Religion hat sich bei ihnen nicht vollzogen. Zwar hatte schon die Theologie selbst ein logisch-philosophisches Element in sich aufgenommen und es entwickelten sich dadurch verschiedene

Richtungen in der Theologie, welche sich als die orthodoxe (Motekallelin, unter ihnen wieder die Aschariten als die eigentlich Orthodoxen), die rationalistische (Mutazilin) und mystisch-beschauliche (Sufis) unterscheiden, und es ist als eine charakteristische Erscheinung zu bemerken, dass die Religion Mohammeds ohne dieses beigemischte philosophische Element von Anfang an zu keinem Bestande gelangen konnte. Aber diese philosophische Beimischung gehört vielmehr zu der Religion und Theologie selbst; sie ist nicht Philosophie. Als einen zweiten Grundzug im Charakter der arabischen Philosophie haben wir nur eben dies zu merken, dass sie nur den Neuplatonismus und den Aristoteles, welchen selbst die arabischen Philosophen nur aus sehr mangelhaften Uebersetzungen kannten, kennen gelernt oder doch beachtet haben; denn die etwaige Bekanntschaft mit Platon ist ohne alle Einwirkung bei ihnen geblieben. Wir fügen drittens hinzu, dass von einem Eingehen auf die Bedeutung der Sprache bei den Arabern keine Rede ist; so weit sie sich in der Erkenntniss fortschreitend entwickeln, ist ihr Streben ganz auf Naturkenntniss gerichtet.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun schon von vornherein, was wir in der arabischen Philosophie zu erwarten haben; es liegt in der Frage, wie sich das Denken in der neuplatonisch-aristotelischen Form im Verhältnisse zu einem dogmatisch feststehenden starren Monotheismus gestalten werde; von einer freien Entwicklung kann hier nur im beschränktesten Maasse die Rede sein.

Die Philosophie der Araber verläuft in zwei an die geschichtliche Entwicklung sich anlehrende Perioden; die erste fällt in die Zeit der Abassiden im Orient, die zweite in die Zeit der Herrschaft der Almohaden im spanischen Chalifate. Die Bekanntschaft der Araber mit der griechischen Philosophie wurde vermittelt durch syrische (nestorianische) Christen. Alkendi im neunten Jahrh. geb. zu Bosra commentirte die logischen Schriften des Aristoteles. — Auf ihn

folgt als eigentlicher erster Vertreter der arabischen Philosophie Alfarabi († 950 zu Damaskus). Sein System ist eine unklar schwankende Vermischung aristotelischer Logik mit neuplatonischer Anschauung, unter Anbequemung an die Lehren des Koran. Das allgemeine soll nur für die Erkenntniss und das einzelne nur für den Sinn sein und doch auch wieder beides für die Erkenntniss und in der Sache zusammen sein. Gott soll, wie über jeder Bestimmung, so auch über jedem Beweis erhaben sein, und doch führt Alfarabi den Beweis für das Dasein Gottes auf aristotelischer Grundlage scharfsinnig genug aus; Gott ist als nothwendige Ursache des Wirklichen, welches als an sich nur mögliches ohne das nothwendige Sein nicht wirklich werden könnte. Aber das wirkliche ist aus Gott nicht durch Schöpfung, sondern durch Emanation, welche von Gott, als dem absolut Einen und Guten aus zu dem Vielen der sinnlichen Dinge hin durch den Intellekt und die Seele vermittelt ist. Die Emanationen lässt Alfarabi, eine früher bemerkte aristotelische Consequenz ziehend, die Aristoteles selbst unberührt liess, von den weitem und oberen himmlischen Sphären zu den engern bis zur Erde niedersteigen. Geistiges und materielles vermengt sich nämlich bei ihm; die Materie ist die verworrene Vermengung von Qualitäten, die an sich geistige Vorstellungen oder Begriffe sind. So entwickelt sie sich bis zum leiblichen Organismus hinauf, indem alles niedre (irdische) unter der unmittelbaren Direktion und Einwirkung des höhern (himmlischen) steht. Die vernünftige Seele des Menschen lässt aber Alfarabi mit Aristoteles als eine untheilbare Monas von aussen her durch Gott mit dem organischen Leibe sich verbinden, so dass sie ihn beim Tode wieder verlässt. Der Verstand ist aber im Menschen zuerst nur Vermögen, wie die der Form empfängliche Materie; er wird dann durch denselben Verstand, der auch die Natur gestaltet, ein wirklicher, als dessen Resultat im Menschen der erworbene Verstand bleibt. Alles dieses nun sucht

Alfarabi soviel möglich der orthodoxen mohammedanischen Lehre anzupassen.

Ibn Sina (Avicenna), geb. 980 zu Afsenna in Bochhara, eins der grössten Talente und der berühmteste Arzt der Araber, bezeichnet den Höhepunkt der arabischen Philosophie in dieser ersten Periode, indem er an Alfarabi sich herausbildend entschiedener wie dieser auf Aristoteles zurückging, ohne jedoch von der neuplatonischen Grundlage sich frei machen zu können. Er entwickelte die aristotelische Lehre von der Erkenntniss in einer eigenthümlichen Weise selbständig weiter. Sein Satz: *intellectus in formis agit universalitatem*, der mit seiner Lehre von dem *universale ante rem*, *in re* und *post rem* zusammenhängt, dringt so in das rechte Verständniss ein, dass er dem wahren Grundgedanken der Ideenlehre ganz nahe gekommen oder vielmehr ihn erreicht hätte, wenn ihm die Creationslehre oder die wirkliche Unterscheidung des absoluten und relativen unterlegen hätte. Der Begriff ist als Gedanke in Gott; behaftet mit den Accidenzien wird er das besondere, woraus dann unser Verstand das *genus logicum* bildet, welches also seine Grundlage in der Sache hat. Jener Begriff oder Verstand in Gott, welcher in den Einzeldingen der Natur erscheint, und der Verstand in uns, der, wie eben desshalb Avicenna sagt, den Begriff nicht abstrahirt, sondern wirkt, ist aber ein und dasselbe, wie Avicenna mit Alfarabi durchaus festhält, nur dadurch sich von ihm unterscheidend, dass er die Materie, wodurch die Form, als das allgemeine, spezifizirt wird, nicht neuplatonisch aus dem höchsten Sein oder Eins emaniren lässt, sondern sie aristotelisch als ewig setzt, indem er, auch hier eine Consequenz des Aristoteles, die dieser selbst nicht gezogen hat, noch hat ziehen wollen, ziehend, der Materie als der absoluten Dynamis Gott als die absolute Energie gegenüberstellt. Im übrigen konnte er zur Vermittlung des absolut jenseitigen Gottes mit der diesseitigen Sinnenwelt das System von Emanationen nicht entbehren, die er

mit Alfarabi neuplatonisch nach νοῦς und ψύχη abstufte und wie dieser von der obern in die niederen Sphären hinabsteigend dachte. Die Lehre von der Seele und vom Verstande, namentlich die erstere, hat nun Avicenna in physiologischer Richtung ganz besonders ausgebildet; er ist der eigentliche Begründer der ausgebildeten Ansicht von der Thierseele. Der Bewegung, sagte Avicenna als Naturbeobachter, welche nicht dem mechanischen Gesetze folgt, liegt ein eigenes Princip zu Grunde, die Seele, welches in der Thierseele seine höchste Entwicklung erreicht. In ihr als wahrnehmendem unterscheidet er den fünf äusseren Sinnen gegenüber den innern Sinn (das Gehirn), und in diesem wieder fünf Kräfte, nämlich den Gemeinsinn und die Vorstellungskraft im vordern Theile des Gehirns, die Beurtheilungskraft und das Gedächtniss im hinteren Theile des Gehirns und die Phantasie, welche nach den Erregungen der Begierde und des Muthes das ganze in Bewegung setzt, in der Mitte. Im Menschen kommt der Verstand als das eigentlich erkennende hinzu, welcher die Bilder von der Phantasie empfängt als species sensibiles, über welchen die das genus logicum percipirende species intelligibilis steht. Hier in der Entwicklung der Lehre vom νοῦς bricht aber die ganze Consequenz der philosophischen Entwicklung bei Avicenna ab; er kennt noch wohl die Entwicklung der potenziellen Vernunft zur aktuellen auf dem gewöhnlichen Wege durch eine natürliche Vorbereitung (intellectus dispositus oder praeparatus) und Unterricht; aber viel mehr Gewicht legt er auf das unmittelbar geistige Innewerden der Formen, die momentan, im genialen Blick, dem Menschen oder dem Philosophen zu Theil wird, worin dann zugleich eine Annäherung an den religiösen Offenbarungsglauben gesucht wird. Hier kommen die Widersprüche der in einseitiger Entwicklung sich überschlagenden aristotelischen Richtung zum Vorschein. Avicenna hat die Lehre von der animalischen Seele bis zu ihrem Höhepunkte ausgebildet und doch behauptet

er, dass für den Geist die Sinne eigentlich gar nicht notwendig seien. Nicht minder kommt der innere Widerspruch der Philosophie zur positiven Religion bei Avicenna zum Durchbruch. Es wird berichtet, dass Avicenna gelehrt habe, Gott sei der himmlische Körper; eine Ansicht, die wir als eine notwendige Consequenz seines auf die Spitze getriebenen Aristotelismus betrachten müssen. Soll Gott nur die allgemeinste Form sein, so ist der Materialismus die notwendige Consequenz. Ueberhaupt können wir die fortwährenden Bemühungen Avicennas, die Conformität seiner Philosophie mit der positiven Religion einleuchtend zu machen (die Philosophie soll nur das denkend entwickeln, was der Prophet im Momente der himmlischen Erleuchtung intuitiv concipirt hat), kaum als redlich gemeinte betrachten. Auch hat er durch förmliche Busse vor seinem Tode die Unvereinbarkeit seiner Philosophie mit der Religion bezeugt.

So zeigte der Höhepunkt, den die arabische Philosophie in ihrer ersten Periode in Avicenna erreichte, schon ihren Fall an. Algazali, der letzte in der Reihe dieser Philosophen, geb. 1058 n. Chr. zu Tus in Chorasán, führte diesen thatsächlich aus. Anfangs Lehrer der Philosophie zu Bagdad beschloss er sein Leben als Sufi, wie auch aus dem beschaulichen Stande der Sufis die Philosophie in Alfarabi sich entwickelt hatte. Algazali war ein philosophischer Skeptiker, ganz in der Weise des pyrrhonianischen Skeptizismus, den wir aus dem Fall der Philosophie nach Aristoteles bei den Griechen hervorgehen sahen. Er stellte in einer Schrift: Zielpunkte der Philosophie, die Lehren Alfarabis und Avicennas zusammen, um daran in einer zweiten: der Widerstreit der Philosophie, ihre inneren Widersprüche aufzuweisen. Er verleugnet desshalb seine philosophische Bildung nicht; aber er schiebt, den negativen Resultaten der Philosophie gegenüber, die positiven Lehren der Religion, die Realität der göttlichen Attribute, die zeitliche Schöpfung der Welt aus nichts, die Wundermacht Gottes und die Auf-

erstehung und das ewige Leben in den Vordergrund. Diese Wendung hat ein für alle mal der Orthodoxie im mohammedanischen Orient den Sieg verschafft und der Philosophie ein Ende gemacht.

Obgleich nun Algazali die erste Bewegung der Philosophie im mohammedanischen Orient zum Abschluss und zum Stillstand brachte, so ist doch leicht zu sehen, dass in seiner Richtung dessungeachtet wohl die Keime eines neuen Aufschwunges lagen. Denn im Grunde hatte er mit der Philosophie ja doch nicht vollständig gebrochen, sondern er hatte das Denken auf die Grundlage der positiven Religionswahrheiten zurückzusetzen und ihm da in der Form des sich auf sich zurückziehenden Sufismus, der aber schon bei ihm selbst wieder mächtig anregend sich ins Leben zurückwandte, eine gewisse berechtigte selbständige Stellung zu geben gesucht. Es kam nur darauf an, dass dieser nicht ertödtete philosophische Keim einen günstigen Boden fand, um zu einem zweiten Versuche sich zu erheben. Dieser Fall trat nun wirklich ein durch die Herrschaft der die Wissenschaften fördernden Almohaden in Spanien, bis wohin sich die von Algazali erregte Bewegung verpflanzte. Der Grundgedanke dieser zweiten Bewegung der arabischen Philosophie ist nun eben kein anderer, als die Entwicklung der Vernunft im Individuum und die Heraufentwicklung des Denkens im Individuum zur Einheit mit der allgemeinen Vernunft, wobei objektiv die von Avicenna erreichte Höhe der Ausbildung der aristotelischen Philosophie im Hintergrunde steht und die Voraussetzung gemacht wird, dass diese vollendete philosophische Erkenntniss dem Wesen nach nichts anderes sei, als die religiöse Wahrheit, welche dem Volke freilich nur in dieser unvollkommenen Form der Offenbarung zugänglich sei. Es ist, so zu sagen, die subjektiv-rationalistische Periode der arabischen Philosophie.

Der erste Vertreter dieser neuen Entwicklung ist Ibn Badja (Avempace), der zu Sevilla und Granada lebte und

im Jahre 1138 starb. Er entwickelt in seiner von einem jüdischen Philosophen des 14. Jahrhunderts inhaltlich mitgetheilten Schrift: die Leitung des Einsamen, den Gedanken, wie die Seele von dem noch thierischen Instinkte aus durch fortschreitende Befreiung von der Materialität und Potenzialität zu dem *intellectus acquisitus* sich erhebt, der eine Emanation aus dem mit Gott identischen *intellectus activus* ist; auf dieser höchsten Stufe fällt das Denken mit dem Objekte zusammen. Sein Nachfolger Ibn Tophail, geb. 1185 zu Marokko, schrieb einen philosophischen Roman unter dem Titel: Der Lebende, Sohn des Wachenden, in welchem er den Gedanken Ibn Badjas in der fingirten Entwicklung eines Menschen, der ausser aller menschlichen Verbindung bloß mit der Natur sich selbst überlassen wird, anschaulich macht.

Ibn Roschd (Averroës), der letzte und grösste der arabischen Philosophen, geb. 1126 zu Cordova, gest. 1198, wandte das Denken aus der den Menschen ideal isolirenden Richtung, welche in Tofail im Extrem sich darstellt, wieder zum objektiven und gemeinsamen zurück und gelangte so, indem er den Standpunkt des Avicenna wieder aufnahm und nicht so sehr in physiologischer, als vielmehr in dialektisch-metaphysisch-psychologischer Richtung fortbildete, zu der feinsten Ausbildung, der das unter der aristotelischen Form des allgemeinen und des besondern, der Energie und des Vermögens befangene Denken an sich fähig ist. Averroës hielt den Satz des Avicenna fest: *intellectus in formis agit universalitatem*. Die Erkenntniss geht auf das Individuelle nach seiner allgemeinen Seite, die der Verstand, indem er das Gemeinsame abstrahirt, wirkt. Wohlgemerkt, nicht erkennt, sondern wirkt, macht, bildet; *universali modo, quem facit intellectus in particularibus*, sagt Averroës; hierin liegt der Knotenpunkt der Sache. Sagte Averroës, dass der Verstand das Allgemeine aus dem Einzelnen erkennt, so würde er es als ein wie immer an sich seiendes (im Logos, — um

den platonisch-aristotelischen Sinn im allgemeinen auszudrücken — bestehendes) ansetzen, er würde zwischen dem objektiven und subjektiven, zwischen dem absoluten und relativen wirklich unterschieden haben, was aber eben die arabische Philosophie, die den Creationsstandpunkt nie erreicht hat, nicht vermochte und nie versucht hat. Die Philosophie des Averroës bestand nun eben darin, diesen in sich unklaren Standpunkt mit der äussersten Feinheit auszubilden. Er hält mit Avicenna die ewige Materie und die ewige Form, als den absoluten, dem Denken unübersteiglichen Gegensatz fest; aber wenn Avicenna nach der von Aristoteles entnommenen Anschauung die Form noch von aussen auf die Materie wirken lässt, wie der Künstler seinen Gedanken im Stoffe realisirt, so lehrt Averroës, dass die ewige Materie die Form potenzialiter und keimartig in sich habe, die sich dann aus ihr wie nach einem Naturprocesse entwickelt, wobei er sich auf die Homoeomerien des Anaxagoras beruft. Offenbar sind hierin, wenn diese Auffassung irgendwie im Denken bestehen soll, zwei Consequenzen begründet. Einmal müssen, da der Formen und Unterschiede der wirklichen Dinge doch sehr viele sind, auch in der Materie die vielen wirklichen Formen potenziell vorhanden sein; und in der That ist auch Averroës zu dieser Consequenz gekommen, welche die einzige Möglichkeit an die Hand giebt, den Materialismus denkend zu construiren. Wie aber dem heutigen Materialismus diese Consequenz verlegt ist durch die Naturwissenschaft selbst, welche von einer solchen Prädisposition der Formen in der Materie wenigstens bei den organischen Wesen nichts wissen will, so Averroës durch den ganzen Standpunkt seines Denkens, welcher ihn ja durchaus darauf hinwies, die Form als das eine absolute und höchste der Materie gegenüber festzuhalten. Wie konnte nun dieser Widerspruch auch nur eine scheinbare Lösung fürs Denken finden? Nur dadurch, dass die eine absolute Form in der Materie die potenziell vorhandenen Formen

nicht etwa blos zum aktuellen Dasein weckt, sondern dass sie selbst dieselben als potenzielle wirkt. Und das ist eben der Grundgedanke des Averroës, der freilich nicht an dem Sein im allgemeinen, objektiv-metaphysisch, sondern nur subjektiv-psychologisch, am Intellekt, insofern er im Menschen ist, zum Vorschein kommen kann. Hier ist es der charakteristische Satz der Philosophie des Averroës, dass der eine absolute Intellekt, der als reine Energie gedacht der *νοῦς ποιητικός* ist, im Menschen wirkt den *νοῦς παθητικός*, d. h. den potenziellen Verstand, der dann, durch eben jenen höchsten *νοῦς ποιητικός* zur aktuellen Wirklichkeit entwickelt ein *νοῦς ἐπικτητός* wird. Hätte Averroës diesen am Bewusstsein des Menschen sich vollziehenden Process objektiv metaphysisch fassen können, so läge darin der ganz richtige Gedanke, dass Gott, als der absolute *νοῦς ποιητικός*, in der von ihm prädisponirten Materie die Dinge in ihren unterschiedlichen Formen denkend und schaffend wirkt; er hätte in solcher Weise, an das Endresultat des Aristoteles anknüpfend, in den Process eindringen können. Da er aber den Creationsstandpunkt nicht hatte, so konnte er eben nur die Formel des Aristoteles verabsolutiren, und in diese starre Form, über die vernichtenden Widersprüche in ihr hinwegschreitend, eine scheinbare Bewegung und ein scheinbares Leben nur dadurch hinein bringen, dass der subjektive Process der Erkenntniss in uns mit dem objektiven Process ausser uns confundirt, dass unsere Denkformel substantiirt wird. „Wie die Sonne durch ihr Licht das Sehen bewirkt, sagt Averroës, so bewirkt die thätige Vernunft das Erkennen; hierdurch werde im Menschen die Vernunftfähigkeit zur wirklichen Vernunft, die mit jener thätigen Vernunft eins sei.“ Und: „es gebe nur einen aktiven Intellekt; der Mensch habe an sich nur die Disposition, von dem aktiven Intellekte affizirt werden zu können; aber bei der Berührung des aktiven Intellektes mit dieser Disposition entstehe in uns der passive oder materielle Intellekt, indem

der eine aktive Intellekt sich bei dem Eingehen in die Vielheit der Seelen in diesen partikularisire, wie das Licht an den Körpern sich in die Farben zerlege.“

Dass nun diese, so weit es in der arabischen Philosophie möglich war, absolute Versubjektivirung des Denkens, mag sie auch zunächst noch in der Form des Pantheismus erscheinen, doch die Tendenz zum reinen Materialismus in sich trägt, zeigte sich schon oben.

Noch entschiedener sprach sich diese Tendenz darin aus, dass auch Averroës ganz und gar jener schon bei Avicenna bemerkten Tendenz der arabischen Philosophie sich hingab, einseitig aus Aristoteles die Consequenz auf absolute Bedeutung der himmlischen Sphären gegenüber dem Irdischen zu ziehen. Der thätige Verstand scheint als erster Bewegter dem Averroës fast vollständig mit den himmlischen Sphären zusammenzufallen. Der Consequenz, dass er dann auch geradezu, wie schon Avicenna es wahrscheinlich gethan hatte, Gott mit den himmlischen Sphären selbst für identisch erklärte, ist er nur dadurch entgangen, dass er neuplatonisch den thätigen Verstand nur als den ersten Ausfluss Gottes, Gott selbst als die absolute Einheit und das absolute bestimmungslose Sein erklärte. Konnte er so an diesem Punkte dem auch ihm drohenden offenen Konflikte mit der Religion ausweichen, so doch nicht in Betreff der Unsterblichkeit der Seele, die er nur als ein Aufgegangensein in dem einen thätigen Intellekt scheinbar festhalten konnte. Den schon zum Ausbruch gekommenen Konflikten entging er nur durch den Tod; sowie seine Philosophie weiteren Konflikten durch den rasch erfolgten Sturz der arabischen Herrschaft in Spanien. Auch das charakterisirt die arabische Philosophie, dass sie durchaus nur von äusseren Verhältnissen getragen sich hat hervorthun können. —

Unter den arabischen Philosophen dieser zweiten Periode wird von den Scholastikern und wurde bis dahin von den neuern noch Avicbron genannt, dessen Schrift: Fons vitae

zu den am öftesten angeführten bei den Scholastikern gehört. In neuester Zeit ist durch Munk zu Paris die Irrthümlichkeit dieser Annahme entdeckt und Avicbron als ein jüdischer Philosoph, dessen wahrer Name Ben Gebirol lautet, nachgewiesen worden. Es mag uns dieser Umstand Veranlassung geben, von diesem Punkte aus einen Blick auf die jüdische Philosophie zu werfen, die sich anlehnend an den im nachchristlichen Judenthum fortbestehenden monotheistischen Offenbarungsglauben ein, wenn auch nicht innerlich selbständigeres, so doch zäheres und ausdauernderes Leben bewiesen hat, als die arabische Philosophie, und in deren Entwicklung der sogenannte Avicbron einen Scheidepunkt zu bezeichnen scheint.

Der allgemeine Gesichtspunkt auch für diese Entwicklung ist die Art und Weise, wie sich das Verhältniss Gottes zur Welt oder des Unendlichen zum Endlichen unter einseitiger Festhaltung der absoluten Einheit Gottes gestaltet, und das auch hier sich ergebende System ist dasjenige, welches wir im allgemeinen als das neu- oder unächtplatonische bezeichnen können, — nämlich zwischen dem absolut jenseitigen Gott als der bewegungslosen Einheit und der ihm diametral gegenüberstehenden Materie wird eine Vermittlung und zugleich eine Lebensbewegung gesucht durch eine Reihe emanirender Mittelwesen. Der Unterschied von der Entwicklung der arabischen Philosophie gestaltet sich dadurch, dass hier die Persönlichkeit Gottes und der Schöpfungs-begriff gemäss dem Offenbarungsstandpunkte des A. T. entschiedener durchschlägt und zweitens dadurch, dass eine falsch-platonische und eine aristotelische Richtung sich hier viel bestimmter von einander scheiden, als bei den Arabern. Die erste ist diejenige, welche als Kabbala, als jüdische Geheimlehre, in den Büchern Jezirah und Sohar, deren Abfassung wahrscheinlich ins neunte oder zehnte Jahrhundert fällt, ausgebildet ist. Die Ansätze dazu fallen wohl in die Zeit über die Geburt Christi hinaus und haben ihren eigent-

lichen Krystallisationspunkt, wenn wir auch das einzelne nicht genau nachzuweisen im Stande sind, in jener synkretistischen Richtung, die in der Annäherung des Judenthums an die griechische Philosophie ihren Ursprung hat und die in demselben Maasse mehr Bedeutung für das sich erhaltende Judenthum gewinnen musste, als der innere Wahrheitsgehalt des A. T. ins Christenthum übergegangen war. Das allerdings auch beigemischte neuplatonische Element ist doch in der Kabbala nicht das eigentlich durchschlagende. Betrachten wir nun das System der jüdischen Philosophie, wie es in den Büchern Jezirah und Sohar entwickelt vor uns liegt, so gewährt es in der That ein nicht geringes Interesse, in diesem wunderlichsten Gebräu des philosophischen Geistes alle Elemente der Entwicklung zu einem anscheinend tief mystischen und wenigstens die Phantasie wunderbar befriedigenden System zusammenfliessen zu sehen. Folgende Momente müssen wir, um es zu verstehen d. h. um es zu analysiren, ins Auge fassen. Erstens das dialektische Unvermögen, zwischen Attribut und Subsistenz klar zu unterscheiden, was mit der seit Aristoteles nicht durchgeführten Unterscheidung des formalen und realen im Denken und in der Sprache zusammenhängt; zweitens die missdeutete Ideenlehre; drittens die gewissermassen vergötterte Zahlenlehre und Grammatik als Buchstabenlehre; viertens die astronomische Sphärenlehre; fünftens wesentliche Punkte des A. T., der Mythologie und der allgemeinen damals wissenschaftlichen Naturerkenntniss. Daraus baut sich in folgender Weise das System auf. Gott, der Verborgene, das Sein, welches das Nichts ist, das unbegrenzte Ensoph, das Urlicht, concentrirt sich in sich selbst, um so eine Leere zu gewinnen, worin er von seinem Lichte ausstrahlend schafft in immer schwächeren Kreisen; zuerst die zehn Sephiroth, — Zahlen, Buchstaben, Formen, Lichtkreise, — die als Theilkräfte des göttlichen Logos, der zugleich der Urmensch, der Adam-Kadmon ist, seis als Attribute, seis als Subsistenzen gedacht

den Thron Gottes umgeben. Das ist die erste Emanation, die göttliche Welt Azilah; auf diese folgen immer weniger göttlich werdend noch drei Welten, die Welt Beriah, die Welt der reinen subsistirenden Formen oder Ideen, dann die Welt Jezirah, welche die himmlischen Sphären und reinen Geister enthält, endlich die Welt Asijjah, die sichtbare materielle Welt. Diese drei niedern Welten stehen zu je drei Ordnungen der himmlischen Sephiroth in lebendiger Beziehung, wie denn die Buchstaben des göttlichen Wortes an der Grenze der oberen und der unteren Welt in die Luft eingezeichnet sind. Der Mensch, der selbst in Geist, Seele, Leib diese dreifache Ordnung in sich hat, ist bestimmt, durch geistige Läuterung sich in die höchste zu erheben. Zuletzt von allen wird die Seele des Messias herniedersteigen, um die Zurückführung aller Dinge in Gott zu bewirken. —

Auf die Ausbildung dieser abenteuerlichen Phantasiegebilde hat aller Wahrscheinlichkeit nach Ben Gebirol (Avicebron) einen wesentlichen Einfluss gehabt, den wir desshalb an dieser Stelle behandeln wollen. Er nimmt eine ganz eigenthümliche Stellung zwischen der entwickelten arabisch-aristotelischen Philosophie und der jüdischen Theosophie ein. In erster Beziehung steht er dem Averroës nahe, indem auch er den Gegensatz von Form und Materie als den höchsten im Denken geltend macht, so jedoch, dass er Gott von diesem Gegensatz ausnimmt, alles endliche aber aus Form und Materie bestehen lässt. Diesem Satze giebt er aber eine Wendung, wodurch er wieder eine neue Consequenz des einseitig fortgebildeten aristotelischen Standpunktes hervortreten lässt, die ganz entschieden schon im Aristoteles liegt, ohne dass Aristoteles selbst sie eigentlich zieht. Da nämlich, so demonstrirt Ben Gebirol, das unterscheidende der endlichen Dinge in der Form liegt, so muss die Materie das gemeinsame sein und somit giebt es eine Materie, die als gemeinsames einerseits dem Geistigen anderseits dem

Körperlichen zu Grunde liegt. Wir sehen, das ist genau die Konsequenz, die Aristoteles zog, indem er den Rückschluss aus der Differenzirung der Gegensätze auf das zu Grunde liegende dritte (das genus als ὕλη) machte, ohne das im wahren Sinne der Ideenlehre angedeutete Gesetz der Umkehr des Denkens erfasst zu haben. Es ist aber diese Wendung des Ben Gebirol um so interessanter, weil wir sie nicht allein schon im Mittelalter in der christlichen Philosophie sich eindrängen sehen, sondern weil es genau gesehen ganz dieselbe ist, welche später Spinoza gewonnen hat. In der That hätte ja nur noch der eine Schritt zu geschehen brauchen, dass diese in die Geisterwelt und die Körperwelt sich differenzirende Materie mit Gott selbst identifizirt worden wäre, um die Lehre Spinozas vollständig zu haben. Wirklich hat Ben Gebirol genau gesehen auch diesen Schritt noch selbst gethan, insoweit er diesen Gegensatz der Form und Materie mit dem νοῦς ποιητικός und παθητικός identifizirt und also auch für diesen Gegensatz als gemeinsame Grundlage die indifferente Materie postulirt. Nur muss man nicht übersehen, dass er zugleich einen wirklichen Ernst machen will mit dem aristotelischen Begriffe der Materie als reiner Dynamis und Negation, so dass wir auch hier wieder auf die neuplatonische Identifizirung der absoluten Substanz und des Nichts stossen, die den Hintergrund dieser ganzen der Trinität und des Schöpfungsgedankens entbehrenden Spekulation bildet. — Neuplatonisch ist denn auch seine weitere Konstruktion, woraus wir nur den einen Satz hervorheben, dass in dem sichtbaren Himmel sich die universale Materie schon zur Materialität im engern Sinne zusammengezogen hat, welche Zusammenziehung dann von oben nach unten, vom allgemeinen zum besondern durch die himmlischen Sphären zum irdischen im Werden der wirklichen Welt sich fortsetzt. Hierin liegt der Anknüpfungspunkt der Philosophie Ben Gebirols mit der Kabbala, wobei es aber noch eben so gut möglich ist, dass er aus dieser,

als dass diese aus ihm geschöpft hat. Wir wissen nicht genau genug, weder wann Ben Gebirol gelebt, noch wann die Bücher Jezirah und Sohar verfasst sind, um dies feststellen zu können. —

Von den übrigen jüdischen Philosophen, welche sämmtlich ihre Kenntniss des Aristoteles resp. Platons durch die Vermittlung der Araber erhielten, sind als hervorragend nur zu erwähnen Saadja, im zehnten Jahrhundert († 942) in Aegypten lebend, der die Vernunftmässigkeit des orthodoxen jüdischen Glaubens philosophisch zu erweisen suchte, und Moses Maimonides (geb. 1135 zu Cordova, gestorben 1204 in Fostat — Altkairo — in Aegypten, wohin er wegen der Verfolgungen der Araber aus Spanien hatte fliehen müssen), der ebenfalls das orthodoxe Judenthum mit einer gründlichen philosophischen Bildung verband, indem er im ganzen an Aristoteles sich hielt, in manchen Punkten aber Platon den Vorzug gab, wo Aristoteles mit der Offenbarung mehr schien in Widerspruch zu sein, und durch sein ausgezeichnetes Werk: die Leitung der Zweifelnden, eine entscheidende Einwirkung auf die geistigere Entwicklung, des orthodoxen Judenthums ausübte. —

Diese jüdische Philosophie hatte ihren Hauptsitz neben Spanien im südlichen Frankreich, wo den Juden von Seiten des Christenthums eine grosse Duldung zu Theil wurde. Zu diesen jüdischen Philosophen flüchteten zum Theil die arabischen aus Spanien, als die schon vor dem Tode des Averroës ausbrechenden Verfolgungen der Philosophie dort Ueberhand nahmen. Dadurch entstand ein reges philosophisches Treiben in diesen Grenzländern zwischen Christenthum, Mohammedanismus und Judenthum. Die arabischen Uebersetzungen des Aristoteles und seiner Kommentatoren, dann die eignen Schriften der arabischen Philosophen wurden ins Lateinische übersetzt; neue pseudoaristotelische und auf andere Namen verfälschte Schriften verfasst. Die jüdischen Philosophen Schem Tob ben Joseph Ibn Falaguera,

Levi ben Gerson, Moses ben Josua werden uns namentlich als thätig in dieser Richtung genannt. Durch diese Berührung ward eine neue Wendung in der Entwicklung der christlichen Philosophie herbeigeführt, die wir nun erst bis zu diesem Punkte nachzuholen haben. —

### **Der zweiten Periode zweiter Abschnitt.**

#### Die christlich-mittelalterliche Philosophie.

Vorbemerkung. Man pflegt die christliche Philosophie des Mittelalters im allgemeinen als die scholastische zu bezeichnen. Diese Benennung ist insofern richtig und bezeichnend, als die Philosophie hier nicht unmittelbar aus dem Leben sich entwickelt, wie die hellenische Philosophie bis zu ihrem Höhepunkte hin und auch die patristische Philosophie, sondern auf einer schon gegebenen doktrinellen Grundlage und unter dem von vornherein bestimmenden Einflusse einerseits des entwickelten kirchlichen Dogma, anderseits der alten Philosophie sich bewegt. Anderseits aber führt diese Benennung zu unnöthigen Verwicklungen, insofern der Name Scholastik durch den geltenden Gebrauch nach zwei Seiten beschränkt ist, indem man theils nur die kirchlich anerkannte Philosophie, theils nur die wissenschaftlich-dialektische Seite der mittelalterlichen Philosophie gegenüber der Mystik als Scholastik insbesondere bezeichnet. Um diese Verwicklungen zu vermeiden, werde ich mich des Ausdruckes mittelalterliche Philosophie bedienen. Auch von der gangbaren Eintheilung werde ich insoweit ein wenig abweichen, als die sachgemässe Hervorhebung des obersten Gesichtspunktes es erfordert.

Erste Stufe der Entwicklung. Der Anfang der mittelalterlichen Philosophie durch die versuchte Anknüpfung an den Neuplatonismus.

Fast noch unter den Stürmen der Völkerwanderung fing die Wissenschaft und die Philosophie an im Abendlande ihr Haupt

wieder zu erheben. Isidor, Bischof von Sevilla gegen Ende des sechsten Jahrhunderts, verfasste in seinen zwanzig Büchern *Originum sive Etymologiarum* eine Encyklopädie aller Wissenschaften, worin auch die mit Cicero als die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge erklärte Philosophie ihre Stelle fand. Etwas später sehen wir Beda den Ehrwürdigen in England schon nicht mehr bloß sammeln, sondern spekulative Tendenzen im Sinne des h. Augustinus wieder aufnehmen. Unter Karl dem Grossen gelangt das wissenschaftliche und philosophische Streben schon wieder zu einer mächtigen und einflussreichen Stellung im Leben. Alkuin, in dem der Kaiser den rechten Mann für seine grossen Plane gefunden hatte, setzt die Spekulation im Sinne Augustins fort. In seiner Schrift *de trinitate* entwirft er schon ein vollständiges spekulatives System im christlichen Sinne; die Kategorien finden auf Gott keine Anwendung. In der Schrift *de anima* entwirft er die Grundzüge einer Psychologie. Die Seele ist geistig und einfach, aber in Gedächtniss, Erkenntniss und Wille trägt sie das Bild der Trinität in sich; obgleich zum ganzen Menschen Seele und Leib gehört, ist doch die Seele der eigentliche Träger der Persönlichkeit.

Diese Erhebung der Philosophie im augustinischem, mehr moralisch als dialektisch-platonischen Sinne konnte nicht verfehlen, den Sinn für die tiefere dialektische Behandlung der wichtigsten Fragen anzuregen. Zwar Rhabanus Maurus, der berühmteste Schüler Alkuins und Begründer des wissenschaftlichen Lebens in Deutschland, griff in seinem Hauptwerke, *Universum*, auf die Weise Isidors und Bedas zurück; aber von allen Seiten regten sich dialektische Fragen über das Wesen der Glaubensgeheimnisse, welche ein Bedürfniss nach tieferem Verständniss zeigten, vor allem in dem von Paschasius Radbertus angeregten Streite über die Art der Gegenwart Christi im Altarssakramente und in dem von Gottschalk angeregten Streite über die Prädestination. Die Streit-

punkte selbst und die daran geknüpften Fragen, wenn auch ungenügend und nicht ohne Vorwitz behandelt, beweisen das fortschreitende Bedürfniss des in Fluss kommenden Denkens. Allgemeinere Fragen über das Verhältniss der Vernunft zur Auktorität, über die Berechtigung der allegorischen Auslegung knüpfen sich daran. Den Mittelpunkt aber dieses erwachenden dialektischen Strebens bezeichnet Fredegis, ein Schüler Alkuins, der am Hofe Ludwigs des Frommen die erste Stelle einnahm und später Abt zu Tours wurde, durch seine Behauptung, dass das Nichts ein Etwas sein müsse, so wie auch die Finsterniss dem Lichte gegenüber etwas sei. Diese Behauptung, so abstrus sie lautet, greift mitten hinein in den Zusammenhang des Denkens. Das Nichts, was etwas sein soll, ist die Materie, woraus Gott die Welt geschaffen hat; diese qualitäts- und quantitätslose Materie ist dann aber, so scheint es nach den Aeusserungen des Fredegis, andererseits nichts anderes, als das absolute Sein, als Gott selbst. Wir sehen die kaum sich regende selbständige Spekulation sofort wieder der Macht des neuplatonischen Gedankens erliegen. Dass bei Fredegis irgend welche Kenntniss der mystischen Theologie zu Grunde gelegen habe, ist wohl als sicher anzunehmen. Zunächst aber ist es besonders interessant, dass es die Macht der sprachlichen Form war, in Verbindung mit der unbedingten Auktorität der h. Schrift, woran Fredegis sich anlehnte. Das nihil muss doch etwas sein, sagt er, weil ein jedes Wort etwas bedeutet, und wenn die Schrift sagt: *tenebrae erant super superficie aquae*, so bezeugt sie ja, dass die Finsterniss ein existirendes ist. Wir sehen, es ist eine dialektische Regung, welche auch der allerersten Unterscheidung des formalen und realen im Denken und in der Sprache nicht mächtig ist.

Zwischen diesen Gedanken des Fredegis und dem ausgebildeten Systeme des Skotus Erigena, welches dieser ersten Stufe der mittelalterlichen Philosophie ihren Charakter

aufprägt, findet nun ohne Zweifel eine innere, wie wir gleich näher sehen werden, und sicher auch eine geschichtliche Verbindung statt. Auch Skotus lebte ja am fränkischen Hofe (unter Karl dem Kahlen) im neunten Jahrhunderte und dass er auf dessen Geheiss die Schriften des Dionysius Areopagita und des Maximus übersetzte, beweiset, wie lebhaft das philosophische Interesse in dieser Richtung dort ange-regt war. Dass Skotus selbst in den Orient gereiset sei, ist mehr als wahrscheinlich.

Skotus, der in dieser sonst so dunklen Zeit mit einem merkwürdig entwickelten und durchgeführten philosophischen Systeme auftritt, ist einer von den Namen, an denen sich die wissenschaftlichen Ueberzeugungen und Richtungen im innersten scheiden. Aller Streit aber lässt sich vollständig befriedigend lösen, sobald wir nur der auf den Thatsachen beruhenden geschichtlichen Auffassung ihr Recht geben.

Vor allem also müssen wir aufstellen und festhalten, dass das System des Skotus seinem wesentlichsten Kerne nach durchaus nichts anderes ist, als die Wiederholung und Fortführung der Philosophie, die der Pseudodionysius begründet und Maximus weiter entwickelt hatte. Von seinem eigentlichen Systeme in der Schrift *de divisione naturae* wird sich das weiterhin ergeben; ich bemerke nur noch, dass auch seine Entscheidung in dem Prädestinationsstreite, die er dadurch begründete, dass das Böse etwas schlechthin nicht seiendes sei, wesshalb es von Gott gar nicht gewusst werde und kein Moment der göttlichen Vorsehung bilde, ganz wörtlich aus Maximus genommen ist. Hiernach beantwortet sich zunächst die Frage, ob Skotus ein Pantheist sei. Wenn der Areopagite und Maximus nicht als Pantheisten gelten, so ist schwer abzusehen, mit welchem Rechte Skotus als ein solcher verunglimpft werden soll, der ganz dasselbe System hat; es sei denn, dass er in der weiteren Durchführung andersartige Elemente hineingebracht habe. Das ist nun aber nicht im allermindesten der Fall, sondern neben

den allgemein verehrten Dionysius und Maximus sind es nur die bewährtesten Kirchenväter, wie namentlich Gregorius und Augustinus, auf die Skotus sich stützt. Sichtlich hat er das Ziel verfolgt, den ganzen christlichen Glaubensinhalt aus den in der Kirche allgemein anerkannten Quellen gesammelt in ein spekulatives System zu bringen, und durchaus nichts verräth bei ihm eine andere Absicht, wie namentlich noch der Schluss des Hauptwerkes bezeugt. — Wegen dieser Abweisung persönlicher Verdächtigung des Skotus brauchen wir aber nun nicht umgekehrt es der kirchlichen Lehrautorität als einer Feindseligkeit gegen die Philosophie und das sich entwickelnde Denken auszulegen, wenn sie das System des Skotus nicht als das ihre anerkannt hat. Vielmehr werden wir klar erkennen, dass beides mit einander wohl besteht, dass das System des Skotus an sich einen Fortschritt bezeichnet, insoweit hier zum ersten Male auf abendländischem Böden der Versuch gemacht wird, das ganze bisherige Resultat denkend zu umfassen, dass aber noch viel mehr, wo nicht ein Fortschritt in der Philosophie selbst, so doch die Wahrung der Möglichkeit eines Fortschrittes zu dem wahren Ziele in der Refüsirung des Versuches in dieser Form gegeben ist. Es war eben noch nicht der ächte Platon und Aristoteles in ihrem wahren Verhältniss zu einander, sondern es war die neuplatonische Fälschung, die weder dem einen noch dem andern in seinem wahren Momente gerecht wird, was hier sich in die wahre Kirche einzudrängen versuchte. So ergiebt sich auch genau die Stellung, die Skotus in der Entwicklung einnimmt; es ist die denkende Zusammenfassung des Resultates der ganzen patristischen Entwicklung, die aber die Grundlage und den Weg der rechten dialektischen Durchführung noch nicht wiedergefunden hat. So liegt auch die Dialektik und Mystik im Skotus noch zusammen. Es ist gewissermassen die Philosophie des karolingischen Kaiserreichs, worin die Idee noch keinen Bestand in der Geschichte gewinnen kann. —

Es ist nun die wahre Aufgabe der Geschichtsschreibung, an den Ereignissen den Punkt aufzuweisen, wodurch sie ihre eigentliche Stellung in der Entwicklung einnehmen, und da können wir bei Skotus nicht zweifelhaft sein. Es ist die Schwäche der eben erst wieder auftauchenden Dialektik, wie wir sie in ihrer ganzen Unbeholfenheit bei Fredegis gesehen haben, die auch hier, mag sie auch mit einer für die Zeit staunenswerthen Gewandtheit auftreten, doch der ihr als so vollendet entgegentretenden Form des neuplatonischen Systems sofort unterliegt. Tritt als die am leichtesten angreifbare Seite beim Skotus hier und da ein dialektischer Uebermuth hervor, der alle Auktorität scheint über den Haufen werfen zu wollen, so ist dieser jugendliche Uebermuth mit dieser jugendlichen Schwäche nichts weniger als im Widerspruch.

Die Analyse wird nun weiterhin nachweisen, dass es gerade der Punkt ist, der bei Fredegis so barok herantreten war, an dem eigentlich auch die Dialektik des Skotus scheitert; der Gedanke nämlich, dass das nihil ein aliquid sei; und zwar entwickelt sich, wie mir scheint, die Sache so, dass Skotus, an dieser offenen Unbeholfenheit Anstoss nehmend, den Begriff der Negation umgeht, ohne den Unterschied des formalen und realen im Denken erfasst zu haben. Wie Plotin feiert er den eigentlichen Triumph seines Systemes darin, die Begriffe der Materie, des Bösen und der Negation, die auch hier wieder aufs innigste zusammenhängen, dialektisch in dem Zusammenhange des christlichen Dogma aufgelöset zu haben; wobei, weil die Unterscheidung des formalen und realen gar nicht erfasst ist, wieder der Grundirrthum erscheint, dass das Sein gleich dem Nichts gesetzt wird.

Die Grundlage des skotistischen Systemes ist die Viertheilung des Seins (*natura, φύσις*), nämlich als *natura creans non creata, creata creans, creata non creans, nec creata nec creans*. Zunächst haben wir bei dieser Viertheilung nur die erschöpfende logische Vollständigkeit der möglichen Gegensätze der Begriffe: schaffend und geschaffen, ins Auge zu

fassen, als das, was bei dem Dialektiker durchgeschlagen hat. Was weiterhin den Realinhalt angeht, so sind die ersten Glieder nach dem Systeme klar; das nicht geschaffen schaffende ist Gott, das geschaffen schaffende die Ideen oder die Urgründe im Logos; das geschaffen nicht schaffende die wirkliche Welt. Dass Skotus dabei das unbewegt-bewegende, das bewegt-bewegende und das bewegt nicht bewegende des Aristoteles vor Augen gehabt habe, ist kaum anzunehmen; eher eine ähnliche Zusammenstellung vom Begriffe des Werdens aus bei Augustinus; nöthig ist keins von beiden; diese Zusammenstellung kann Skotus ganz wohl selbständig so gemacht haben. Aber was soll nun dem vierten Gliede entsprechen? was soll das weder schaffende noch geschaffene sein? Nach unbefangenen Urtheile wird zunächst kein Mensch etwas anderes antworten, als dass das Nichts als eben das Nichts die Negation sein könne. Denn was weder Schöpfer noch Geschöpf ist, was kann man davon sagen, als dass es nicht ist? Höchstens könnte man noch das mögliche substituiren, wenn man das logisch zulassen will. Nun aber erhalten wir bei Skotus selbst eine ganz anders lautende Antwort, die ganz ausdrückliche Erklärung, dass das vierte Glied, die weder geschaffene noch schaffende Natur, nichts anders ist, als wieder Gott, insofern nämlich, als er das letzte Ziel von allem ist, und in ihm alles zur Ruhe kommt. Durch diese Erklärung verliert nun offenbar die ganze Viertheilung jeden logischen Halt, und verfolgen wir nun den Process etwas genauer, so ergiebt sich, dass sich der Dialektiker in der That in diese Erklärung nur wie mit Gewalt hineingearbeitet hat.

Gleich zu Anfang, wo die Viertheilung aufgestellt wird, weiss der mit dem Lehrer sich unterredende Schüler wenigstens durchaus noch nicht, was dann mit dem vierten Gliede gemeint sei, und der Lehrer scheint es eben so wenig zu wissen. Im Anfang des zweiten Buches (2, 2.) heisst es, dass „von der vierten Betrachtung des Universums, die wie die

erste Gott allein betrifft, indem alles geschaffene aus der Vielheit in die Einheit zurückkehrt, später gesprochen werden soll, soviel das Licht der Geister es gestattet.“ Im vierten Buche (4, 2.), wo nun von dem vierten Gliede gesprochen werden sollte, wird, nachdem bis dahin die Schöpfung bis zum Menschen hin erklärt ist, mit der Erklärung der Schöpfung des Menschen die Lehre von der Zurückführung aller Dinge in Gott eingeleitet, und dann schliesslich (5, 29) die Erklärung wiederholt, dass mit dem ersten und vierten dasselbe gemeint sei, nämlich beidemal Gott, das einermal insoweit er die Ursache, das anderemal insoweit er das Ziel alles geschaffenen sei. Hiermit muss man nun zunächst die dem Skotus ganz geläufige Anschauung verbinden, dass Gott, als der absolut überwesentliche, ebenso gut das Nichts ist, ja die *informis materia*, aus der alles geschaffen wurde. Beachten wir nun ferner, wie Skotus den Begriff der Negation selbst behandelt, so scheint die Sache vollständig klar zu werden. Wie er nämlich, ohne über das vierte Glied der gemachten Eintheilung Rechenschaft gegeben zu haben, die einzelnen Glieder zu behandeln anfängt, findet er es nöthig, zuerst über die Bedeutung der Negation sich weitläufiger auszusprechen. Hier finden wir nun zuerst den Gedanken, dass die Negation als ein schlechthin nicht seiendes gar nicht gedacht werden könne, („denn, heisst es 2, 3, wie das, was schlechthin nicht ist und nicht sein kann, und nicht etwa nur wegen der Vorzüglichkeit seiner Existenz die Erkenntniss übersteigt, wie das bei der Eintheilung der Dinge berücksichtigt werden könne, das sehe ich nicht ein; es sei denn, dass einer sage, dass die Abwesenheit der Dinge, welche nicht sind, nicht schlechtweg nichts sei.“) Man sieht klar, den Gedanken der rein formalen Natur der Negation hat er durchaus nicht erfasst. Nichtsein heisst ihm vielmehr an erster Stelle gerade so viel wie Sein im höchsten Sinne. Insoweit das Seiende das der Erkenntniss zugängliche bezeichnet, ist das, was absolut die Erkenntniss übersteigt, also Gott, gerade

so gut das absolut nicht seiende wie das absolut seiende. So ist der oberste Gesichtspunkt der Eintheilung das Sein und das Nichtsein, indem wie in allem seienden das nicht seiende, so auch in allem nicht seienden das seiende ist. — Das ist genau derselbe Gedanke, den Platon im Sophistes verfolgte, als ihm klar wurde, dass er ohne das Nicht-sein im Sein anzuerkennen, das Sein selbst nicht als Sein im Denken aufrecht halten könne; aber mit dem Unterschiede, dass Platon sich von da aus den Weg zur Unterscheidung des formalen und realen im Denken und dadurch zur Unterscheidung des absoluten und relativen Seins und zu der Einsicht oder Ahnung bahnte, dass unser subjektives Denken seine Form nicht auf das absolute übertragen dürfe, worin der wahre Gehalt der Ideenlehre liegt; der neuplatonisch befangene Skotus aber, weil ihm diese Grundunterscheidung im Denken durchaus nicht aufgegangen ist, das Nicht-sein so in das Sein hineinarbeitet, dass genau gesehen die Unterscheidung Gottes und der Welt selbst aufgehoben wird. Es ist ein absolutes Sein, in dem Sein und Nicht-sein identisch sind, und dessen Accidenz alles dasjenige ist, was wir im gewöhnlichen Sinne als Sein bezeichnen. „Das aber, was durch die Vorzüglichkeit seines Seins nicht bloß alles Stoffliche, sondern auch allen Sinn, alle Erkenntniss und Vernunft übersteigt, erscheint mit Recht als ein nicht seiendes; was nur in dem einen Gotte, in dem Stoffe und in den Verhältnissen und Wesenheiten aller von ihm geschaffenen Dinge mit Recht erkannt wird.“ Zweitens ist das nicht seiende in der Ordnung und Unterscheidung der Dinge in ihrer Stufenfolge von oben nach unten, so dass jedes höhere ist, insofern es sich erfasst als das, was es ist; nicht ist, insofern es sich unterscheidet von dem, was unter ihm ist; und auch auf diesem Wege kommen wir wieder zu dem Schlusse, dass das absolut unterste, die Materie, welche nichts mehr unter sich hat, zusammenfällt mit dem absolut höchsten, welches über allem ist. „Dieselbe Regel kann in allen himmlischen

Wesen bis zum höchsten hin beobachtet werden; die höchste Ordnung aber endet wieder in der höchsten Verneinung; denn die Verneinung dieser bejaht keine höhere Kreatur über sich.“ Drittens ist die Verneinung gleich der Dynamis oder Potenzialität; viertens „nach den Philosophen,“ gleich dem Stoffe, fünftens gleich der Sünde. — Man sieht klar, die Verneinung, welche als das, was sie wirklich ist, nämlich als ein formales Moment unseres Denkens nicht erfasst ist, und deshalb schlechthin verleugnet wird, wirkt nun als eine positive Macht unterscheidend in das Sein hinein, so dass alle Gliederung des wirklichen Seins auf dieser Macht der Verneinung beruht, und was jenseits desselben liegt, nach oben oder nach unten ebensogut Nicht-sein wie Sein ist. Es ist der Process der dialektischen Rekonstruktion, ohne dass das Denken der ersten Bedingung derselben, der Unterscheidung des formalen und realen Momentes in sich mächtig geworden ist; es ist abermals eine Folge des Sieges, den der Neuplatonismus über den ächten Platon im wissenschaftlich christlichen Bewusstsein gewonnen hatte.

Dass nun auch hier in letzter Instanz die Sache auf den nicht erfassten Gegensatz des Seins und der Bewegung zurückkommt, werden wir schon von vornherein vermuthen, und in der That können wir auch die weitere Entwicklung des skotistischen Systemes an den einfachen Gedanken anlehnen, dass er ähnlich wie Origenes, nur nicht mehr so grell, eine Bewegung in Gott (in der Trinität) philosophisch genommen nur dadurch gewinnt, dass er die Momente des endlichen Werdens in Gott hinein schiebt. Er wiederholt geradezu den ganzen Sinn des Areopagiten, dass eine Bewegung in Gott nur ist, insoweit er im Schaffen ist; dieses aber ist das Eingehen der Einheit in die Vielheit, des Allgemeinen in die Besonderung. Die zweite Person oder der Logos ist doch eigentlich nur die Einheit der Ideen oder der Urgründe, die Gott in ihm schafft. Die Identifizierung der dritten Person mit der Weltseele tritt freilich weniger

ausdrücklich hervor; aber wohl nur, weil hier die Konstruktion in den Process aufgeht, ähnlich wie die Negation als viertes Glied der Eintheilung nicht wirklich eintritt, weil sie von dem Prozesse absorbiert wird. Eigentlich nämlich ist der Logos auch der Mensch; wie die ganze Schöpfung eine Selbstoffenbarung (Theophanie) Gottes, so ist die Menschwerdung des Logos die Theophanie κατ' ἐξοχήν. Mit dem Menschen beginnt aber in der Darstellung die Rückkehr der Kreatur in Gott, der Vielheit in die Einheit, der Bewegung in die absolute Ruhe, wo Gott nicht mehr als schaffend, also auch die Kreatur als in Gott aufgegangen gedacht wird. Dass auch der Gedanke der Apokatastasis hier wiederkehren muss, sehen wir leicht. Sehr bezeichnend für den Standpunkt des Denkens ist aber die Art und Weise, wie sich Skotus hier mit der nun im christlichen Bewusstsein festgestellten Lehre von der ewigen Vergeltung ausgleicht. Ausdrücklich bekämpft er das ungenügende der augustini- schen Auffassung, wonach das Böse als etwas zur Harmonie des Ganzen nothwendiges erscheint. Er selbst aber weicht dem Konflikt mit der Kirchenlehre durchaus in der Konsequenz seines Grundgedankens dadurch aus, dass er die Strafe der Verdammten absolut nur innerlich in ihren Willen verlegt; an sich stören sie die allgemeine Apokatastasis nicht. —

Es muss nun jedoch bemerkt werden, dass in dieser Darstellung des Systemes von seiner philosophischen Grundlage aus dem christlichen Charakter des Skotus einigermaßen Unrecht geschieht. Eben weil er dialektisch noch so wenig richtig gestellt ist, darf man ihm die Konsequenzen so scharf nicht aufbürden, und wenn man ihn zur Rechenschaft ziehen will, so wäre es nur darüber, dass er in einer solchen Verfassung eine solche Arbeit übernahm. Ohne Zweifel hätte es ihm nahe liegen können, dem Augustinus doch ernsthafter Rechnung zu tragen. Sicher aber thun wir ihm unnöthiges Unrecht, wenn wir den so unzweideutig hervortretenden christlich-kirchlichen Ausdruck seiner Lehre nur als eine

unredliche Accommodation auslegen wollten. Es ist in seinem Streben nach höherer Auffassung, in seiner Mystik ein wohlthuender christlicher Schwung; aber Mystik und Dialektik sind bei ihm noch nicht recht geschieden, wie das Sein und das Nein noch zusammenliegt. Auch darin kann er mit Recht als der Embryo der nun folgenden Entwicklungsstufe der mittelalterlichen Philosophie betrachtet werden. —

## Zweite Stufe der Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie.

### Das Aufstreben der Philosophie zum ächten Platonismus.

Dass die neuplatonische Philosophie, die als eine nur scheinbare Lösung der weltgeschichtlichen Aufgabe der Philosophie, die Idee und die Erfahrung zu versöhnen, nur einen geistigen Sieg des Heidenthums über das Christenthum besiegelt, nicht die Form werden konnte, in der die wahre Kirche ihr Verhältniss zur Philosophie zu fixiren vermochte, stellte sich bald im kirchlichen Bewusstsein und durch das Verhalten des Lehramtes heraus. Das Verdienst der Anregung zur Erneuerung der Philosophie im Abendlande können wir aber dem Skotus nicht absprechen und noch etwas mehr müssen wir ihm zulegen. In der That lag die ganze nächstfolgende Entwicklung im Keime in seinem System; es kam nur darauf an, dass die einseitige dialektische Form, worin man in dieser Richtung, unbefangen, wie wir zu bezweifeln keinen Grund haben, den Inhalt des Christenthums gegossen hatte, gelöset wurde, dass man aus dem Banne des Neuplatonismus zum ächten Sinne Platons und seines Verhältnisses zu Aristoteles sich emporarbeitete. Es wurde schon bemerkt, dass der Gegensatz der Dialektik und der Mystik im Skotus noch beisammen lag und auch die von Augustinus vertretene Richtung, welche das selbständige philosophische

Bewusstsein in der Kirche betont, fehlte bei ihm nicht, obwohl sie wohl nicht zu ihrem vollen Rechte bei ihm kam. Jenes höhere und ideale Streben aber, alles im Lichte der ewigen Wahrheit zu erkennen, welches allein auch dem Neuplatonismus seinen platonischen Schimmer verlieh, und die damit gegebene innige Verbindung von Philosophie und Offenbarung, von Wissen und Glauben theilte Skotus, wie mit Augustinus einerseits, so mit allen Hauptvertretern der Philosophie in der nächstfolgenden Entwicklungsperiode andererseits. Darin dass es für die Philosophie keine andere und höhere Wahrheit gebe, als die in Christus offenbarte, dass also Philosophie und Offenbarung innerlichst und wesentlichst auf einander angewiesen seien, sind Abälard und die Viktoriner, Anselmus und Bernardus unbefangen und selbstverständlich eins, mochte auch beim einen etwas mehr diese, beim andern mehr jene Seite hervortreten.

Die eigentliche Frage war also nur, ob das Denken den richtigen Weg gewann, um sich aus dem einseitigen Bann der unächtplatonischen Dialektik zu lösen. Dass es den graden und direkten Weg zu diesem Ziele hätte finden können, nämlich eine wahre kritische Erfassung und Rekonstruktion des Processes der platonisch-aristotelischen Philosophie, daran war nach der Lage der Verhältnisse kein Gedanke. Die Quellen waren nur in der allermangelhaftesten Weise zugänglich und die Kenntniss des Griechischen wie bei Erigena gehörte zu den allerseltensten Fällen. Von Platon selbst war nur der Timäos theilweise durch die Uebersetzung des Chalcidius bekannt; vom Aristoteles ein Theil der logischen Schriften (nicht die Analytiken und die Topik) nach der Uebersetzung und mit der Erklärung des Boethius; ebenso die Isagoge des Porphyrius. Das christliche Denken hatte noch eine mühsame Arbeit, um zur Höhe seiner weltgeschichtlichen Aufgabe zu gelangen, aber es hat sie auf sich genommen und darauf ist die Erneuerung der Philosophie im Sinne der höchsten Wahrheit begründet.

In dem gesagten ist die wahre Bedeutung des Streites angedeutet, dessen Hervortreten die Periode nach Skotus charakterisirt, und den man ungeschickt, jedoch die wahre Natur der Sache nicht ganz verleugnend, als Gegensatz des Nominalismus und Realismus bezeichnet hat. Das Verständniss der ganzen folgenden Entwicklung hängt nämlich davon ab, dass wir in diesem Streite nicht eine überflüssige Zänkelei, sondern das Emporstreben des philosophischen Denkens zur Gewinnung seiner richtigen dialektischen Form erblicken, wodurch allein jene höchste, der Philosophie im Christenthum gestellte Aufgabe gelöst werden konnte. In Wirklichkeit verhält es sich mit diesem Streite denn auch ganz anders, als er gewöhnlich dargestellt wird. Wie in der hellenischen Philosophie das Denken seine Aufgabe aus dem Sprachbewusstsein heraus erfasst und entwickelt hatte, so hat auch das christliche Denken, als es nun wieder darauf geführt war, die Lösung der höchsten Aufgabe in die Hand zu nehmen, unwillkürlich an diesen Punkt wieder angeknüpft. Und eben dieses Verhältniss hat auch den Gang der Entwicklung durchaus bestimmt. Die Entwicklung ist vorangeschritten, so wie man sich tiefer in diesen Sinn der Frage hineingearbeitet hat; indem Abälard die Universalien nicht mehr in den *nominibus*, sondern in den *sermonibus* sucht, grade so wie Platon vom *ὄνομα* im *Kratylos* zum *λόγος* im *Theätetos* und *Sophistes* voranschreitend, hat die Frage ihren Höhepunkt erreicht. In demselben Maasse hat man sich, den Neuplatonismus liegen lassend, entschiedener vom Aristoteles dem wirklichen Platon zugewandt. Aber indem man den eigentlichen Lebenspunkt nicht zu erfassen im Stande war, hat das philosophische Streben in die verschiedenen Richtungen sich zersetzt, deren gegenseitiges Verhältniss äusserlich den Charakter dieser Periode repräsentirt.

Wir haben nun diesen Process im einzelnen nachzuweisen.

Skotus hatte im neuplatonischen Sinne gegen die Auffassung der von ihm sogenannten Dialektiker polemisiert, welchen nach der ostensibel aristotelischen Auffassung die Individua als die wahren Substanzen gelten, von denen sowohl die Art und Gattung, als uneigentliche Substanzen, als auch die unwesentlichen Merkmale und Accidentien als jenen inhärent ausgesagt werden. Skotus vertrat aber damit nicht die angeblich platonische Ansicht der *universalia ante rem*, welche man später als den einseitigen Realismus bezeichnete, da sich ihm ja das allgemeine Sein erst in dem besondern realisirt. Es ist dieses vielmehr die Richtung des Denkens, welche zu irgend einem verständlichen Ausdruck nur in der Form kommen kann, wie sie sich auf dem Boden der arabischen Philosophie in Avicenna und vollendet in Averroës entwickelte, wonach das allgemeine, als die Form und Energie gefasst, sich in der Materie realisirt, eine Auffassung, die nur dadurch möglich ist, dass das allgemeine in und mit dem allgemeinen an sich absolut identifizirt wird, und die also den Pantheismus und Materialismus einschliesst. Die Reaktion des kirchlichen Bewusstseins trug also die Aufforderung in sich, die hier im Denken zusammenliegenden Momente richtig von einander zu scheiden, und dabei war der erste Schritt, dass man, ganz anders als in der arabischen Philosophie, wo wir davon keine Spur gefunden haben, aber in unwillkürlicher Uebereinstimmung mit dem richtigen Gange der hellenischen Philosophie, anfang sich des Verhältnisses des Denkens zur Sprache bewusst zu werden. Wie viel die direkte Opposition zu Skotus und wie viel fernerhin eine dahin einschlägige und früh bekannte Stelle in der *Isagoge* des Porphyrius, welche die fünf Begriffe *genus*, *species*, *differentia*, *proprium*, *accidens* behandelt, die Frage aber, ob die Gattungen und Arten substantielle Existenz haben oder bloß in unsern Gedanken existiren (ob sie Real- oder Formalbegriffe seien) und ferner, ob sie im ersten Falle geistige oder kör-

perliche Existenzen seien, ob sie getrennt von den sinnlichen Einzeldingen oder in ihnen existiren, als zu schwierig unentschieden lässt, — zur Anregung des Streites beigetragen haben, wird sich schwerlich mit Sicherheit ausmachen lassen. Was aber klar vorliegt, ist dies, dass die ganze Frage sich wesentlich an dem Verhältnisse des Denkens zur Sprache entwickelte. Zunächst hatte man damals im philosophischen Bewusstsein noch gar keine Ahnung davon, dass das Denken nicht absolut und unmittelbar ganz an die Sprache gebunden sei. Wir sahen schon, dass dem Skotus so wenig wie dem Fredegis die Reflexion gekommen war, dass das Nichts nicht ein Etwas sei, weil es eben in der Sprache substantivisch als ein seiendes bezeichnet wird; die ganze Dialektik des Erigena hatte sich aus dieser Anschauung entwickelt. Um einen Beweis für die Allgemeinheit derselben vom andern Ende herzunehmen, führe ich folgende Stelle aus der Schrift des Anselmus: *de casu diaboli cap. 10—11.* an, wo man sieht, wie das Denken sich losarbeitet: *Si haec vox: malum, nomen est, utique significativum est; si autem significativum est, significat, sed non nisi aliquid significat. — Mg.: Puto, quia non ita es insanus, ut dicas nihil esse aliquid, cum tamen non possis negare nihil esse nomen. Quapropter si nihil non potest probari esse aliquid per nomen nihil, quomodo aestimas te probare malum esse per nomen mali? — Cum nequaquam differant nihil esse et non aliquid esse, quomodo dici potest quid sit quod non est aliquid? .. Discip.: si non est aliquid quod hoc nomine significatur, non significat aliquid. Si vero non significat aliquid, non est nomen, sed utique nomen est etc. —* Diesen Stand des Denkens muss man vorerst wohl im Auge behalten, um den Process zu verstehen. Anfangs liegen nun die verschiedenen Ansichten darüber, wie das allgemeine im Verhältnisse zum besondern zu denken sei, ziemlich confus und unvermittelt nebeneinander. Eric von Auxerre, Schüler des Rhabanus zu Fulda, fasst die Begriffe als etwas in der Natur vorhan-

denes, die Namen als conventionell, so dass die Gattungsnamen nur Abkürzungen für die Menge der Eigennamen seien. In einer andern Schrift aus dieser Zeit wird das allgemeine als in dem einzelnen bestehend, zugleich jedoch der Begriff als aus dem einzelnen gesammelt erklärt. Remigius von Auxerre lehrt mehr platonisch, ohne jedoch die aristotelische Anschauung aufgeben zu wollen, dass das einzelne bestehe durch Theilnahme an dem allgemeinen, als der substantiellen Einheit (*homo est multorum hominum substantialis unitas*). Allmähig aber thut die schärfere Reflexion sich hervor und die lehnt sich ganz an den Gedanken, wie das allgemeine, insofern es substantivisch ist, also, wie das genus Prädikat sein könne; denn eine Substanz kann nicht prädiziert werden; insoweit also das Substantiv als Prädikat gebraucht wird, ist es eine *mera vox*. So in einem Kommentar zum Porphyrius aus dem neunten Jahrhundert. Wir erinnern uns, dass damit ganz an den aristotelischen Sinn der Bekämpfung der Ideenlehre vom Begriffe des Prädikats aus, wo dann das formale Urtheil mit dem *λόγος* schlechtweg verwechselt ist, angeknüpft wird. Ebendahin einschlagend ist die Untersuchung Gerberts in der Schrift *de ratione et ratione uti*, die weit davon entfernt ist, bedeutungslos zu sein. Er untersucht darin die Frage, wie es möglich sei, von dem vernünftigen Wesen auszusagen, dass es die Vernunft gebrauche, da doch nach dem Begriffe des logischen Urtheils das Subjekt dem Prädikate als das höhere untergeordnet werde. Er findet die Lösung in der Unterscheidung des Geistigen und Natürlichen, so wie des Substantiellen und Accidentiellen. Die Vernunft an sich ist ein geistiges Wesen, das geistige Wesen ist seiner Natur nach aktiv und somit kann man also von der Vernunft an sich den Gebrauch der Vernunft aussagen. Accidentiell aber ist die Vernunft im Menschen als Vermögen gebunden in der Sinnlichkeit, und insoweit kann man sie prädikativ von ihm aussagen. Man sieht klar, das

ist die erste Regung des ächten idealen Denkens gegen die absolute Herrschaft der logischen Formel.

Weiterhin tritt nun der christliche Trinitätsglaube entscheidend in diesen angeregten Denkprocess ein. Die tritheistische, also das Grundgeheimniss des Glaubens zerstörende Lehre Roscellins (um 1090) ist eine unmittelbare Konsequenz derjenigen Richtung des Denkens, welche, indem sie das Denken absolut unter die Form der Beziehung des Prädikats zum Subjekte stellt, und also das Prädikat als Substantiv absolut nicht begreifen kann, um dem christlichen Bewusstsein der Wahrheit des Personenbegriffes genug zu thun, die drei Personen in drei Substanzen, die Trinität in drei Götter auflöset. Dass dieses der hier vorliegende Zusammenhang sei, beweiset die Art, wie Anselmus den Tritheismus des Roscellin mit seinem sogenannten Nominalismus in Verbindung bringt. Sein Hauptargument ist, dass diese häretischen Dialektiker nicht zu unterscheiden wüssten zwischen dem Pferd und seiner Farbe, zwischen der Seele und der Weisheit. Er legt also dem Roscellin dieselbe Behauptung zu, die schon Heiric von Auxerre gethan hatte, dass man schwarz oder weiss nicht an und für sich sagen könne, sondern nur schwarzes Pferd, weisser Mensch, d. h. der Prädikatsbegriff, der nach der Form des Urtheils das allgemeine ist, kann nicht substantiirt werden. Sollen also, so schloss offenbar Roscellin, drei göttliche Personen sein, so kann das von ihnen gemeinsam ausgesagte, die Gottheit, nur eine blosse Abstraktion, die Bezeichnung dafür nur ein Name sein. (Flatus vocis, wie Anselmus sich offenbar parodirend ausdrückt.) Dass übrigens Anselmus selbst den wahren Zusammenhang der Sache nicht erfasst hat, — denn offenbar trifft sein Vorwurf so unmittelbar nicht zu, — geht klar aus seinem zweiten Gegengrunde hervor, dass, wer noch nicht verstanden hätte, wie mehre Menschen der Art nach ein Mensch seien, auch die Dreipersönlichkeit in Gott nicht verstehen könne; denn dieser Rekurs auf das Verhältniss

der Individua zur Art genügt offenbar dem Dogma nicht und ist in derselben Unklarheit befangen, woraus der Nominalismus hervorgegangen ist. Interessant ist noch die weitere Angabe über Roscellin in einem Briefe Abälards, dass er die Zusammensetzung eines realen Ganzen aus Theilen nicht habe zugeben wollen, indem der Theil, um als Theil des Ganzen gedacht werden zu können, welches ja doch nur aus den Theilen bestehe, als Theil der Theile (der Summe der Theile) gedacht werden müsse. Auch in der platonisch-aristotelischen Entwicklung geht die dialektische Unterscheidung der Begriffe des Ganzen und der Summe mit der Entwicklung der Ideenlehre parallel. Wenn übrigens die Angabe richtig ist, Roscellin habe um diese Behauptung dem Satze der h. Schrift gegenüber, dass doch der Herr den Theil eines gebratenen Fisches gegessen habe, zu der Behauptung seine Zuflucht genommen, dass damit der Theil der vox piscis assi und nicht der Sache gemeint sei, so zeigt das, wie hier eine fast schon sophistische Dialektik mit dem plumpsten Haften in der Form noch zusammengeht.

Wir werden nun das wahre Wesen dieses sogenannten Nominalismus erst vollständig verstehen, wenn wir den Gegensatz des sogenannten excessiven Realismus betrachten, wie er namentlich in Wilhelm von Champeaux hervortrat, der die Substantialität des Allgemeinen in der Vielheit des Besondern so urgirte, dass er das Individuum als eine nur accidentiell oder wie er sich in etwas corrigirend sagte, individuell modifizierte Erscheinung des Allgemeinen erklärte. Dass das von dem sogenannten Nominalismus wesentlich gar nicht verschieden, sondern nur die andere Seite des sich absolut unter die Form des Urtheils und damit des Gegensatzes vom Allgemeinen und Besondern haltenden Denkens war, wird uns einleuchten, wenn wir den von Abälard dem Roscellin in den Mund gelegten Satz ins Auge fassen: dass das, was singular ist, in keiner

Weise gemeinsam und was mehreren gemeinsam ist, in keiner Weise singular sein kann. Man sieht, das ist das herrschende Princip; ob nun der eine schliesst: also ist nur das gemeinsame substantiell und das besondere accidentiell, oder der andere schliesst: also ist nur das singuläre substantiell und das gemeinsame accidentiell, ist an sich gleichgültig. Wenn Roscellin schloss: sollen die Personen in Gott wirklich sein, so kann die Substanz nur ein gemeinsames Prädikat sein, oder wenn Wilhelm von Champeaux schloss (oder zu schliessen geneigt war): wenn die Substanz in Gott wirklich ist, so können die Personen nur unselbständige Prädikate sein, so stehen sie beide in derselben Befangenheit unter der absoluten Herrschaft der logischen Denkform im Gegensatze von Subjekt und Prädikat, und wer das nicht erkennt, hat eben den wahren Stand der Sache noch gar nicht verstanden. Hier ist der Standpunkt, den Aristoteles in der Kategorienlehre fixirte, den er selbst aber noch theilweise überwand, absolut festgehalten. Dass dieser Gegensatz, der, wie wir aus allen Berichten sehen, die ganze Zeit aufs tiefste bewegte, nicht weiter zum Austrage kam, hat seinen Grund einzig und allein darin, weil er gleich auf das in der Kirche unerschütterlich feststehende Trinitätsdogma stiess und so im Keime erstickt wurde. Noch bemerke ich, dass, wenn Anselmus diesen Dialektikern vorwirft, dass sie ihre Vernunft nicht von den Fesseln der Phantasie und sinnlichen Vorstellung zu lösen vermöchten, er ihnen gegenüber ganz richtig das höhere, wahrhaft ideale Moment des Denkens vertritt, welches im Glaubensbewusstsein der Kirche liegt, obwohl er selbst dieses, wie wir noch genauer sehen werden, in dialektisch durchgeführter Weise nicht zu handhaben vermochte.

Zunächst haben wir nun die Vermittlungsversuche der sogenannten Conceptualisten ins Auge zu fassen, die wir als ungenügend nun leicht erkennen werden, weil sie die eigentliche Pointe der Sache nicht erfasst hatten. Sie unterschiede

den den Namen als Bezeichnung des Begriffes von dem Begriffe selbst, der an sich ein allgemeines ist, aber nur als Gedanke (conceptus), der sich in dem besondern realisirt. Ob hiermit der Weg eines richtigeren Verständnisses betreten war oder nicht, hing durchaus davon ab, ob man unter dem Begriffe als Gedanken den subjektiven Gedanken des Menschen oder den objektiven Gedanken des Schöpfers und, wenn dies letzte, ob man sich den Gedanken Gottes doch wieder nur nach der Analogie des menschlichen Gedankens dachte, oder ob man auf eine tiefere Erfassung einging. Fürs erste scheint dies noch vollständig unklar geblieben zu sein und wenn Johannes von Salisbury, unsere Hauptquelle über diese Erscheinungen, berichtet, dass einige, welche dieser Ansicht folgten, das allgemeine, welches als die gemeinsame Substanz der durch die individuelle Form als einzelnes realisirten zu Grunde gelegt wurde, mit dem ganz neuen Ausdruck maneries (als eine quasi materies oder, wie Prantl will, von maneo gebildet) bezeichnet hätten, so scheint solche Willkühr in der Sprache nur die Verlegenheit dieses unklaren Denkens zu charakterisiren. Am ausgeprägtesten tritt diese Richtung in einer Schrift de generibus et speciebus von einem unbekanntem Verfasser hervor, die aber wohl schon einer etwas späteren Zeit angehören möchte. Hier wird zurückgegangen bis auf die Lehre von Atomen, die aber schon aus Form und Materie bestehend gedacht werden; aus ihnen entstehen durch den ordnenden Gedanken des Schöpfers die Einzeldinge (und eben nur beim Materiellen ist von dem Gegensatze des allgemeinen und individuellen die Rede). Diesen Gedanken muss der erkennende Mensch als das allgemeine aus dem einzelnen abstrahiren, und insoweit kann es nun von dem Individuum prädicirt werden, denn, heisst es ausdrücklich, das Prädikat kann nur ein Adjektiv sein, und wenn ein Substantiv an der Stelle auftritt, so hat es nicht den Begriff der Substanz (ist kein Realbegriff). Hier sieht man einen wirklichen Fortschritt; aber auf den Hauptpunkt

kommt der Verfasser noch nicht. Interessant ist, wie hier die Reflexion sofort wieder auf den Begriff des Ganzen kommt, den der Verfasser freilich noch ganz seinem logisch-formalen Standpunkte des Denkens gemäss fasst; er denkt sich das Verhältniss der Individua zur Art oder der Arten zur Gattung wie eine Sammlung Vieler zu einer Einheit, wie ein Heer z. B.; das ist nicht so viel als ein organisches Ganze im Verhältniss zu seinen Theilen, aber etwas mehr als die blosse Summe der einzelnen.

An diese Vermittlungsversuche müssen wir nun Abälard (1079—1142) anschliessen als denjenigen, in dem die dialektische Bewegung, die das eigentlich philosophische Streben der Zeit bezeichnet und die selbst wieder in der Frage nach der Realität der Universalien ihren Mittelpunkt hat, ihren Höhepunkt erreicht, dessen Standpunkt in dieser Sache aber bisher, wie ich zu beweisen suchen werde, noch nicht verstanden ist. Abälard ist nicht Realist gewesen, in der Weise, wie man die Begriffe als für sich bestehende Substanzen im missverstandenen platonischen Sinne nimmt, und auch nicht im aristotelischen Sinne; er bekennt sich weder zu den *universalia ante rem* noch in *re*; das ist anerkannt. Ebenso, dass er nicht Nominalist gewesen ist; seine Ansicht, wie wir gleich sehen werden, wird ihm im Gegensatze zum Nominalismus beigelegt. Aber er ist auch nicht Conceptualist gewesen; denn er bekennt sich so ausdrücklich, wie zu Platon überhaupt, so namentlich zu der dem ächten Platon sich wenigstens am allermeisten annähernden Lehre von den Ideen in Gott, als göttlicher in der Schöpfung sich realisirender Gedanken, dass von Conceptualismus im gewöhnlichen Sinne bei ihm keine Rede sein kann. — Der Grund dieser Unsicherheit über die eigentliche Ansicht Abälards liegt zum Theil darin, dass uns die Quellen, namentlich seine Bemerkungen zu der *Isagoge* des Porphyrius noch nicht vollständig zugänglich sind. (Remüsard hat die wie es scheint entscheidendsten Stellen nur erst in einer französi-

schen Paraphrase mitgetheilt). Aber soviel können wir aus dem, was wir wissen, mit Sicherheit entnehmen, dass sich aus den noch fehlenden Quellen vielleicht wohl eine neue Bestätigung der aus dem vorhandenen gezogenen Vermuthung, aber nicht eine ganz neue Begründung der wahren Ansicht Abälards erwarten lässt. Denn so kann sich diese unmöglich in seinen Schriften und vor seinen Zeitgenossen versteckt haben. Wollen wir daher nicht etwa der Ansicht Raum geben, dass Abälard eben nur ein oberflächlicher Schwätzer gewesen sei, der sich gar keines tieferen Bestrebens bewusst war, eine Ansicht, womit wir doch nicht so sehr ihm, als seiner ganzen Zeit ins Gesicht schlagen und diese etwas zu sehr nach dem oberflächlichen Standpunkte unseres Denkens beurtheilen würden — so müssen wir im Stande sein, eine tiefere, über die gewöhnlichen Ansichten des Realismus, Nominalismus und Conceptualismus hinausgehende Intention bei ihm nachzuweisen. Vor allem sind wir nun zunächst an den Bericht seines Schülers, des Johannes von Salisbury gewiesen, der im Metalog. II, 17. folgendes über ihn schreibt: „Der eine bleibt in den Worten (voces) hängen, obgleich diese Ansicht mit dem Roscellin schon fast verschwunden ist, der andere fasst die Reden ins Auge und bemüht sich, alles damit in Verbindung zu bringen, was irgendwie von den Universalien zu seiner Kenntniss gekommen ist. Auf dieser Ansicht hat sich der palatinische Peripatetiker, unser Abälard, ertappen lassen, der viele Anhänger seiner Ansicht zurückgelassen und auch jetzt noch hat. Es sind meine Freunde, obwohl sie so gewaltsam die Worte zerren, dass auch ein hartes Herz zum Mitleid bewegt wird. Sie halten es für etwas ungeheuerliches, eine Substanz zum Prädikat zu machen (rem de re praedicare), obgleich Aristoteles der Urheber dieser Ungeheuerlichkeit ist; was, wenn sie es nur nicht verheimlichen wollten, ihnen als Aristotelikern bekannt ist.“ Legen wir nun

vorerst das eigne Urtheil des Berichterstatters bei Seite und beachten wir nur das faktische in seinem Berichte, so sehen wir vor allem, dass Abälard auf Grund dessen dem Roscellin als Nominalisten gegenüber gestellt wird, dass er nicht in den voces, sondern in den sermones die Entscheidung über die Frage nach den Universalien gesucht habe; wir sehen ferner noch, dass er dabei alles, was irgend über die Sache geschrieben war, berücksichtigt und dass er grossen Anklang mit seiner Ansicht gefunden hat. — Ich bemerke nun zunächst, dass wir auf dieses besondere der Ansicht Abälards auch sonst und bei ihm selbst aufs ausdrücklichsie hingewiesen werden. In einem alten Gedichte zur Verherrlichung Abälards heisst es von ihm: Er war ein zweiter Aristoteles, der allein das Ziel der aristotelischen Wissenschaft verstand; er lehrte die Worte aus den Dingen und die Dinge aus den Worten verstehen; er corrigirte die Irrthümer über die Gattungen und Arten; er verlegte die Gattungen und Arten in die Worte, er brachte zur Erkenntniss, dass in den Reden die Gattungen und Arten bestehen. — In der That sehen wir den Abälard überall auf die Sprache zurückkommen; die Dialektik, welche es mit der rechten Unterscheidung der Wörter zu thun hat, will er in ihrem tieferen Sinne als entscheidend über Wahrheit und Unwahrheit erfassen; zwischen der Logik und der Physik besteht ihm ein innerer Verband. Zwar ist er in der Logik entschieden Aristoteliker; Aristoteles ist ihm hier unbedingt die höchste Auktorität, und desshalb nimmt er auch mit Aristoteles die Worte als Menschenwerk im Gegensatze zur Natur als Gotteswerk. Aber darüber müssen wir seinen zugleich entschieden platonischen Standpunkt nicht vergessen; eben in der Verbindung dieses Gegensatzes wird sich uns zum Theil das eigenthümliche seines Standpunktes offenbaren. Gehen wir jetzt an den Hauptsatz selbst. Was kann es bedeuten, dass Abälard das Wesen der Universalien nicht in den Worten als solchen, sondern in der Rede, also in der Verbindung der

Worte zum Satze gesucht habe? Dass er damit der Konsequenz des Nominalismus hat ausweichen wollen, ist die Pointe der Sache. Diese Konsequenz begründete sich auf den das ganze Denken der Zeit beherrschenden aristotelischen Satz, dass das Prädikat als allgemeines nicht substanziell sein, dass, wie Johannes von Salisbury sagt, die Sache nicht von der Sache könne ausgesagt werden. Will man nun, wie man versucht hat, den Abälard sein Ziel dadurch erreichen lassen, dass man ihn das allgemeine nur deshalb nicht im Worte als solches, welches an sich nur eins sei, sondern in der Rede, worin, so oft das Wort gebraucht wird, es auf den Gegenstand bezogen wird, finden lässt, so hiesse das ihn den Nominalismus durch eine Karrikatur des Nominalismus überbieten lassen. Eine solche Lächerlichkeit ist eine Unmöglichkeit nach allem, was wir sonst von der Ansicht Abälards wissen. Hat er aber im Gegensatze zum Nominalismus, der seinen Grund in der absoluten Befangenheit des Denkens in dem Verhältnisse von Subjekt und Prädikat hat, das Wesen der Universalien in der Rede gesucht, so kann er nur das wahre Wesen des *λόγος*, die tiefere Bedeutung der Sprache geahnet haben. Erinnern wir uns nun an das, was wir früher über die Genesis der Ideenlehre, über ihren Zusammenhang mit der wahren Erklärung des Satzes (*λόγος*) bei Platon und den Zusammenhang der aristotelischen Polemik mit der Wendung der wahren Logoslehre zur bloß formalen Fassung des Satzes als Urtheil (Beziehung des Prädikats auf das Subjekt) gesagt haben, so ist gewiss nichts mehr in der Sache gegründet, als dass eine über Aristoteles hinaus wieder zum wahren Verständnisse Platons tendirende Dialektik zur Ahnung des tatsächlichen Zusammenhanges kam und von dem Bewusstsein durchdrungen ward, dass in einem tieferen Verständnisse der Rede, der Verbindung der Worte d. h. der Sprache die wirkliche Lösung jenes Geheimnisses winke, an dem das Denken so lange vergebens sich abarbeitete. Wohlgemerkt,

nur eine solche Ahnung lege ich Abälard bei; dass er die Sache nicht wirklich erfasste, dass er den dialektischen Process nicht wirklich vollzog, das ist es eben, was den ganzen wirklichen Bestand der Thatsachen, wie sie vorliegen, erklärt. Ich bemerke, dass auch Prantls genaue Untersuchung eigentlich zu diesem selben Resultate gelangt, nur dass man die wahre Sachlage so lange nicht erfassen kann, als man den wahren Sinn des *λόγος* bei Platon noch nicht anerkannt hat. Wie nahe aber Abälard an das tiefste streifte, dafür erhalten wir noch interessante Beläge. Trotz seiner, wie es scheint, unbedingten Anerkennung des Aristoteles als Logikers, hebt er doch in einer auffallend prägnanten Weise die Erhabenheit Gottes über den ganzen Standpunkt des an die Kategorien gebundenen Denkens hervor, und im Denken Gottes suchte ja Abälard die Lösung der Frage. Damit verbinde man nun folgende Stelle aus der Schrift de trinitate II, 12: „Wenn nun auf diese Weise von den einzelnen Dingen, obwohl die eine Substanz bleibt, unzähliges ausgesagt werden kann, nach den an sich verschiedenen Eigenthümlichkeiten, wie ist es denn wunderbar, dass in der in der Einheit bleibenden göttlichen Substanz verschiedene Eigenthümlichkeiten sind, wonach drei Personen unterschieden werden können? Denn wie in einem Menschen, der zugleich Substanz ist und Leib, und was sonst von ihm ausgesagt werden kann, vielleicht auch in verschiedener Beziehung Vater und Sohn, eine andere ist die Eigenthümlichkeit der Substanz, des Körpers, des übrigen, des Vaterseins, des Sohneins, so ist auch in Gott, obgleich die eine Wesenheit Vater, Sohn und h. Geist ist, doch eine andere die Eigenthümlichkeit des Vaters als zeugenden, des Sohnes als gezeugten, des h. Geistes als ausgehenden. Diese Eigenthümlichkeiten wollen wir genauer darlegen. Sollte vielleicht einer sagen, dass die Identität der Sachen und der Unterschied der Eigenthümlichkeiten, die wir aufweisen, auf den vorliegenden Fall nicht volle Anwendung finde, wenn wir nicht bei blei-

bender Wesenheit mehre Personen aufweisen können, so bedenke er, dass der Vergleich nie ganz, sondern immer nur theilweise zutrifft; sonst wäre es ja kein Vergleich mehr; und doch hat die göttliche Vorsehung gesorgt, dass wir auch hierin genug thun können. Denn auch die Grammatiker, wenn sie drei Personen unterscheiden, nämlich die redende, die angeredete, die, wovon als von einer von beiden verschiedenen geredet wird, verstehen nach diesen Eigenthümlichkeiten die Verschiedenheit, so dass sie derselben Sache diese drei Personen so inhärent bekennen, dass derselbe Mensch als redender die erste Person sei, als angeredeter die zweite, als der, über den geredet wird, die dritte. Und zwar ist die erste Person hier gewissermassen Princip der andern, und Ursprung und Grund; ebenso die erste und die zweite der dritten u. s. w.“ Ueber die Sache selbst gleich unten genauer. Man wird aber, denke ich, zugestehen müssen, dass in solchen Reflexionen ein Suchen nach einer tieferen Beziehung der Sprache oder der Rede sich ausdrücke, und dass man es also nicht misszuverstehen brauche, wenn gesagt wird, dass Abälard die Lösung der dialektischen Grundfrage ganz und gar in den sermonibus gesucht habe. Wenn Abälard an einer andern Stelle die Trinität mit den Instanzen des logischen Processes, dem Begriffe, Urtheile und Schlusse parallelisirt, so ist das nur ein neuer Beweis für die Richtigkeit unserer Auffassung. Was das Urtheil des Johannes von Salisbury angeht, so sei genug gesagt zu haben, dass dieses absolut aristotelisch befangen ist.

Vorerst will ich noch hinweisen auf die Thatsache, dass überhaupt in dieser Zeit das Streben, auch logisch über Aristoteles hinauszugehen und ihn mit Platon auszugleichen, immer lebhafter hervortritt. Abälard selbst, der einen so gewaltigen Zug zu Platon hatte, dass ihm dieses zur Häresie gerechnet wurde, hat wahrscheinlich von Platon selbst noch nichts gelesen, aber bei Adelard von Bath, Bernhard von Chartres, Wilhelm von Conches, Walter von Mortagne, die

alle ungefähr Zeitgenossen Abälards sind oder etwas jünger, tritt jenes Streben mit einer theilweis wirklich genauen Kenntniss hervor, und ist auch natürlich hier noch an keine kritische Erkenntniss zu denken, wird auch sogar noch mannigfach neuplatonisches mit ächt platonischem vermischt, so ist es doch durchaus erfreulich, die wirklichen Spuren eines richtigeren Verständnisses zu treffen, selbst in Punkten, wo noch heute theologische und philosophische Darstellungen immer von neuem die alten Irrthümer wiederholen. Adelard von Bath hat fast durchaus richtig das Verhältniss des Platon und Aristoteles in Beziehung auf die Ideenlehre erfasst, wenn er behauptet, dass gar kein wirklicher Widerstreit zwischen ihnen stattfindet, sondern nur eine verschiedene Betrachtungsweise, welche ausgeglichen werden muss. Wilhelm von Conches erkennt sogar, dass Platon die Präexistenz der Seele nicht habe lehren wollen, sondern dass dies nur eine (mythische) Darstellungsweise bei ihm sei. Wenn Bernhard von Chartres sich dahin ausspricht, dass wir im Vergleich zu den Alten wie Zwerge auf den Schultern von Riesen stehen, so sieht man, wie sehr er von einer Würdigung der historischen Entwicklung in der Philosophie durchdrungen war. Doch war bei dem Mangel aller Grundlage der Kritik noch nicht an eine richtige Durchführung des Processes zu denken.

Greifen wir jetzt auf Abälard zurück, um, nachdem wir den dialektischen Process bis zu seinem damals erreichten Höhepunkt hinausgeführt haben, von diesem Punkte aus Umschau zu halten über den Stand, den die Philosophie überhaupt in dieser Zeit erreicht hat. Bei Abälard selbst erkennen wir klar den aufgewiesenen Stand seines dialektischen Denkens als den Maassstab seiner Stellung in der christlichen Philosophie überhaupt, so wie er auch in seinem nicht unedlen und sittlich verkommenen, aber doch sittlich unklaren und verworrenen Lebensgange sich abspiegelt. Der dialektische Charakter ist bei Abälard vorherr-

schend; daraus erklärt sich sein anscheinender Rationalismus in Begründung der Glaubenswahrheiten, seine kühne Gegeneinanderstellung der sich widersprechenden Auktoritäten, besonders in der Schrift *Sic et non*, sein entschiedenes Streben, die heidnische Philosophie und überhaupt die höhern Momente in der Entwicklung der Menschheit in den christlichen Gesichtspunkt hineinzuziehen. Häretiker ist Abälard in allem diesen nicht und es liegt auch kein häretischer Zug in ihm; bei aller Kühnheit seines anscheinenden Rationalismus bleibt die h. Schrift und die Lehre der Kirche seine unbedingt höchste Auktorität; wo er wirklich irrte oder auf dem Punkte stand zu irren, da hat er seinen Irrthum verbessert oder wenigstens zu verbessern gesucht. Seine Stellung ist durchaus ähnlich der des Origenes, nur dass hier die Entwicklung weiter fortgeschritten und der ächte dialektische Standpunkt wirklich erstrebt, oder vielmehr berührt, wenn auch nicht erreicht ist. Daher sind auch seine irrigen Ansichten dieselben wie bei Origenes, nur in sehr abgeschwächter Weise. Wie dialektisch der Gegensatz von Sein und Bewegung und deshalb die Unterscheidung vom Formalen und Realen im Denkprocesse noch nicht erfasst ist, so stehen die Personen in der Trinität bei ihm beständig gewissermassen auf dem Punkt, in die Attribute (Macht, Weisheit, Liebe) überzugehen; ja Abälard kommt so weit, die zweite Person als eine gewisse Beschränkung der ersten, die dritte der zweiten erklären zu wollen. Ebenso ist die Gefahr, die Momente der Thätigkeit Gottes nach aussen mit der Trinität zu confundiren, noch nicht überwunden, wie namentlich in der versuchten aber wieder zurückgenommenen Identifizirung des h. Geistes mit der vermeintlichen platonischen Weltseele hervortritt. In der Lehre von der Schöpfung tritt der Gegensatz von Geist und Stoff, die Lehre vom Falle der Geister, selbst die Erbsünde ganz zurück bei Abälard, stark hervorgehoben aber wird das sittliche Moment der Freiheit und des Gewissens, so jedoch,

dass die Lehre von der Gnade darunter leidet. Nirgends sehen wir bei ihm klar die richtige Grenze gezogen; dennoch hat er aufregend und anregend nach allen Seiten gewirkt und wir müssen ihn als den Mittelpunkt der Bewegung bezeichnen.

Anselmus (geb. 1033, † 1109), der eigentliche Begründer der Scholastik als einer kirchlich anerkannten Form der Philosophie, steht der Zeit nach als älterer Zeitgenosse Abälards so, dass wir ihn vor diesem hätten behandeln müssen; die Bestimmung seiner philosophischen Stellung indess ist nicht möglich ohne die Aufweisung der wahren Bedeutung des dialektischen Processes, der in Abälard seinen Höhepunkt erreichte. Anselmus ist philosophisch der Fortsetzer des Augustinus und also der Vertreter derjenigen Richtung in dieser Periode, welche die selbständige Stellung des kirchlichen Offenbarungsbewusstseins auf Grundlage des Dogmas gegenüber dem philosophischen Prozesse festhält, ohne dass er jedoch noch von dem zu seinem Höhepunkte hinauf getriebenen dialektischen Prozesse berührt wird. Anselmus ist Platoniker im Sinne des Augustinus, mit aristotelischer Logik, ohne ein Bedürfniss nach Ausgleichung zu fühlen. Die Ideen sind ihm ewig real in Gott im Logos, in dem und durch den Gott die Welt schafft; die Dialektik als solche hat es eben blos mit dem Ausdrücke (voces) zu thun; die Wahrheit hängt ab von der Uebereinstimmung des Urtheils mit der Sache, aber dennoch wird Gott als die durch sich bestehende Wahrheit bestimmt, durch die alle andere Wahrheit ist. Das Recht der Vernunftkenntniss accentuirt er vollständig ebenso stark wie Abälard, wobei, wie schon bemerkt, die der ganzen Zeit gemeinsame Voraussetzung der inneren Uebereinstimmung der Vernunftkenntniss mit dem Glauben zu Grunde liegt. Bei Anselmus tritt aber eben diese Seite entschiedener in den Vordergrund, woraus das Schiboleth seines philosophischen Standpunktes, der Begriff der fides quaerens intellectum hervorgeht. Dabei ist vor al-

lem zu beachten, dass mit diesem entschiedenen Glaubensstandpunkte sein respektive ächt platonischer Standpunkt Hand in Hand geht und wesentlich zusammenhängt. Im Begriffe der *fides quaerens intellectum* verwirklicht sich klarer schon, als wir es bei Augustinus sahen, die platonische Forderung des voraussetzungslosen Wissens; die Erkenntniss, welche im Glauben die höchste Wahrheit erfasst hat, kann und soll sich in dieselbe immer mehr erweitern und vertiefen; — die Unterlassung dieses Strebens bezeichnet Anselmus als die Sünde der *negligentia*; — aber sie kann ja vernünftigerweise nicht aus derselben heraus wollen. Kann sie das höchste Ziel der Erhebung des Glaubens zum Wissen noch nicht gleich erreichen, so muss sie eben die Geduld und die Beharrlichkeit nicht verlieren.

Das Verdienst der Hervorhebung dieser durchaus richtigen und ächt kirchlichen Grundsätze durch Anselmus dürfen wir ihm desshalb nicht schmälern, weil er im Sinne der damaligen Auffassung, wie der Fall Roscellins zeigte, im Nothfalle nicht abgeneigt gewesen wäre, sie selbst mit juridischer Strenge aufrecht zu halten. Ueberhaupt konnte trotz dieser richtigen Principien der Mangel der dialektischen Durchführung bei Anselmus auch in seiner philosophischen Stellung nicht ohne Folgen bleiben. Es zeigt sich dieses darin, dass, wenn wir ihn auch dem Augustinus gegenüber auf allen Punkten einen wirklichen Fortschritt thun sehen, dieses doch nicht ohne eine gewisse Beengung geschieht, die in dem noch ganz fehlenden tieferen dialektischen Bedürfnisse ihren Grund hat. Vor allem zeigt sich dieses da, wo Anselmus gerade die ganze Schärfe seiner ihm zu Gebote stehenden Dialektik entwickelt, nämlich in seinen Gottesbeweisen. Anselmus ist der erste, der hiermit die Grundlegung einer im richtigen Sinne rationellen Theologie in Angriff nimmt. Er ging dabei natürlich von seinem platonisch-aristotelischen, aber dialektisch und kritisch nicht wahrhaft vermittelten Standpunkte aus, und eben darin

liegt der Grund, dass er sein Ziel nicht auf eine stichhaltige Weise erreichte. Anselmus führte nämlich sowohl den kosmologischen als den ontologischen Beweis durch, welche, wie wir früher angedeutet haben, nur die beiden zusammengehörenden Seiten des einen wahren in der idealen Natur des Denkens als solchen begründeten Gottesbeweises sind. Indem aber Anselmus diese Pointe in der Sache nicht erfasst hatte, so kam in die versuchte streng logische Durchführung im ontologischen Beweise das unrichtige Moment der Verwechslung des subjectiven mit dem objectiven hinein, welches sofort durch den Widerspruch des Gaunilo aufgedeckt wurde, den Anselmus zu entkräften nicht im Stande war. (Der Schluss von dem Begriffe des Absoluten in mir auf die Realität desselben enthält als Beweis eine *petitio principii*.) — Aehnlich verhält es sich mit der philosophischen Konstruktion der Trinität bei Anselmus. Er macht den Versuch, auf die augustinische Dreiheit im Selbstbewusstsein nämlich Gedächtniss, Erkenntniss, Wille zurückgreifend, aber zugleich über sie hinausgehend, eine apriorische Konstruktion der Trinität vom Begriffe des *Λόγος* aus (der sprechende und das gesprochene Wort bilden eine Zweiheit, die aber ein Moment der Einigung als das Dritte in sich schliesst) zu Stande zu bringen, wobei sich eine unmotivirte fast spielende Hypostasirung von Begriffen nicht verkennen lässt, die denn auch Anselmus zu einer wohl nicht mehr ganz richtigen Vermischung der im kirchlichen Ausdruck festgestellten Termini von Substanz und Personen veranlasst. — In Beziehung auf die Schöpfungslehre bietet Anselmus nichts wesentlich neues; zu bemerken aber ist, dass er zum ersten Male der Thatsache des Geisterfalles eine eingehende Betrachtung widmet, ohne jedoch auf seine weitere Bedeutung zu reflektiren. Wirkliche Bedeutung bekommt das Böse für die philosophische Reflexion auch bei ihm erst durch die Erbsünde, womit dann seine Ausbildung der Erlösungslehre noch vorwiegend in ihrer

objektiven Seite als Genugthuungstheorie zusammenhängt; bei der als offenbar noch nicht genügender Punkt nicht jene noch mangelnde subjektive Seite, — die leicht ergänzt werden mochte, — sondern das hervortritt, dass der Konflikt gewissermassen in Gott selbst hineingelegt wird, vermittelt einer Art Personifikation der göttlichen Eigenschaften der Gerechtigkeit und der Liebe.

In näherer aber gegensätzlicher Beziehung zu Abälard stand die durch Hugo (geb. 1097, † 1141) im Kloster St. Viktor zu Paris gestiftete und von seinem Nachfolger Richard († 1173) fortgesetzte mystische Schule. An der dialektischen Bewegung betheiligte sich diese Schule nicht, vielmehr setzte sie sich ihr geflissentlich entgegen. Das ist aber nicht so zu verstehen, als ob die Viktoriner den gemeinsamen Grundsatz dieser ganzen Zeit von der innern Zusammenhörigkeit, ja dem Ineinanderaufgehen der Vernunft oder des Wissens und des Glaubens verleugnet hätten; dieser Grundsatz wird von ihnen so stark hervorgehoben, wie es irgend von Abälard geschehen ist. Sie wollen sich aber gewissermassen unmittelbar mit der vernünftigen Erkenntniss in die beschauliche Betrachtung der ewigen Glaubenswahrheiten versenken, um darin mit einer inneren Befriedigung zu ruhen; was natürlich eine spekulative Erfassung dieser Wahrheiten voraussetzt. Wenn die ächte Dialektik den richtigen Weg des endlichen Denkens zu der Rückkehr in seinen Ursprung in Gott lehrt, so wollen sie, die anscheinende und auch thatsächliche Ziellosigkeit der damaligen Dialektik vermeidend, die süsse Frucht der schweren Geistesarbeit in mystischer Absonderung und Ascese schon sofort ergreifen. Wie dieser Mangel sich rächt, sehen wir am besten an der Konstruktion der Trinitätslehre, wo Hugo von St. Viktor und Abälard sich sehr nahe berühren. Und wie die dialektische Richtung wenigstens damit auf dem richtigen Wege war, dass sie einen Anlauf genommen hatte, über Aristoteles hinaus zu einer richtigeren Erkenntniss des

ächten Platon wieder zu gelangen, so lag die eigenthümliche Gefahr der mystischen Richtung darin, der neuplatonischen Richtung des Skotus oder vielmehr des Areopagiten wieder mehr anheim zu fallen. Dieser Gefahr entgehen sie auch nicht, und das ungenügende in ihrer spekulativen Konstruktion haben wir vorzüglich nach dieser Seite zu suchen. Das mangelhafte in der Trinitätskonstruktion wurde schon angedeutet. In der Schöpfungslehre wird zwar der ursprüngliche Gegensatz von Geist und Stoff, die zugleich und zwar beide als ihrer Natur nach entwicklungsbedürftig geschaffen wurden, anerkannt, aber in Wirklichkeit schlägt allein die Vorstellung von der Stufenfolge der Wesen zwischen der Materie und Gott durch; das Wesen des Menschen bleibt schliesslich in der Seele bestehen; die durch Anselmus angeregte Reflexion über die Bedeutung des Geisterfalles wird für die Spekulation beseitigt durch den falschen Gedanken, dass der Mensch geschaffen sei, um die Zahl der Engel zu ergänzen; vom Bösen wird behauptet, dass es zwar als solches nicht gut sei, dass es aber (wegen der Harmonie im Ganzen) gut sei, dass böses sei. — Im ganzen schliessen sich die Mystiker so ziemlich an Anselmus, mit mehr kontemplativer Richtung.

In die nächste, obwohl nur abstossende Beziehung trat Abälard zu dem vierten Hauptvertreter des zum höchsten aufstrebenden kirchlichen Bewusstseins in dieser Zeit, dem h. Bernard (geb. 1091, † 1153), den wir wohl nicht eigentlich als Mystiker, sondern vielmehr als Praktiker bezeichnen müssen, nur dass man nicht ausser Acht lasse, dass alle diese Gegensätze in dieser Zeit auf ein im tiefsten Grunde gemeinsames, auf die Erfassung und Verwirklichung der einen höchsten christlichen Wahrheit in ihrer Ganzheit und in ihrer absoluten, aber philosophisch erfassten Alleinberechtigung, gerichtet sind, und daher auch alle in dem, was zu diesem Ganzen wesentlich gehört, Gemeinschaft haben. Auch Abälards dialektische Richtung ist weder der dogmatischen

Richtung Anselms, noch der mystischen der Viktoriner, noch der praktischen des h. Bernard innerlich verfeindet oder fremd, so wenig wie Bernard, weil wir ihn vorzugsweise als einen Praktiker (im wahren und tiefen Sinne dieses Wortes, den jene Zeit noch in sich trug) bezeichnen, desshalb ein weniger scharfer Dialektiker gewesen sein oder gar des tiefsten mystischen Lebens in Gott entbehren sollte, der einzigen Quelle, aus der ja seine in die grössten Bewegungen der Zeit so unmittelbar eingreifende Thätigkeit fliesst. Die hervorgekehrte, obwohl ihren rechten Grund noch nicht erfassende Dialektik Abälards erscheint in diesem Prozesse allerdings wie als das centrale, so aber auch als das die Richtungen auseinanderhaltende und zersetzende Element; jedoch müssen wir um gerecht zu urtheilen auch gestehen, dass Bernhard dem Abälard Unrecht thut, wenn er ihn als Colluvies von allen Häresien angreift. Bernhard selbst ist wissenschaftlich vorzüglich in der Begründung der Moral durch die Entwicklung des Begriffes der Freiheit thätig gewesen, was wir hier nicht weiter verfolgen.

Dieses Auseinanderfahren der gleichwohl wesentlich auf einander angewiesenen und zu demselben Ziele strebenden Grundrichtungen, der dialektischen und der mystischen einerseits, der theoretisch-dogmatischen (Anselmus) und der praktisch-moralischen (Bernhard) andererseits, charakterisirt nun eben den Höhepunkt dieser zweiten Entwicklungsstufe der mittelalterlichen Philosophie, welche eben desshalb zwar nicht ganz ohne Resultat bleibt, aber doch nicht einen Keim lebendiger Fortentwicklung zurücklässt. Als das Resultat dieser Periode nämlich müssen wir die wissenschaftlichen Sammelwerke, die libri sententiarum betrachten, unter denen das des Petrus Lombardus allen andern den Vorrang abgewonnen hat, deren philosophischer Gehalt jedoch nur als ein geringer zu bezeichnen ist und die eine höhere Bedeutung nur dadurch bekommen konnten, dass sie als ein das Ganze des christlich-dogmatischen Bewusstseins umfassender und eini-

germassen geordneter Ausgangspunkt für eine weitere wissenschaftliche Entwicklung bildeten, wofern der Geist zu einer solchen angeregt wurde und die Zeit eine solche möglich machte. Als ein ferneres und noch viel bedeutenderes Resultat dieser ersten grossen Bewegung auf das höchste Ziel hin könnte man die dogmatischen Bestimmungen des grossen lateranensischen Conciliums (1215) bezeichnen, wenn es nicht unstatthaft wäre, bis zu dem Grade die philosophische Bewegung in der Kirche mit dem unfehlbaren Lehramte zu vermengen. Wohl zu merken ist aber immerhin, dass diese einen so mächtigen Schritt voran thuende Fixirung des dogmatischen Bewusstseins in der Kirche dieser ersten Bewegung und nicht der nächstfolgenden angehört.

Dass nun aus jenen Sammelwerken ohne einen neuen besonderen Anstoss eine neue Erhebung der Philosophie sich hätte entwickeln sollen, dagegen sprechen alle Erscheinungen, welche sich unmittelbar an jene erste Erhebung anschliessen. Es bildeten sich zwar einigermassen dialektische und mystische Schulen, welche die Richtung Abälards und der Viktoriner fortsetzten, aber sie sind ohne Bedeutung und zeigen keinen Fortschritt. Johannes von Salisbury, den man als Nachfolger des Anselmus betrachten kann, hat freilich ein für die Zeit ausgebreitetes Wissen, aber seine aristotelische Anschauung schlägt schon in Oberflächlichkeit über und er schiebt in einer bedenklichen Weise den Begriff des Nützlichen in den Vordergrund. Am sprechendsten aber ist, dass Gilbert von Porrée, ein Schüler des eifrigen Platonikers Bernhard von Chartres, in einen aristotelischen Formalismus verfällt, der schon an die Richtung der arabischen Philosophie erinnert. Seine auf dem Concilium zu Rheims 1148 verworfene Lehre, dass der eine dreieinige Gott die eine deitas oder divinitas sei, ist eine häretisch werdende Konsequenz einer Verselbständigung der Form im Denken, welche in der ganzen Durchführung seiner Logik tief begründet ist. In diese Zeit fällt nun hinein die erweiterte Bekannt-

schaft mit den aristotelischen und einigermaßen auch mit platonischen Schriften, welche dem Abendlande theils durch die arabisch-jüdische Philosophie, theils von Constantinopel aus, wo namentlich Michael Psellus die aristotelische Philosophie erneuert hatte, vermittelt wurde. Bekannt wurden um diese Zeit zuerst die bis dahin noch fehlenden logischen Schriften des Aristoteles, die Analytiken und die Topik; dann die physischen, ethischen und die Metaphysik. Weiterhin die Commentare der arabischen Philosophen und deren eigene Schriften; auch neuere, wohl erst in dieser Zeit entstandene, unter denen besonders die aristotelisch-neuplatonische Schrift mit pantheistischer Richtung *de causis*, ferner ein Pseudo-Empedokles, ein Pseudo-Pythagoras, ein Pseudo-Aristoteles, Pseudo-Boethius zu nennen sind. Diese Quellen der erweiterten Erkenntniss der alten Philosophie waren also sehr trübe und unreine. Reiner war die Kenntniss des Aristoteles, die von Constantinopel her vermittelt wurde; auch ist wohl vorzüglich von da her die obgleich immer noch sehr beschränkte Kenntniss einiger platonischen Schriften gekommen.

Die nächsten Einwirkungen dieser erweiterten Kenntniss der Philosophie waren durchaus nicht erfreulich. Wie sich auf diesem Boden namentlich in Süd-Frankreich die weit verbreiteten pantheistischen Sekten ausbildeten, welche die ganze Grundlage des kirchlichen und christlichen Lebens unterwühlten, so schien auch die Philosophie diesem Schwallen erliegen zu sollen. Amalrich von Bena († 1209) und sein Schüler David von Dinant übertrugen geradezu die pantheistischen Anschauungen der arabischen Philosophie ins christliche, was der immer wachsenden Kirche zu einer genaueren Revision Veranlassung gab, bei der auch die Schriften des Skotus Erigena ausdrücklich verworfen wurden. Auch die Schrift *de causis* und die ähnlichen wurden ausdrücklich verboten. Aber dieses gegen das unächte gerichtete Verbot der Kirche traf anfangs auch die ächten, freilich auch noch nicht reinen, physischen und metaphysischen Schriften des

Aristoteles. Auch die ersten auf rein kirchlichem Boden stehenden Werke, welche von dieser erweiterten Kenntniss Notiz nahmen, wie das Werk des Alanus ab insulis († 1203) de articulis fidei catholicae, die Summa theologiae des Alexander von Hales († 1245), welche mehr noch den Charakter von Sammelwerken haben, wären nicht im Stande gewesen, dem Anpralle dieser unchristlichen Philosophie zu widerstehen. Einen Anlauf zu gründlicher Bekämpfung dieser falschen Philosophie nimmt allerdings Wilhelm von Auvergne († 1228), indem er auf theilweis ächt platonischer Grundlage (er kannte nicht blos den Timäos, sondern auch den Phädon selbst,) die Lehre der arabischen Philosophie von dem unabhängig bestehenden Intellectus bekämpft und im Sohne Gottes oder dem Logos den mundus archetypus annimmt. Aber er steht vereinzelt; andere nehmen eine ganz unkirchliche Richtung, wie Robert Greathead und Michael Skotus, der Uebersetzer der aristotelischen Thiergeschichte. Es bedurfte eines neuen kräftigen Aufschwunges, wenn die christliche Philosophie ihre Selbständigkeit bewahren sollte.

### Der Höhepunkt der mittelalterlichen Philosophie.

Der vorläufige Abschluss der Philosophie in Aristoteles.

Es war indessen eine grosse Veränderung in den politischen Verhältnissen der Christenheit vollzogen. Das Kaiserthum im christlichen Sinne, durch Karl den Grossen auf der geographisch unzulänglichen Basis von Frankreich erneuert, ohne dort Halt gewinnen zu können, war erst, auf das europäische Centralland, auf Deutschland in Verbindung mit Italien übertragen, zu jener weltgeschichtlichen Macht geworden, als welche es, wenn auch fast nur kämpfend, verbunden mit dem nun erst freigewordenen Papstthum die Entwicklung der Weltgeschichte auf christlicher Basis sicher stellte. In innerer Uebereinstimmung mit dieser weltge-

schichtlichen Entwicklung wurde nun auch die Durchführung der Philosophie, welche wir bisher ganz auf die Nebenländer Frankreich und England concentrirt gesehen haben, geistig auf die Centralländer Deutschland und Italien übertragen, wenn auch der örtliche Mittelpunkt zunächst noch die pariser Universität blieb.

Der Mann, der die geistige Bewältigung der ungeheuren und unklaren Masse von Begriffen und Kenntnissen, die mit der arabisch-aristotelischen Philosophie in das Christenthum eingedrungen war, auf sich nahm und ausführte und dadurch der ganzen Entwicklung für die Zukunft ihre Wendung gab, war der deutsche Albert der Grosse (1193 — 1280). Albert ergriff die Aufgabe auf dem einzig richtigen Wege, dass er als selbstbewusster christlicher Denker durch Absonderung und Reinstellung der wahren Philosophie der Alten, zunächst des Aristoteles, von den Auslegungen und Verunstaltungen der arabischen Philosophie den Thatbestand klar legte, um darauf hin dann das Verhältniss von Philosophie und christlicher Glaubenswissenschaft neu festzustellen und zu vollziehen. Wir sehen also zunächst, dass wir durch Albertus nicht aus dem grossen weltgeschichtlichen Entwicklungsgange der christlichen Philosophie herausgerückt, sondern in demselben um einen grossen Schritt weiter geführt werden; unsere Aufgabe ist es, die Art und Weise, wie es geschah, näher zu constatiren. Vor allem müssen wir festhalten, dass Albert von der Selbständigkeit des christlichen Denkens auf der Grundlage des Dogmas im Sinne Augustinus und Anselms ausging, und dass er also als der eigentliche wahre Begründer der scholastisch-kirchlichen Philosophie bezeichnet werden kann. Er hat sich auf Grundlage des Dogmas die Freiheit des Denkens bewahrt, nicht blos gegenüber den arabischen Philosophen, sondern auch gegenüber dem Aristoteles und Platon, und nicht blos als Logiker und Metaphysiker, sondern auch, und das tritt bei ihm im besonderen Maasse hervor,

als Physiker. Dessungeachtet werden wir nun nach den geschichtlich vorliegenden Umständen nicht erwarten, dass er im Stande gewesen sei, die Aufgabe mit einem Male richtig zu lösen, ja nur einmal sie richtig zu erkennen. Platon stand in der wirklichen Erkenntniss noch ganz und gar im Hintergrunde. Wenn dessungeachtet Albertus nicht allein in wesentlichen Punkten Platon, als der christlichen Wahrheit näher, vor Aristoteles den Vorzug giebt und in die Erkenntnisslehre ein wesentlich-platonisches Moment aufnimmt, sondern auch nicht undeutlich zu verstehen giebt, dass er Platon als den eigentlichen Philosophen und die Ausgleichung zwischen Platon und Aristoteles als die wahre Aufgabe der Philosophie betrachte, so ist damit klar genug angezeigt, dass es eben nur die unüberwindliche Macht der Verhältnisse ist, welche seine Stellung im näheren bestimmt. Auch bei Aristoteles, der sich für ihn ganz und gar in den Vordergrund drängte, lag für ihn die Sache nicht so, dass an eine eigentlich kritische Erfassung der Aufgabe irgendwie zu denken gewesen wäre. Der Urtext der aristotelischen Schriften war ihm noch gar nicht zugänglich, kaum und nur erst im geringen Maasse Uebersetzungen aus dem Urtext; sondern hauptsächlich nur Uebersetzungen aus dem arabischen, die selbst schon wieder auf sehr mangelhaften Uebersetzungen beruhten. Müssen wir unter diesen Umständen um so mehr bewundern, nicht blos dass Albertus überhaupt das aristotelische mit solcher Sicherheit aus dem Wuste der arabischen Philosophie ausgeschieden, sondern auch den richtigen Blick, den er im einzelnen beweiset, so kann doch natürlich kein Mensch eine stichhaltige Lösung der Aufgabe hier erwarten. Auch wird man sich kaum verhehlen können, dass die Dialektik, so sehr wie Albertus auch geschult ist, doch nicht eigentlich seine starke Seite ist. Was uns bei ihm am eigenthümlichsten und wohlthuendsten entgegentritt, das ist sein offener Sinn für die Natur und Naturbeobachtung und der freie philosophische Geist, womit er mit inne-

rem Interesse an alles herantritt; Züge, die wohl am meisten aus seinem deutschen Gemüthe hervorgegangen sein möchten. Es ist überhaupt gleichsam die teutonische Urkraft, welche in Albert zum ersten Male im Dienste der ewigen Wahrheit geistig sich sammelnd das kaum geborene Kindlein der christlichen Philosophie mit gewaltiger Riesenfaust und doch so zart es erfassend durch die schon hochanschwellenden Fluthen einer im tiefsten Grunde heidnischen Philosophie und Weltanschauung hindurch auf festen Boden bringt. Dass er des ungeheuren Stoffes nicht vollständig mächtig werden konnte, dass er sich selbst von den entwickelten Formen der arabischen Philosophie, so sehr er sie auch der Sache nach im ganzen überwand, im einzelnen noch mannigfach beherrschen liess, können wir kaum anders vermuthen; das wahrhaft Grosse ist, dass er mit seiner naiven Kraft der ungeheuren Aufgabe nicht erlegen ist, sondern neben all seiner andern Wirksamkeit im Leben den ganzen Bestand des damaligen Wissens der christlichen Idee unterworfen hat. — Um nun die Stellung Alberts in der Geschichte der Philosophie einigermaßen genauer zu charakterisiren, so ist die erste Bemerkung die, dass wir bei ihm zuerst die Scheidung machen müssen zwischen seinen philosophischen und theologischen Schriften. Nicht als ob hier eine innere Scheidung vorläge; vielmehr lebt Albertus noch ganz in der überkommenen Anschauung des christlichen Denkens, wonach Philosophie und Theologie ein Ganzes ausmachen. Auch selbst in ihrem inneren wissenschaftlichen Charakter kennt er keinen Unterschied zwischen empirischem und spekulativem; das eine wie das andere ist von einer Seite, nämlich von uns betrachtet, Erfahrungssache; als eine Erfahrung tritt auch durch die Gnade Gottes die Offenbarungswahrheit an uns; von der andern Seite aber, von der Sache aus, in Gott begründete Wahrheit; nach dem platonisch-aristotelischen Grundsatz, den er hier ausdrücklich anwendet, dass das uns zunächst liegende der Sache nach das

letzte ist. Aber die Masse des philosophischen und im Gegensatze zum offenbarten Glaubensinhalte als natürlich erscheinenden Wissens stellt sich dem Albert, der sie zum ersten Male in ihrer Gesammtheit in sich aufnimmt, unwillkürlich als ein selbständiger Theil neben jene als die übernatürliche Wahrheit. Es ist sehr wichtig, es sich zum Bewusstsein zu bringen, dass diese Scheidung zwischen der heiligen und profanen Wissenschaft, die wir principiell zuerst vom Neuplatonismus eingeführt sahen, in die weiter sich entwickelnde kirchliche Philosophie nicht principiell, sondern unwillkürlich durch die Wucht der ideal noch nicht beherrschten Masse eingetreten ist.

Die Hauptmasse seiner philosophischen Schriften wird nun gebildet durch seine Paraphrasen oder Commentare der sämtlichen Schriften des Aristoteles, die die eigentliche Hauptarbeit seines Lebens sind. Sie sind, wie schon gesagt, selbständig vom Standpunkte des christlichen Bewusstseins aus gearbeitet, daher kritisch, nicht allein was den philosophischen Inhalt angeht, sondern auch im empirischen; selbst in der Physik setzt er seine Erfahrung, wo sie nicht stimmt, den Angaben des Aristoteles gegenüber, wie er überhaupt den Grundsatz aufstellt und nach besten Kräften durchführt, dass in Betreff der Natur die eigene Erfahrung und Beobachtung die erste Stimme habe. Selbst an Anklängen philologischer Kritik fehlt es nicht; er vergleicht die Lesarten, wo ihm mehrere zu Gebote stehen; er vermuthet eine Corruption in der Stelle des Aristoteles, wo er den Ameisen und Bienen die Phantasie abspricht, weil das unmöglich Aristoteles könne gesagt haben. Sonst sind seine sprachlichen Bemerkungen schwach; ebenso ist er in der Geschichte, namentlich auch in der Geschichte der Philosophie schlecht zu Hause; hier liegt noch alles in den ersten Anfängen. Ganz hervorragend aber ist sein Interesse und auch seine Kenntniss in der Geographie; weiterhin in der Naturkunde, vor allem in der Botanik, wo er die unächte Schrift des Aristo-

teles über die Pflanzen nicht allein commentirt, sondern um drei neue Bücher vermehrt. Hier ist ihm von dem ersten Kenner der Geschichte der Botanik die Anerkennung geworden, von Theophrast, den er nicht kannte, bis auf die neuere Zeit der erste und einzige gewesen zu sein, der die Wissenschaft der Botanik wirklich ins Auge gefasst und sie um einen Schritt weiter geführt hat.

Genauer ins Einzelne hierüber einzugehen ist hier nicht der Ort; seine eigentlich philosophische Stellung aber müssen wir noch näher ins Auge fassen. Die eigentliche dialektische Frage, wie sie auf dem Höhepunkt der vorigen Periode durch Abälard berührt, aber nicht gelöst war, hat Albertus nicht wieder aufgenommen; es ist bei ihm überhaupt nicht mehr ein dialektisches Streben über Aristoteles hinaus zu Platon sichtbar. In der Frage nach den Universalien nimmt er den Standpunkt des recht verstandenen Conceptualismus auf, welcher das universale ante rem in dem Gedanken Gottes oder der Idee Gottes in den Logos setzt, und insoweit ein wesentlich und ächt platonisches Element in sich hat. Die Formel, worin sich diese Ansicht jetzt fixirte, nämlich das universale ante rem, (Idee in Gott), in re und post rem (Begriff in uns) hat er wahrscheinlich, sie christlich umdeutend, von Avicenna entlehnt. In der Trinitätslehre spricht sich das schwankende in der Herausbildung des neuen Verhältnisses von Theologie und Philosophie aus. Einerseits behauptet er sie als eine rein übernatürliche Offenbarungslehre; dann aber giebt er doch zu, dass auch schon dem natürlichen Denken einige Erkenntniss des Geheimnisses möglich sei, dunkel freilich, wie überhaupt von unten nach oben nur durch dunkle Analogie geschlossen werden könne. Am meisten geben sich in der Schöpfungslehre die dialektisch noch nicht überwundenen Einwirkungen des aristotelisch-arabischen Standpunktes kund. Das dogmatische Bewusstsein ist freilich bei Albertus im Denken so entschieden durchschlagend, dass er so offenbare Irrthümer, wie die

Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt und die Lehre des Averroës von der substanziellen Einheit der menschlichen Seelen mit voller Klarheit energisch überwindet; aber doch schiebt sich ihm zwischen Zeit und Ewigkeit das Unklare von Origenes stammende aevum ein. Auch hält er fest, dass Gott ursprünglich den Gegensatz von Geist und Stoff geschaffen; ferner erkennt er freilich die Thatsache der Schöpfung als solche als ein Wunder (reines Werk der göttlichen Allmacht) an, das Gesetz der Schöpfung aber, das Naturgesetz als den Willen Gottes, so dass ein innerer Widerspruch zwischen dem gewöhnlich sogenannten Wunder und dem Naturgesetz eine Unmöglichkeit ist.

Aber beim Mangel principiell durchgeführter Dialektik hindern die aristotelisch-arabischen Formeln von Energie und Dynamis, von Form und Materie, von der Stufenfolge der Wesen nicht allein die wirkliche Geltendmachung dieser Grundlage, sondern sie führen auch zu Konsequenzen, die, wenn man sie ausbeuten wollte, mit der christlichen Auffassung nicht bestehen können. Die Unklarheit im Begriffe der Dynamis und Materie ist noch so wenig überwunden, dass beide noch fast geradezu als das Nichtseiende erscheinen und sich so die Wesen in einer Stufenfolge zwischen Gott als der reinen Energie und der reinen Dynamis als dem an sich noch nicht seienden ordnen.

Dabei ist der Begriff der Emanation in Betreff der Schöpfung durch das dogmatische Bewusstsein freilich beseitigt; aber in Betreff des Intellectus agens [tritt er auf eine wirklich bedenkliche Weise hervor; es ist ein beständiger Ausfluss der höheren Intelligenzen aus Gott, worin wir deutlich eine Einwirkung der arabischen Philosophie erkennen. Auch den Gedanken nimmt er von Averroës auf, dass die Formen keimartig in der Materie liegen; so bekämpft er auch den von aussen in den Menschen gekommenen *νοῦς* des Aristoteles; das Streben nach einer sogenannten dynamischen Naturerklärung tritt bei ihm überall hervor, was

aber nur auf einem Einflusse der arabischen Philosophie beruht. Ueberhaupt liegt hier die dunkle Seite der Spekulation Alberts. Jene höheren Intelligenzen, die im christlichen Sinne nichts anders sind als die Welt der reinen Geister, confundiren sich mit den himmlischen Sphären; es drängt sich die arabische Anschauung von der von oben nach unten herabsteigenden Einwirkung ein. Damit hängt es auch zusammen, dass Albertus den astrologischen Aberglauben nicht überwunden hat. Ebenso hat er die entwickelte Lehre von der Thierseele offenbar von Avicenna aufgenommen. Man sieht, wie die mangelnde dialektische Geltendmachung des Urgegensatzes von Geist und Stoff in der Schöpfung, welcher durch den Satz, dass alles endliche aus Stoff und Form zusammengesetzt ist, verdeckt wird, sich rächt. So kommt auch das Wesen des Menschen, als der Vereinigung von Geist und Stoff, nicht zu seiner Bedeutung; philosophisch ist der Leib bei Albert als materiell ein rein negatives; und auch er nimmt von den Mystikern die Lehre auf, dass der Mensch geschaffen sei, um die durch den Fall der Geister entstandene Lücke zu ersetzen. Dadurch wird die spekulative Bedeutung des Geisterfalles und die spekulative Erfassung der wahren Stellung des Menschen zugleich bei Seite geschoben. Der Mensch wird nur in seiner ethischen Bedeutung geltend gemacht, was ich nicht weiter verfolge.

Der h. Thomas von Aquin 1226—1274. Alberts Ruhm, in seinem Orden weithin über die Christenheit verbreitet, führte von Neapel her den jungen Thomas von Aquino in seine Schule nach Köln, in dem die christliche Philosophie des Mittelalters ihren Höhepunkt erreichte. Das fast unbegrenzte Ansehn, zu dem Thomas in der kirchlichen Philosophie und Theologie mit Recht gelangt ist, darf uns aber doch nicht hindern, auch ihn als ein Glied in der geschichtlichen Entwicklung zu betrachten, in der er eine so hervorragende Stelle einzunehmen bestimmt war. Thomas ist auf dem von Albertus gewonnenen und bearbeiteten Bo-

den gewachsen; er ist ganz und gar sein Schüler, der aber mit früh und vollständig entwickelter Selbständigkeit im Denken die Früchte des von seinem grossen Lehrer eingeleiteten Processes gereift hat. Dass Thomas in eine Revision der Arbeiten Alberts mit Rücksicht auf dessen Quellen eingegangen sei, ist nicht wahrscheinlich; wohl aber wissen wir, dass er in jeder Weise bemüht gewesen ist, sich bessere Uebersetzungen der aristotelischen Schriften aus dem Urtexte, die damals von Constantinopel her ermöglicht waren, zu verschaffen; doch hat er diese vorzüglich erst in seiner späteren Zeit benutzen können. Von Platon kannte Thomas einige Schriften, nicht aber die hauptsächlichsten; zu dem verstand er selbst das griechische nicht. An eine kritische Erkenntniss der wahren Sachlage kann also auch bei ihm kein Gedanke sein. Dagegen hatte der Pseudodionysius eine ganz besondere Bedeutung für ihn gewonnen; in seiner mystischen Gotteslehre hatte er eine besondere innere Befriedigung gefunden. Diese galt ihm als das mit dem Christenthum vereinbare, was Dionysius aus Platon genommen, während er die mit dem Christenthum unvereinbare Lehre von den Ideen als für sich bestehenden Wesenheiten ausgeschieden hatte. Von der wahren Sachlage beim Pseudodionysius hatte Thomas nicht die leiseste Ahnung; er fühlte wohl die Dunkelheiten in ihm, aber er meint, dass Dionysius die Geheimnisse absichtlich so eingehüllt, um nicht die Perlen vor die Säue zu werfen. Auch die unächten Schriften *de hebdomadibus*, *de trinitate*, die dem Boethius zugeschrieben wurden, und die Schrift *de causis*, welche er für eine Uebersetzung aus Proklus hielt, commentirte Thomas und legte ihnen grosses Gewicht bei. Soviel sehen wir hieraus, dass die wahre Sachlage in Betreff der Verhältnisse der alten Philosophie dem Thomas noch vollständig verschlossen war.

Hiernach wird man schon urtheilen, was die gangbare Behauptung bedeuten könne, im h. Thomas sei die scholastische Philosophie im aristotelischen Sinne abgeschlossen

worden. Für den Aristoteles stand dem h. Thomas in Gemässheit des geschichtlichen Entwicklungsganges, welcher die höchste Stufe der mittelalterlichen Philosophie an die Ueberwindung des überfluthenden Andranges der arabischen Philosophie knüpfte, eine hinlänglich genaue und, wenn man von der Einsicht in den Entwicklungsprocess absieht, im wesentlichen richtige Kenntniss zu Gebote, von Platon kam ihm erst eine ganz geringe und ungenügende Kenntniss zu. Allerdings ist also faktisch der Abschluss der Entwicklung, der mit Thomas erreicht wird, im wesentlichen aristotelisch, aber nicht ohne dass in diesem Abschluss ein über Aristoteles und daher über diesen Abschluss selbst hinausweisendes Element aufgenommen wurde. Auch Thomas hat so wenig wie Albertus den principiellen dialektischen Process wieder aufgenommen; aber indem er die logische Denkform im Sinne des Aristoteles mit der äussersten Schärfe und Vollendung auf die kirchliche Philosophie, die längst ein ächt platonisches Element in sich aufgenommen hatte, anwandte, führt er überall direkt bis an den Punkt, wo für das nicht in seiner (des Thomas) Form erstarrende Denken die Aufforderung für die Durchführung des dialektischen Processes entspringt.

Ich werde diese Behauptung zunächst an einigen Hauptpunkten durchführen, um von dem so gewonnenen Standpunkte aus einen flüchtigen Blick auf sein System zu werfen, da an eine speziellere Durchführung hier nicht gedacht werden kann.

Wir erinnern uns, dass der Knotenpunkt des dialektischen Processes und des wahren Verständnisses Platons in dem Gegensatze des Seins und der Bewegung lag, und wir müssen jetzt im Stande sein, die wahre Bedeutung der Sache uns näher zu legen. Die Bewegung im Sinne Platons ist die dem Sein immanente Bewegung, die allein den philosophischen Begriff der geistigen Subsistenz erzeugen kann. Desshalb ist bei Platon die Seele das sich selbst bewegende,

desshalb will Platon Gott als das absolute Sein erfassen, welches als solches die Bewegung in sich hat. Thomas nun ist logisch vollständig in diesem Punkte Aristoteliker, insoweit er die Bewegung nur im endlichen und empirischen Sinne, gleich dem Werden, fasst. Wenn wir nun aber den Albertus, obgleich er in wichtigen Punkten dem Platon vor Aristoteles folgte, doch an diese principielle Frage gar nicht herantreten sehen, so wurde Thomas durch seine scharfe logische Durchführung bis unmittelbar an sie herangedrängt, so dass er nur durch seine offen dargelegte Nichterkenntniss der wahren Bedeutung der Sache von der Durchführung abgelenkt wird. Die Sache erscheint um so bedeutungsvoller, wenn wir den Punkt beachten, wo sie ins Bewusstsein tritt. Es ist bei der Durchführung des Beweises für das Dasein Gottes im ersten Buche der Summa cont. Gent., also an dem principiellsten Punkte, wo es sich um Grundlegung der rationellen Theologie handelt. Thomas verwirft und bekämpft den anselmischen Gottesbeweis; er selbst führt den Beweis vom aristotelischen Begriffe der Bewegung aus, der einen ersten unbewegten Beweger postulirt, in einem höchst complizirten Denkakte, bei dem ein in den gangbaren Ausgaben in einem Untersatze stehendes non, welches den ganzen Schluss verwirrt, (*hoc quod a se ipso ponitur moveri, est primomotum, ergo ad quietem unius partis ejus non sequitur quies totius*, Sum. cat. Gent. I, p. 20 d. namurer Ausgab. 1863) zu beweisen scheint, dass man den Gang des Beweises nicht verstanden hat. Nachdem nun Thomas den ganzen Beweis durchgeführt hat, schliesst er mit diesen Worten: „Man muss aber wissen, dass Platon, der behauptete, alles bewegende werde bewegt, den Begriff der Bewegung weiter nimmt als Aristoteles. Aristoteles nämlich nimmt den Begriff der Bewegung eigentlich als Uebergang des Potentiellen zum Aktuellen, was nur auf das theilbare und körperliche Anwendung findet. Nach Platon aber ist das sich selbst bewegende nicht körperlich. Er

nahm nämlich Bewegung für Thätigkeit im allgemeinen, so dass erkennen und wirken in gewissem Sinne Bewegungen sind, welchen Sinn auch Aristoteles im dritten Buche von der Seele berührt. Diesem gemäss nun sagte Platon, dass das erste Bewegende sich selbst bewege, weil es sich erkennt, sich will und liebt, was in gewisser Beziehung dem Beweise des Aristoteles nicht widerstreitet.“ Hier hat nur die mangelnde Kenntniss der Sachlage den Thomas abgehalten, zu jenem Verständnisse des platonischen Begriffes der Bewegung und seiner Bedeutung für die Philosophie zu gelangen, an dem das wirkliche Verständniss des ganzen geschichtlichen Entwicklungsganges hängt und von dem nicht minder die wirkliche Lösung der Aufgabe der christlichen Philosophie abhängt. Nicht allein wird dadurch erst der wahre Gottesbeweis in exakter Form erreicht, wohingegen Thomas schon durch die Häufung der Beweise und durch den Unterschied, der hier in der Summa theol. und der Summa c. G. hervortritt, beweiset, dass er das richtige hier noch nicht mit Sicherheit erfasst hat. Es wird auch so erst die seit Augustinus ins philosophisch-christliche Bewusstsein eingetretene Tendenz, die rechte Analogie zwischen dem menschlichen Selbstbewusstsein und der Trinität zu finden, erreicht; es ist so erst im vollendeten Begriffe Gottes der feste Ausgangspunkt des im Sinne Platons voraussetzungslosen Wissens gewonnen; so erst ferner das Selbstbewusstsein als geistiges Sein gegenüber dem materiellen in seinem Begriffe fest begründet; so erst endlich die Unterscheidung des Denkens als Akt des selbstbewussten Wesens von der von aussen kommenden Vorstellung erfasst. Denn im Gedanken des sich selbst bewegenden im Bewusstsein ist die Vorstellung absolut überstiegen. An diesen Angelpunkt also alles Denkens, aller Philosophie ist Thomas herangetreten; er hat ihn berührt, er hat ihn gewissermassen anerkannt; aber er hat ihn nicht erfasst, er hat ihn nicht

verwerthet; in seinen Verhältnissen lag es noch nicht, dass er dies vermocht hätte.

Der zweite Punkt, nicht minder sicher, aber verwickelter und schwerer darzustellen, ist die Ideenlehre, ihr Zusammenhang mit der Sprache und die Erkenntnistheorie. Thomas bekämpft die Ideenlehre im Sinne des Aristoteles, wonach die Ideen als für sich bestehende Wesenheiten betrachtet werden. Dass er hier keine richtige Erkenntniss der wahren Sachlage gewinnen konnte, liegt nahe. Merkwürdig ist aber, wie er nach einer andern Richtung, wonach die Ideen als für sich selbst bestehende Intelligenzen mit den himmlischen Geistern zusammenfallen und wo Thomas den Neuplatonismus des Areopagiten unbedenklich als ächt platonisches nimmt, für Platon gegen Aristoteles stimmt; doch das kommt hier weniger in Betracht. Die Idee an sich als philosophisches Denkprincip aber vertheilt sich bei Thomas auf Gott und auf den Menschen. In Gott sind die Ideen die Urbilder, nach denen er schafft; also die Gedanken Gottes, die sich in den Einzeldingen verwirklichen. Im Menschen sind die Ideen als Erkenntnissprincip die dem Geiste immanenten Formen, wodurch wir die Dinge erkennen; grade so, wie auch bei Platon die Ideen einerseits als Realgrund der Erscheinung, anderseits als Erkenntnissprincip zu betrachten sind. Die Idee im letzteren Sinne fällt zusammen mit der *species intelligibilis*, welche der *intellectus agens* aus dem *phantasma*, d. h. dem aus der sinnlichen Wahrnehmung entspringenden Vorstellungsbilde im *intellectus possibilis* entnimmt (abstrahirt). Sowohl die Idee in Gott nun als die Idee als vollendete Erkenntnissform in uns wird von Thomas und zwar in hervorgehobener Weise als *verbum*, Wort, bezeichnet, ohne welchen Begriff, wie er sagt, das Bild der Dreieinigkeit im Menschen nicht verstanden werden kann. Das Wort in Gott ist der eine göttliche *Logos* selbst, weil in Gott in einem einzigen Akte sich vollzieht, was abbildlich in der Rede in vielen Worten sich

darstellt. Man sieht, wie Thomas hier ganz und gar auf den Zusammenhang der Ideenlehre und der Erkenntnistheorie mit der Sprache hingeführt wird; man wird erinnert an die Art, wie Abälard die Sache angriff; auch möchte eine Einwirkung der entwickelten Formeln der arabischen Philosophie wohl nicht abzuweisen sein. Vor allem aber ist anzuerkennen, dass dieses alles seiner wesentlichen Intention nach nicht aristotelisch, sondern ächt platonisch ist. Es wäre nur darauf angekommen, den inneren Zusammenhang zwischen dem Worte in Gott und dem Worte in uns nachzuweisen und über den Intellectus agens sich klarer zu werden, den Thomas keinesweges mit Averroës als einen objektivierten philosophischen Terminus anerkennt, aber auch nicht schlechtweg nur als die vernünftige Denkhätigkeit des Individuums, wie schon dadurch angedeutet ist, dass der Intellectus agens als ein Ausfluss des göttlichen Lichtes oder der göttlichen Vernunft dargestellt wird. Dieser Zusammenhang musste aber dem Thomas unerschlossen bleiben, so lange er, wie er wirklich that, im Satze nur die Verbindung vom Subjekt und Prädikat erkannte und daher jenen ganzen Process bis zur Bildung des verbum mentis als einen wie schlechtweg im Individuum sich vollziehenden behandelte, obgleich er selbst noch so weit kam, in gewisser Beziehung das verbum mentis als ein dem Intellectus vorausgehendes anzuerkennen. Denn das ist doch nun offenbar und klar, dass das den Begriff fixirende Wort als Glied im Baue der Sprache ein jedem individuellen denkenden Subjekte vorausliegendes ist. Fassen wir daher die Sprache nur als ein objektives und allgemeines in ihrem Zusammenhange mit dem schaffenden Logos, so werden wir eben durch den Denkakt in der Sprache in den wahren und ewigen Zusammenhang des Seins eingeführt, worin allein alles einzelne in seinem wahren Wesen erkannt werden kann. Das kann aber nicht klar werden, so lange wir die Sprache in die subjektive Form des Urtheils aufgehen lassen und das

thun wir, so lange wir den Gegensatz des Nomen und Verbum, des Seins und der Bewegung noch nicht in seiner wahren Bedeutung erkannt haben. Dazu ist, wie wir sehen, Thomas noch nicht gekommen; wie nahe aber Thomas dem im wahren Verständnisse Platons begründeten Zusammenhange gekommen ist, darüber vergleiche man nur noch die folgende Stelle aus der Sum. c. G. IV, 42. „Das Wort hat nicht bloß zur vernünftigen Natur, sondern im allgemeinen zu aller Kreatur eine gewisse Verwandtschaft, indem das Wort die Idee alles von Gott geschaffenen enthält, so wie der menschliche Künstler in der Konzeption seines Intellektes die Idee des Kunstwerkes trägt.“ Noch bemerke ich, dass nach Thomas ausdrücklicher Lehre nicht wegen der Vielheit der Dinge auch eine Vielheit der Ideen in Gott gesetzt werden darf, sondern Gott in seiner Wesenheit ist die Idee alles geschaffenen; ein Satz, der nur durch das Gesetz von der Rektifikation und Umkehr des Denkens verstanden werden kann.

Ein fernerer Punkt, an dem wir das Verhältniss des h. Thomas zu Platon und Aristoteles als den Maassstab seiner kirchlich-philosophischen Stellung deutlich erkennen können, ist seine Behauptung von der denkbaren Ewigkeit der geschaffenen Welt, durch die er, dem Aristoteles in seiner Lehre von der Ewigkeit der Welt folgend, sowohl mit seinem Lehrer Albert als mit Bonaventura in Widerspruch trat, und womit er auch im allgemeinen kirchlichen Bewusstsein nicht durchgedrungen ist. Die Sache scheint freilich dadurch an Bedeutung zu verlieren, dass auch Thomas als Glaubenssatz festhielt, dass die Schöpfung der Welt zeitlich sei und es sich also bloß um eine philosophische Schulfrage zu handeln scheint. Aber genau gesehen gewinnt eben dadurch die Frage erst ihre volle Tragweite, widrigenfalls sie auch wohl von Thomas und seinen Gegnern nicht mit einem so eindringenden Ernste wäre behandelt worden. Denn eben hierdurch erweitert sich diese Frage zu der Frage nach dem Verhältnisse der Theologie und Philosophie, des Denkens

und des Glaubens überhaupt. Denn ist einmal zugestanden, dass eine Wahrheit im Denken eine andere Lösung finden kann als im Glauben, so scheint die bis dahin herrschende Ueberzeugung von der inneren Uebereinstimmung der Offenbarung und der Philosophie gebrochen, und wir dürfen ja allerdings nicht vergessen, dass eben durch Thomas diese Trennung von Philosophie und Theologie, zu welcher schon Albertus die Wendung gegeben hatte, für die nachfolgende Zeit fest begründet worden ist. So wie hier die Zeitlichkeit der Schöpfung als eine bloß durch den Glauben festgestellte Thatsache verfochten wird, der das philosophische Denken freilich nicht nothwendig widerspricht, die es aber auch nicht als etwas in der Sache (im Begriffe der Schöpfung) begründetes erweisen kann, so sollte fortan die Theologie als die Wissenschaft der übernatürlich geoffenbarten Wahrheit neben der Philosophie als der natürlichen Vernunftwahrheit stehen, welche dieser zwar nicht widerspricht, welche aber auch von ihr nicht erfasst wird. Sehen wir nun nur die obige Streitfrage recht genau an, so werden wir erkennen, dass die Sache in Wahrheit ganz anders liegt, als der oberflächliche Schein sie zeigt. In der That ist es Thomas, der hier die ächt platonische Stellung des voraussetzungslosen Wissens, welche allein vom Standpunkte der in der Offenbarung wiedergegebenen ewigen Wahrheit durchgeführt werden kann, behauptet und nur durch seine Befangenheit in dem aristotelischen Zeitbegriffe in diese so auffallende Stellung getrieben wird. Dass Gott geschaffen hat, ist ja in der That die reine Thatsache, bei der jeder Versuch einer philosophischen Deduktion a priori schon die Aufhebung des Begriffes in sich enthält, und das ist es, was Thomas eigentlich geltend machen will; dass die Kenntniss dieser Thatsache dem Menschen in seinem gefallenem Zustande durch eine besondere übernatürliche Offenbarung wiedergegeben werden musste, ist hierbei an sich Nebensache. Hätte nun Thomas den wahren Sinn der platonischen Lehre,

wonach der Zeitbegriff ein dem Schöpfungsbegriffe inhärentes formales Moment ist, gekannt oder festgehalten (denn allerdings hatte ja Augustinus schon dieses richtig erfaßt), so war damit die Sache erledigt; denn wenn der Zeitbegriff ein der Schöpfung und also dem endlichen Denken inhärentes Moment ist, so verliert offenbar die Frage nach dem Zeitpunkte der Schöpfung im Verhältniss zur Ewigkeit Gottes jeden Sinn; die Frage, wie lange Zeit, ein wie grosser Theil der Ewigkeit verflossen gewesen sei, als Gott schuf, ist eine für das vernünftige Denken ebenso unberechtigte, als jede andere unsinnige Frage, die ein verirrtes Denken im Scherze oder im Ernste aufstellen kann. Dass Thomas dieses und nichts anders gewollt hat, geht schon aus dem einen Satze hervor, womit er den Einwurf Alberts, dass die zeitliche Schöpfung der Welt aus ihrem Begriffe des Gewordenseins aus nichts schon deshalb folge, dass sie, weil aus dem Nichts, deshalb auch nach dem Nichts geworden sei, ganz richtig damit abweist, dass das nihil nur gleich sei dem non aliquid, also nicht ein Nacheinander begründe.

Was er also der Sache nach will, das ist nichts anders als die in der wahren Intention der platonischen Philosophie liegende Intention der Unterscheidung des formalen und realen (idealen) im endlichen Denken und die darauf begründete Rektifikation des Denkens, und hätte ihm diese rechte Erkenntniss zu Gebote gestanden so würde er das, was er wollte, einfach, sicher und klar erreicht haben.

Diese Punkte mögen genügen, um die in dem geschichtlichen Entwicklungsgange begründete wahre Auffassung der Stellung des h. Thomas darzulegen und zu bewähren. Der letzte Punkt hat uns zur Unterscheidung des formalen und realen im Denken geführt und damit sind wir an den Kernpunkt der Sache gekommen. Die aristotelischen Denkformen, die Begriffe der Form und der Materie, der Energie und der Dynamis, welche wir als durchaus noch unklare

und auf ihre wahre Grundlage zurückzuführende unwillkürliche Resultate des Processes der platonisch-aristotelischen Philosophie erkannt haben, sind auch von Thomas in dieser ihrer Unklarheit so aufgenommen, dass er ihnen und dadurch überhaupt dem Denkstandpunkte des Aristoteles vollständig anheimgefallen ist; sachlich aber hat er diese Konsequenzen dieser Denkformeln, wie sie in ihrer ganzen Schärfe bei den arabischen Philosophen und vor allem bei Averroës hervorgetreten sind, durch seinen entschiedenen kirchlichen Glaubensstandpunkt paralysirt, obwohl nicht schlechtweg überwunden.

Gelöset also hat Thomas die geschichtlich vorliegende Aufgabe der christlichen Philosophie noch nicht, aber er hat das, was nach den Zeitverhältnissen möglich war, auf die möglichst vollkommene Weise geleistet und nicht ohne in seinem Resultate die Keim- und Anhaltspunkte der zu erwartenden vollständigen Lösung mit aufzunehmen.

Es ist nun dem Zwecke dieser Darstellung gemäss nicht möglich, durch eine hinlänglich umfangreiche Darstellung der wirklichen Bedeutung der Wissenschaft des h. Thomas gerecht zu werden; ich muss mich begnügen, die wichtigsten Gesichtspunkte hervorzuheben.

Was zunächst die eintretende schärfere Abgrenzung zwischen Theologie und Philosophie angeht, so müssen wir doch nicht übersehen, dass diese, wie sie in seinen beiden Hauptwerken der *Summa contra gentes* und der *Summa theologica* hervortritt, doch selbst bei Thomas noch mehr eine fließende und geschichtlich sich ergebende ist. Eine innere absolute Grenze hat er nicht aufgestellt; die Trinität z. B. ist ein Offenbarungsgeheimniss, aber doch weiset auch der h. Thomas das Bild derselben im Bewusstsein des Menschen auf. Die Unterscheidung des Natürlichen, was noch mit dem Geschichtlichen zusammenfällt, und des Uebernatürlichen ist noch nicht auf eine klare Grundlage zurückgeführt. An sich aber ist mit dieser Betonung des Uebernatürlichen, des Glau-

bens, der Theologie durchaus noch nichts dem ächten Sinne der philosophischen Aufgabe zuwiderlaufendes gesagt; es kommt nur darauf an, dass die Theologie ihr Vorrecht zu allen Zeiten so energisch im Denken wahre, wie Thomas es für seine Zeit gethan hat. Auch dagegen, dass die Philosophie als menschliche Wissenschaft der göttlichen dienen solle, würden Platon und Aristoteles nichts einzuwenden gehabt haben. — Verkennen lässt sich freilich nicht, dass faktisch mit der schärferen Scheidung der natürlichen und der übernatürlichen Wissenschaft schon eine Beschränkung des universalen wissenschaftlichen Interesses bei Thomas hervortritt. Wie dem Albertus gegenüber überhaupt die korrekte Durchbildung des Systemes sein charakterisches ist, so finden wir namentlich von dem Interesse Alberts an Naturforschung und Naturbeobachtung keine Spur mehr bei Thomas.

Die Trinitätslehre wie die Lehre von Gott überhaupt erreicht bei Thomas ihre vollständig korrekte Darstellung; aber spekulativ tritt die Idee der Trinität unleugbar gegen die monotheistische Seite noch ganz zurück, was genau dem nicht durchgeführten dialektischen Prozesse entspricht. Die Elemente dazu sind offenbar vorhanden, aber sie schiessen noch nicht zusammen. Denn wenn Thomas das Wesen Gottes aristotelisch als reine Aktualität (Energie) bestimmt, so will er ihn offenbar nicht deshalb als das absolute Sein leugnen, und damit stehen wir offenbar wieder an dem Gegensatze des Seins und der Bewegung, in dessen Ausgleichung Platon das Wesen Gottes suchend die dialektische Natur des Denkens ergründet hatte. Ebendasselbe ist zu sagen von der spekulativen Auffassung der Schöpfungsverhältnisse. Zwar liegt genau gesehen die nun auch dogmatisch (im Conc. Later. IV) ausgesprochene Idee der Schöpfung als Gegensatz von Geisterwelt und Stoff mit der Vermittlung des Gegensatzes im Menschen, in welcher, wie Thomas wenigstens gar nicht abgeneigt ist anzunehmen, die Menschwerdung des Sohnes Gottes, als höchste Vermittlung aller

Gegensätze schon gewissermassen postulirt ist, seiner ganzen Darstellung zu Grunde, und die Bedeutung des Geisterfalles wird durch die Ordnung, worin diese Punkte in der Summa behandelt werden, so nahe gelegt, dass nur eben die Konsequenz nicht gezogen ist; die falsche Lehre, dass der Mensch die Zahl der Geister auszufüllen bestimmt sei, wird ausdrücklich beseitigt. Aber philosophisch und spekulativ genommen, schlägt doch immer noch die unrichtige Auffassung von der geradaufsteigenden Stufenfolge der Wesen, bei der der aristotelische Gegensatz der reinen Energie und der blossen Möglichkeit (= dem Stoffe) zu Grunde liegt, durch, und die falschen und unklaren Begriffe von Form und Materie richten arge Verwüstungen an. Zwar in Betreff des Menschen, wo die Seele als die *forma subsistens* bezeichnet wird, könnte höchstens über die Bezeichnung gestritten werden, und hier ist desshalb auch die thomistische, aber wohlgerichtet nicht mehr aristotelische Lehre, dass die vernünftige Seele als solche die *forma*, das belebende Princip des Körpers ist, von der Kirche aufgenommen. Aber die Anwendung des Begriffes der *forma* auf die Natur, wo die wirklichen Wesen aus der Composition der als *substantialis* bezeichneten Form und der an sich rein negativen Materie entstehen sollen, ist eine in jeder Beziehung unhaltbare und missverstandene. Interessant ist die schon erwähnte Aufstellung der *formae separatae*, was nichts anders als ein philosophischer Ausdruck für die reinen Geister ist und in soweit mit der sonstigen charakteristischen Lehre des Thomas, wonach die Materie als *materia signata* das *principium individuationis* ist, im Widerspruch steht. Diesem Widerspruch weicht Thomas allerdings durch die durchaus richtige Bemerkung aus, dass bei den *formis separatis* jede einzelne ihre Spezies ist und also jener Satz von der Materie als dem Princip der Individuation nur auf dem Gebiete der Natur seine Anwendung finde; aber damit ist dann auch angezeigt, dass hier wieder ein Punkt ist, wo die wahre und

ächt platonische Intention der thomistischen Philosophie nur wegen der Befangenheit in der aristotelischen Form nicht zu Worte kommen kann. Man führe den Gedanken, dass die *formae separatae* d. h. die Welt der reinen Geister das *principium individuationis* als solche in sich haben, durch und man wird mit nothwendiger Konsequenz zu dem andern kommen, dass also die Materie als solche das *principium individuationis* nicht in sich hat, dass also, wenn in der erscheinenden Natur das *principium individuationis* in der Materie zu liegen scheint, dieses eben ein Schein ist, den die einseitige aristotelische Konsequenz der arabischen Philosophie bis zu dem averroistischen Irrthum von der substantziellen Einheit der Seelen (als Formen) hinausführen mochte, den aber die christliche Philosophie von Grund aus zu überwinden berufen ist. Jene Konsequenz des Averroës hat Thomas mit vollem Bewusstsein niedergeschlagen; aber den Schein auf dem Gebiete der Natur hat er noch nicht überwunden. Hier ist Klarheit bei ihm noch nicht zu suchen, er überwindet die Anschauungen der arabischen Philosophie in diesem Gebiete nicht; zu einer Erhebung über die Weltanschauung des ptolemäischen Systemes, wie es die Araber philosophisch ausgebildet hatten, findet sich bei ihm noch kein Ansatz; und selbst seine *formae separatae* scheinen sich aus einer unklaren Vermengung mit den himmlischen Sphären nicht recht losmachen zu können.

Wie der dialektische Process noch nicht principiell durchgeführt ist, weil die bewusste Unterscheidung des formalen und realen, die Anwendung der Rektifikation im durchgeführten Process des philosophischen Denkens noch fehlt, so ist auch die Bedeutung des Bösen zu ihrer spekulativen Geltung noch nicht gelangt; die ganze Konstruktion vollzieht sich so, als ob kein über den Fall des Menschen hinausliegendes Böse in der Schöpfung wäre und als ob der Fall des Menschen eben nur in ethischer Beziehung in Anschlag zu bringen wäre. Alles dieses ist aber, wie schon hinlänglich

bemerkt, nicht Intention des thomistischen Denkens, sondern einfach Ergebniss seiner Stellung in der geschichtlichen Entwicklung.

Das vorzüglichste bei Thomas ist seine Durchführung des Systemes der christlichen Theologie auf Grundlage ihrer Beziehung zum Menschen in ethischer, socialer und politischer Beziehung; ich wiederhole noch einmal, dass es im Zwecke dieser Darstellung nicht gelegen ist, ihm hierin gerecht zu werden; hier kam es nur darauf an, seine Stellung im geschichtlichen Entwicklungsgange der Philosophie zu bezeichnen. —

Neben Albert und Thomas oder vielmehr dem Thomas gegenüber müssen wir Bonaventura (mit seinem eigentlichen Namen Johannes Fidanza, 1221—1274, aus der Schule des Alexander von Hales hervorgegangen) als den dritten derjenigen nennen, welche die mittelalterliche und scholastische Philosophie auf ihrem Höhepunkte bezeichnen. Bonaventura ist Mystiker, die Richtung Bernhards und der Viktoriner fortsetzend und fast noch weniger wie die letzteren der principiellen dialektischen Frage nahetretend; er ist, wenn Thomas als ein Aristoteliker gelten soll, im Gegensatze zu ihm als derjenige zu bezeichnen, der Platon in den Vordergrund schiebt, obwohl er ebensogut wie Thomas in der Logik und auch in der Physik dem Aristoteles folgt. Seine theologisch-philosophische Auffassung unterscheidet sich der Sache nach wenig von der thomistischen, nur dass bei ihm beim Zurückstehen der begrifflich systematischen Entwicklung mehr die ältere einfache Weise der Verschmelzung von Theologie und Philosophie herrscht und so die höchste Tendenz der christlichen Philosophie, alles in seiner Wahrheit in Gott zu erkennen, ausgesprochener, wenn gleich unvermittelter, hervortritt, namentlich in der Art und Weise, wie die Trinität allem zu Grunde gelegt ist. Man sieht also, wie Bonaventura neben Thomas eine selbständige Stelle einnimmt; in dem einen so wenig wie in dem andern ist weder

die Dialektik durch die Mystik, noch die Mystik durch die Dialektik ausgeschlossen; aber der Stand des christlichen Denkens ist mit Bewusstsein noch nicht erreicht, wo die principiell vollzogene Dialektik als die Bedingung der wahren Mystik und die mystische Versenkung in Gott als die Erfüllung der principiell vollzogenen Dialektik erkannt wird. Das schöne Freundschaftsverhältniss, welches die beiden heiligen Vertreter der kirchlichen Wissenschaft auf ihrem Höhepunkte mit einander verband, weiset gewissermassen prophetisch auf das noch zu erreichende Höchste hin.

Die drei genannten Heroen, welche den Höhepunkt der mittelalterlichen Philosophie bezeichnen, stehen natürlich nicht einsam auf dieser Höhe; sie sind die Mittelpunkte einer lebhaften wissenschaftlichen Bewegung, welche selbst nur wieder eine Seite des so universal und tief erregten geistigen Lebens auf diesem Höhepunkte des Mittelalters überhaupt darstellt. Auch Thomas hat das entschiedene Uebergewicht, welches er mit der Zeit in der Kirche erlangt hat, nicht ohne Kämpfe gewonnen, und wenn gleich es hier nicht möglich ist, ins Einzelne dieser Entwicklungen einzugehen, so dürfen wir doch die Bemerkung nicht unterdrücken, dass alle diese noch freieren Regungen, die anfangs sehr lebhaft waren, obwohl die Dominikaner alsbald in ihrem Orden die Auktorität des Thomas zu einer absoluten erhoben, ihren innersten Anhalt und Kern in der principiellen dialektischen Frage hatten, der noch kein Genüge geleistet war. Auf Skotus, den Hauptgegner des Thomas, kommen wir erst später zurück, weil er nicht mehr den Höhepunkt, sondern den Anfang des Verfalles der mittelalterlichen Philosophie bezeichnet. Um aber die Natur der Kämpfe zu charakterisiren, die sich unmittelbar noch auf dem Höhepunkte der Scholastik bewegen, müssen wir vor allem auf Heinrich Goethals von Gent (1217—1293) hinweisen, der von einem wirklich weiter entwickelten platonischen Standpunkte aus dem Thomas entgegentritt. Wenn er den Satz aufstellt,

dass von den Einzeldingen als solchen keine Ideen in Gott sind, so ist er auf dem ganz richtigen Wege, das Gesetz von der Rektifikation und Umkehr des Denkens als den wahren Sinn der Ideenlehre zu erkennen; und wenn er die Materie über den unklaren Begriff der Dynamis hinaus als ein zur Aufnahme der Formen fähiges wirkliches Substrat anerkannt haben will, so hat er einen grossen Schritt gethan, die Unklarheit der aristotelischen Formel zu überwinden. Um sich aber davon zu überzeugen, wie wesentlich die tiefere dialektische Bewegung noch immer in demselben Punkte hing, den wir als ihren Kern in dem Streite des Nominalismus und Realismus erkannt haben, beachte man nur z. B. dieses eine, wie Goethals einen Satz des Alexander von Hales: *Essentia est Pater filii* bekämpfte. Alexander hatte behauptet, dieser Satz sei jedenfalls wahr, man möge das Prädikat substantivisch oder adjektivisch nehmen. Goethals antwortete dagegen, der Satz sei wahr oder falsch, je nachdem man das Prädikat adjektivisch oder substantivisch nehme; indem die eine *potentia activa* ausdrückenden Bezeichnungen im adjektivischen Sinne genommen werden können. Skotus corrigirt ihn, indem ein nicht substantivirtes Adjektiv niemals Subjekt sein könne. Solche Untersuchungen mochten schon damals vom Standpunkte des siegreichen Thomismus aus als kleinlich und spitzfindig erscheinen; aber sie bezeichnen den Punkt der noch nicht gelöseten dialektischen Frage; und wie soll denn das Denken je wahrhaft zur Ruhe kommen, wenn es seine allernächste Form nicht versteht? Neben Goethals mag Aegidius Colonna, der Freund und Nachfolger des Thomas im Lehramte zu Paris, als ein Wahrzeichen für den inneren Stand der philosophischen Bewegung genannt werden, indem er Gott als das eine absolute dem einer unendlichen Vervielfältigung fähigen Endlichen in einer Weise entgegenstellt, die uns wieder deutlich an die Bedeutung des Gegensatzes vom

Einen und Vielen und des vom Sein und der Bewegung für den dialektischen Process erinnert.

Goethals war ein unmittelbarer Schüler Alberts des Grossen und wir dürfen daher annehmen, dass seine Reaktion gegen den aristotelischen Abschluss in Thomas, die übrigens viel zu wenig in einer wirklichen Kenntniss des Thatbestandes fundirt war, um irgend durchdringen zu können, aus dem innerlich bei Albert noch vorwiegenden platonischen Zuge hervorgegangen ist. Auch jene Richtung auf Naturforschung und damit überhaupt auf erweiterte empirische Erkenntniss bei Albert, welche Thomas nicht aufgenommen hatte, sollte nicht verloren gehen. Selbständig aufgenommen wurde sie von seinem Schüler Thomas Cantipratensis, der in seinen zwanzig Büchern *de rerum natura* die erste Grundlage einer eigenen Naturwissenschaft legte (um 1230). An diese lehnte sich weniger selbständig Vincenz von Beauvais in seinem *Speculum* (um 1250) und weiterhin eine Reihe von ähnlichen Werken (das Buch der Natur von Conrad Meyenberg, das Bild der Welt und der Weltspiegel vom Cardinal Peter de Alliaco, endlich die *Margarita philosophica* von Pater Reisch) im Laufe des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts, welche den grossen naturwissenschaftlichen Aufschwung gegen das Ende des fünfzehnten Jahrhunderts unmittelbar vorbereiteten. — An den vorhin genannten Thomas Cantipratensis schliessen wir unmittelbar Roger Bakon (1214—1292), der ohne Zweifel auch durch Albertus seine Hauptanregung bekommen hat und jedenfalls durchaus diesem Höhepunkte der mittelalterlichen Philosophie angehört. Es ist eine durchaus unberechtigte und willkürliche Auffassung, wenn man den Roger Bakon deshalb als eine fremdartige Erscheinung in der mittelalterlichen Philosophie betrachtet, weil er in der That die Form, worin die Philosophie damals auf ihrem Höhepunkte sich abgeschlossen hat, durchbrochen hat, indem er, Naturforschung und Sprach- oder vielmehr literarische Forschung in einer

in der That staunenswerthen Weise verbindend, das Princip und Recht der Empirie nicht allein theoretisch geltend machte, sondern auch in manchem seiner Zeit weit vorauseilend thatsächlich übte. —

In etwas anderer Weise müssen wir zwei andere bedeutende Erscheinungen noch mit dem Höhepunkte der Scholastik in unmittelbare Beziehung setzen, nämlich Raimundus Lullus († 1315) und Meister Eckhart, den Gründer der deutschen Mystik (um 1300). Lullus, der das mit Roger Bacon gemeinschaftlich hat, dass er sein Augenmerk gegenüber der formell sich abschliessenden Scholastik auf die Menge des empirischen Wissens richtete, griff dies jedoch nicht als Beobachter im Sinne der exakten Wissenschaft, sondern als Dialektiker von oben her und a priori an. Seine *Ars magna*, die auf nicht viel mehr als ein logisches Spiel mit Begriffen hinausläuft, ist ein thatsächliches Zeugniß dafür, dass die Scholastik auf ihrem Höhepunkte ihre wirkliche dialektische Aufgabe noch ebensowenig gelöst hatte, wie die empirische. Im Gegensatze zu Lullus bezeichnet Eckhart den Anfangspunkt einer neuen und tieferen Mystik, welche über alles begriffliche Erkennen hinaus die ewige Wahrheit unmittelbar ergreifen will. Es ist durchaus charakteristisch, dass diese neue Begründung der Mystik gerade vom Dominikanerorden ausgeht, der ja eben die begriffliche Erfassung zu ihrem vollendeten Abschlusse gebracht hatte; dies beweiset, dass auch hier ein Moment zur besonderen Geltung kommt, dem in jenem Abschlusse noch kein volles Genüge geschehen war. Was diese Mystik eigentlich geltend macht, das ist das tiefste Moment der wahren Philosophie, jene Umkehr des Denkens aus der empirischen Form seiner Gegensätzlichkeit zu seinem über jedem endlichen Gegensatze erhabenen Grunde in Gott, und die Rede der Mystiker vom bildlosen Schauen Gottes besagt in Wahrheit nichts anders als das ächt philosophische Bewusstsein, dass im Denken die Vorstellung muss überwunden werden.

Die Gefahr aber dieser tiefsten Richtung, die nicht zufällig im deutschen Volke so feste Wurzeln geschlagen und hier allein der Philosophie eine unmittelbare mächtige Einwirkung aufs Leben verliehen hat, liegt nur darin, dass dieser Umkehr noch nicht in gleichem Maasse die Rektifikation zur Seite stand, weil der dialektische Process principiell noch nicht vollzogen war. Denn nur, wenn der endliche Gegensatz ganz umspannt ist, kann das Denken ohne Gefahr einer Verwirrung der Grenzen sich sicher in das überwesentliche Sein Gottes versenken. Die Mystik Eckharts steht an sich nicht mehr auf dem neuplatonischen Boden des Areopagiten, aber sie ist der Gefahr ähnlicher Konsequenzen noch nicht enthoben.

#### Der Verfall der mittelalterlichen Philosophie.

##### Vierzehntes bis ins fünfzehnte Jahrhundert.

Wenn wir, abgesehen davon, dass der erreichte Höhepunkt der Philosophie im Mittelalter, weil er die principielle dialektische Frage nicht ins Auge gefasst und also auch nicht gelöst hatte, viele wesentlich berechtigte Momente nicht zwar grundsätzlich ausgeschlossen, aber doch in seinem Streben nach engerer Umgrenzung nicht ausdrücklich mit aufgenommen hatte, den h. Thomas unbestritten als den eigentlichen Vertreter der höchsten Entwicklung dieser Periode betrachten müssen, so ist es nun eine merkwürdige Erscheinung, wie sich unmittelbar an diese erreichte Vollendung in der Bekämpfung des thomistischen Systemes durch Duns Scotus der entschiedene Anfang des Verfalles anlegt. Es ist das eine Erscheinung, die wir nur aus dem grossen weltgeschichtlichen Entwicklungsgange der Philosophie verstehen können, und die eine merkwürdige Analogie hat in der Geschichte des griechischen Dramas in dem Verhältnisse des Euripides zum Sophokles. Thomas ist der Philosoph, der wissenschaftlich die in der Idee der mittelalterlichen Hierarchie erreichte Höhe in der Entwicklung der Menschheit darstellt;

und wie an diese Höhe sich rasch der politische Verfall des Papstthums angelegt hat, so auch in der Wissenschaft. Die Höhepunkte, welche die Menschheit in ihrer diesseitigen Entwicklung erreicht, sind eben immer nur relative, von denen auch wieder hinabgestiegen werden muss, wenn nicht der absolute Höhepunkt unerreicht oder vielmehr unerstrebt bleiben soll.

Johannes Duns Skotus (1266—1308) erscheint der gewissermassen klassischen Form gegenüber, welche die kirchliche Philosophie in Thomas erreicht hat, als ein zersetzendes Element. Die Grundrichtung seines scharfsinnigen Geistes ist philosophisch nicht mehr aufbauend, sondern zerstörend, oder wenn aufbauend doch nicht mehr im Sinne des Dogmas. Freilich ist die philosophische Stellung des Skotus nur eine ganz leise Verschiebung des Höhepunktes, den Thomas erreicht hatte. In Thomas hatte die faktische Absonderung der Theologie und Philosophie sich vollzogen mit dem festgehaltenen Principe ihrer inneren Uebereinstimmung und höchstens einer leisen Andeutung eines anderen Verhältnisses. In Skotus überschreitet der auf das Uebergewicht der Theologie gerichtete Schwung schon offenbar die rechte Grenze; Skotus ist philosophisch Skeptiker zu Gunsten der theologischen Auktorität; ihm gelten nicht mehr bloss die eigentlichen Glaubensgeheimnisse, wie Trinität und Inkarnation, sondern auch die Dogmen der natürlichen Religion, wie die Schöpfung und die Unsterblichkeit der Seele als solche, die der Vernunft unzugänglich sind. Desshalb ist keine eigentliche Theorie der Glaubenswahrheiten, keine rationale Theologie möglich; die Theologie ist eine wesentlich praktische Wissenschaft. Wie im Menschen, so ist auch in Gott der Wille das erste Princip; die Erlösung, die Menschwerdung sind ebenso wie die Schöpfung, wie sie geschehen sind, schlechthin, weil es Gott so gewollt hat; alles könnte ebenso gut anders sein. Nicht die Erkenntniss bestimmt den Willen, sondern der Wille die Erkenntniss. Wir sehen, hier ist der innere Verband zwischen Philosophie und Theologie

wirklich schon gelöset. — Natürlich muss diese sich verschiebende Stellung in der Erkenntnisslehre in der Auffassung des Verhältnisses vom Allgemeinen und Besonderen ihren Grund haben. Auch hier sehen wir Skotus in einer Uebertreibung der aristotelischen Richtung des Thomas mit Vernachlässigung des ächt platonischen, was in Thomas liegt, begriffen. Objekt der Erkenntniss ist ihm nur das Einzelne, aber im Einzelnen liegt wesentlich das Allgemeine, nicht so, dass die Form als das Allgemeine durch die Materie individualisirt wird, sondern indem zu dem Allgemeinen der Charakter des Besonderen als eine andere Realität hinzukommt; mit der Quidditas verbindet sich die Haecceitas z. B. mit der humanitas verbindet sich die Socratitas und so ist das Individuum Sokrates. Das ist der Anfang jener Entitäten, d. h. jener philosophischen Realisirung der formalen Denkmomente, welche den Verfall der Scholastik charakterisiren, der die Unterscheidung des formalen und realen im Denken zu erfassen noch nicht gelungen war. Es ist leicht abzusehen, welche mühevollen Irrwege der Philosophie hiermit eröffnet waren.

In der That verfiel auch Skotus philosophisch und theologisch in die Grundirrhümer der späteren Entwicklung, wenn diese bei ihm auch noch ganz und gar durch seine unbedingte Orthodoxie verdeckt wurden. Das Sein, sagte er, wird univoce von dem substanziellen und dem accidentiellen ausgesagt, (d. h. er unterschied nicht zwischen dem est als Formalwort — Kopula — und dem est als Realwort) und ebenso von Gott und der Welt; und somit wird das Ens als Gegenstand der Metaphysik vollständig neben Gott, als das absolute Sein gestellt, und nach demselben Verfahren erneuert Skotus mit ausdrücklicher Polemik gegen Thomas das Philosophem des sogenannten Avicbron (des Juden Ben Gabirol), wonach eine gemeinsame Materie, woraus einerseits das Geisterreich und andererseits die Körperwelt hervorgeht, von Gott geschaffen wird. Man braucht nur den Baum des

Skotus anzusehen, dessen Wurzel die eine schlechthin allgemeine und unbestimmte Materie ist, dessen Zweige die vergänglichen Substanzen, dessen Blätter die veränderlichen Accidenzien, dessen Blüthen die vernünftigen Seelen, dessen Früchte endlich die Engel sind, um den ganzen spinozistischen Pantheismus und heutigen Materialismus im Keime zu sehen und inne zu werden, wie der nicht durchgesetzte dialektische Process im Sinne eines wahren Verständnisses von Platon und Aristoteles sich rächt. In der Theologie aber wird man nicht verkennen, dass Skotus durch seine Acceptionstheorie (wonach Gott das Werk Christi als ein Aequivalent für die Schuld eben nur annimmt und gelten lässt) den Grundirrthum Luthers anticipirt hat. Es war dies aber eine Konsequenz seiner Philosophie. —

Duns Skotus hatte, obgleich er im Ganzen mehr als ein Platoniker galt, sich ausdrücklich gegen den Einwurf vertheidigt, als ob er mit seiner Haecceitas den angeblich platonischen Ideen als für sich bestehenden Wesen huldige; mit vollem Rechte, es war in Wirklichkeit eine Uebertreibung des Aristotelismus, was er lehrte. Herväus suchte die thomistische Fassung zu halten, kam aber durch die Materie als Individualisationsprincip so ins Gedränge, dass er schon an den Nominalismus streifte. Petrus Aureolus und Durand von St. Pourçain († 1332) leiteten zu diesem offen hinüber, indem sie den Conceptualismus, den wir in der aufstrebenden Scholastik, indem man den Begriff als den Gedanken in Gott fasste, zu der die richtige Vermittlung auf wesentlich platonischer Grundlage anstrebenden Richtung sich entwickeln sehen, jetzt ganz im subjektiven Sinne verstanden und das Allgemeine lediglich als Begriff im menschlichen Verstande nahmen. Hat aber das Allgemeine schlechthin nur in individuellem Verstande Bestand, so hat es in Wirklichkeit gar keine Gültigkeit mehr; es subsistirt weder in Gott noch in uns; es hat schlechtweg keine andere Bedeutung als in dem gemeinschaftlichen Namen, der ein blosses Zeichen ist, wie

der Rauch für das Feuer und nicht einmal so viel, denn er ist nur ein willkürliches Zeichen nach Uebereinkunft der Menschen. Das ist es, was dann endlich Wilhelm Occam († 1347) mit dürren Worten aussprach und so den Nominalismus, unter dem sich philosophisch genommen der vollendete Skeptizismus und Materialismus verbarg, als ausgesprochene Doktrin erneute. Auch jetzt fühlte man sehr wohl, dass eine solche Auffassung mit der christlichen Trinitätslehre nicht zu vereinbaren sei; aber die Philosophie hatte jetzt ein Auskunftsmittel gefunden; auf dem Boden des Dogmas angekommen, verstummte sie; der vollste Skeptizismus im Denken ging Hand in Hand mit der gläubigsten Orthodoxie in der Theologie. Mit der Erneuerung des Nominalismus, der von Buridan und andern weiter ausgebildet, zuletzt durch Gabriel Biel (†1493) vollständig in das System der Theologie verarbeitet wird, geht das selbständige Leben der scholastischen Philosophie zu Ende. Schon durch Duns Skotus gingen die differenzirenden Richtungen, welche wir auf dem Höhepunkte der Scholastik zwar nicht innerlich wahrhaft ausgeglichen, aber doch friedlich neben einander sahen, aus dem aufstrebenden Charakter in hoffnungslosen Schulstreit über, der in den endlos sich erzeugenden Entitäten seinen Anhalt hat und vielfach in eine jeden realen Gehaltes entbehrende dialektische Streitlust ausartet. Diesem gegenüber hat der Nominalismus, der den Grundsatz aufstellt: *entitates sine causa non esse multiplicandas*, bis zu einem gewissen Punkte Recht; aber er selbst entbehrt jedes tieferen Gehaltes und ist in seiner reinen Oberflächlichkeit nur geeignet, die Scholastik mit einem gewissen Schein von wissenschaftlichem System zum Abschluss zu bringen. Die thomistische Schule fristet in dieser Zeit, selbst vielfach ins Schwanken hineingezogen, nur mit Mühe ihr Leben. In Italien bildet sich, zum Theil mit Anlehnung an sie, indem sich die averroistischen Elemente, welche die aristotelische Richtung in sich aufgenommen, frei ma-

chen, von neuem ein sogenannter Realismus heraus, der den Keim einer vollständigen Erneuerung der averroistischen Lehre und eines vollen Abfalles vom Christenthume enthält. In Deutschland entwickelte sich der Veräusserlichung der christlichen Wissenschaft im Nominalismus gegenüber die von Eckhart begründete mystische Richtung weiter, allmählig bei ihrer Verlassenheit von wissenschaftlicher Form nach der Richtung einer einseitigen Innerlichkeit ausartend, was man jedoch von Tauler, Suso, Ruysbroek, den nächsten Schülern Eckharts, kaum sagen kann. — Die Weltentwicklungsperiode, worauf die Scholastik in ihrer Bedeutung beruhte, hatte ihre Zeit abgelaufen; wie das Papstthum und das Kaiserthum in ihrer mittelalterlichen Bedeutung, wie die mittelalterliche Kunst, wenigstens die Baukunst, in sich selbst zerfiel, nachdem sie ihren Höhepunkt erreicht hatten, ohne einen besonderen Feind von aussen, so auch die Scholastik. In dem Zerfalle aber traten überall die Keime einer neuen weitergehenden Entwicklung hervor. Die Scholastik auf ihrem Höhepunkte hatte ja diese Keime angesetzt; der Nominalismus selbst mit seinem absoluten Haften an dem wirklichen Einzelnen deutete auf das Streben, der wirklichen Erscheinung im Denken gerecht zu werden; in der Vertiefung der Verinnerlichung in der deutschen Mystik keimte die sich zur Geltung bringende Bedeutung des Selbstbewusstseins für die Philosophie; und wenn die thomistische Schule in dem Wirrwarr der zerfallenden Scholastik sich kaum schien halten zu können, so war es vorerst wenigstens dem Adlerblick des Dichters vorbehalten, von dem ideal erfassten Höhepunkte der Scholastik im h. Thomas aus gewissermassen das Programm für die Zukunft der Weltgeschichte zu entwerfen. Ich kann hier nicht unerwähnt lassen, dass Dante, dessen Poesie in dieser idealen Erfassung der universalen Bedeutung der mittelalterlich-kirchlichen Philosophie auf ihrem Höhepunkte wurzelt, zuerst mit klarer Erkenntniss die Bedeutung des Geisterfalles

2 für die Schöpfung ausgesprochen hat, welche bei Thomas direkt noch nicht hatte zur Geltung kommen können, weil er den principiellen dialektischen Process noch nicht vollzogen hat. Dem Dante, der noch gewissermassen den Höhepunkt des Mittelalters und der Scholastik selbst bezeichnet, können wir, um den den lebenskräftigen Keim einer inneren Erneuerung in sich tragenden Zerfall der Scholastik uns zu bezeugen, den Thomas von Kempfen gegenüber stellen. Dante und Thomas von Kempfen, einander wie fern und doch wie nah! sind gereifte Früchte der mittelalterlichen Philosophie, die in der ganzen künftigen Entwicklung der Menschheit eine durch nichts anderes zu ersetzende Stelle einnehmen. Damit konnte das Denken, konnte die principiell noch nicht gelösete dialektische Frage, konnte die der christlichen Philosophie weltgeschichtlich gestellte und noch nicht gelösete Aufgabe freilich nicht ruhen. Aber es bedurfte einer tieferen Erfassung der Gegensätze, die zu Tage getreten waren, als sie in den ungenügenden Ausgleichungsversuchen, die wir gegen das Ende dieser Periode in Peter von Ailly, in Gerson, in Raymund von Sabunde hervortreten sehen. — Die Ausläufe des alten und die Anfänge des neuen liegen hier so nahe zusammen, dass es schwer ist, der Zeit nach genau zu scheiden; wir werden aber mit Nikolaus von Cusa lieber die neue Periode beginnen; obwohl auch er mehr der Prophet, als der Anfänger einer neuen Entwicklung ist.

Werfen wir auf die nun abgehandelte noch einen Blick zurück, so werden wir uns gestehen müssen, dass wir philosophisch genommen in der mittelalterlichen Philosophie nichts anderes sehen, als den erneuten und vertieften, aber noch nicht zum Ziele gekommenen Versuch, den weltgeschichtlichen Beruf des christlichen Bewusstseins, in der wahren Ausgleichung des Platon und Aristoteles, der Idee und der Empirie die höchste Aufgabe des Denkens zu lösen, zu erfüllen, den zuerst das patristische Zeitalter als den christlichen erkannt hatte. Als am Schlusse der Periode das in diesem Ver-

+ suche auch auf seinem Höhepunkte noch nicht erreichte rechte Verhältniss zwischen Glauben und Wissen in dem Satze zu Tage kam, dass in der Theologie etwas wahr sein könne, was in der Philosophie falsch sei; da hat die Kirche diesen Satz als häretisch bezeichnet. Darin ist die Bürgschaft einer möglichen vollständigen Lösung der Frage gegeben. —

### **Dritte Periode.**

#### Die neuere Philosophie.

##### **Erster Abschnitt.**

Der Uebergang von der mittelalterlichen zur neueren Philosophie; vom fünfzehnten bis siebenzehnten Jahrhundert.

Dass die Scholastik die der christlichen Philosophie gestellte Aufgabe noch nicht vollständig lösete, hat seinen Grund in dem Gange der weltgeschichtlichen Entwicklung, wonach ihr die dazu nöthigen Mittel noch nicht geboten waren. Diese wurden jetzt im weiteren Verlaufe der Weltgeschichte gebracht, theils durch die vollständige Eröffnung der ächten Quellen des klassischen Alterthums überhaupt und in der Philosophie namentlich des Platon, theils durch die Erweiterung und Begründung einer wahren Naturanschauung, wodurch die engen Schranken der aristotelischen Empirie durchbrochen wurden. Wäre mit diesen Mitteln unmittelbar an die wirklichen Keime der vollen Lösung der Aufgabe, welche die Scholastik auf ihrem Höhepunkte in sich aufgenommen hatte, angeknüpft, so hätte nichts gehindert, die Weiterentwicklung der Philosophie zum höchsten Ziele in ruhigem Prozesse fortzuführen. Nun aber ist weder die Geltendmachung jener neuen Potenzen in einer maassvollen und des hohen Zieles bewussten Weise voll-

+ Meissner 86.