

An der
Wende des Jahrhunderts.

Versuch einer Kulturphilosophie.

Von

Dr. Ludwig Stein,

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Bern.



Bursche

Freiburg i. B.
Leipzig und Tübingen.
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
1899.

XI.

Die menschliche Gesellschaft als philosophisches Problem.

I.

Dem Kreislauf der Ideen nachzufinnen, bietet einen gar absonderlichen Reiz. Als Harvey den Kreislauf des Blutes entdeckte, ahnte er wohl kaum, wie fruchtbar und folgenreich sich der von ihm entdeckte Bewegungsrhythmus des Blutes auch auf anderen Gebieten erweisen werde. Die kreisförmige Bewegung, welche die mittelalterliche Wissenschaft, im Banne des ptolemäischen Weltsystems stehend, den Planeten vorzüglich deshalb zugeschrieben hatte, weil diese Bewegungsform die vollkommenste, also den Himmelskörpern angemessenste ist, war durch Kepler in völligen Mißkredit geraten. Die drei Keplerischen Gesetze, auf denen unsere Astrophysik nicht bloß, sondern unsere gesamte moderne Weltanschauung recht eigentlich beruht, zerstörten endgültig jenen anthropomorphischen Wahn, als ob die kosmischen Gebilde sich nach den von Menschen erfundenen ästhetischen oder ethischen Kategorien entfalten müßten, als ob also die Planeten z. B. deshalb in kreisförmigen Bahnen sich bewegen müßten, weil diese Bewegungsform den (damaligen) Menschen als die vollkommenste erschien.

Die bisherige Königin der Bewegung, die Kreisform, wurde also durch Kepler entthront, mediatisiert. Mit seinem Nachweis, daß die Planeten sich in elliptischen Bahnen um die Sonne bewegen, und zwar mit ungleichförmiger Geschwindigkeit, wurde der Kreisbewegung das selbst von Kopernikus noch respektierte Privilegium der „Vollkommen-

heit“ aberkannt. Der Spieß wird jetzt umgedreht: da die Planeten sich nicht in kreisförmigen Bahnen bewegen, so kann auch die Kreisbewegung nicht die vollkommenste Art von Bewegung sein. Die nunmehr festgestellte Kugelgestalt der Erde enthält aber auch Momente der Kreisvorstellung. Immerhin ändert sich jetzt die Situation. Der cyklische Rhythmus wird vom Raum auf die Zeit übertragen. Der zeitliche Rhythmus heißt Periodizität. Nicht mehr in räumlicher, wohl aber in zeitlicher Kreisbewegung, d. h. in einem cyklischen Rhythmus mathematisch fixierter Zeitabschnitte, beschreiben die Planeten ihre Bahn. Der Kreislauf des Blutes aber, den vor Harvey schon Michael Servet geahnt hatte, bewies, daß in der lebendig organischen Natur der cyklische Rhythmus — Blutumlauf, Atmung, Herzschlag — auch räumliche Geltung hat. So stellt beispielsweise der Stoffwechsel im tierischen Organismus eine Kreisbewegung dar. Ebenso spielt sich der ganze Vorgang der Farberregung als „eine unbestimmt große Reihenfolge photochemischer Prozesse ab, die zusammen einen in sich geschlossenen Kreisprozeß bilden“ (Wundt). Wollte man Hegel trauen, so würde sich der ganze Weltprozeß, die Selbstentfaltung des Weltgeistes (Logos) nach dem triadischen Rhythmus, dem Dreivierteltakt von An-sich, Für-sich und An-und-für-sich, einen in sich geschlossenen Kreis der Selbstbewegung des Gedankens darstellen.

Mögen die Himmelskörper immerhin elliptische Bahnen wandeln; das Leben — und das Blut ist nach der Vorstellung der Alten das Leben, wie es zuweilen im Alten Testament, aber auch bei einzelnen Stoikern noch heißt — verläuft im cyklischen Rhythmus. Dieser wird wieder in seine alten Majestätsrechte eingesetzt. Die wichtigste Provinz, das Planetensystem, hat er zwar unwiederbringlich eingeblüßt, bezw. die räumlichen gegen zeitliche Cyklen eingetauscht, aber dafür einen neuen Weltteil — die Welt des Lebens — erobert. Hier ist kein Zepher umangefochten. Seitdem vollends Moleschott in seiner bedeutendsten Gedankenleistung, dem Werte „Der Kreislauf des Lebens“, die von Theosophen und Mystikern vom Schlage eines Helmont, Paracelsus, Cardanus, Campanella, Bruno, Böhme u. a. bevorzugte, in unserem Jahrhundert besonders von Schelling, Krause, Baader und in Frankreich von St. Martin aufgefrischte Gedankenreihe, nach welcher alles Leben im Kreislauf sich bewegt, zusammengefaßt und in biologische Formeln gepreßt hat, ist die Betrachtungsweise des Kreislaufes, selbst für das

geschichtliche Leben, in vollem Schwange. Der cyklische Rhythmus wird jetzt stehende Metapher.

Der Kreislauf des Geldes oder der Kreislauf von Angebot und Nachfrage, von agrarischen und industriellen Krisen ist in der Nationalökonomie geläufige Gedankenassociation geworden. Vom Kreislauf der Moden sprechen Aesthetiker und Völkerpsychologen als einer bekannten sozialen Erscheinung. Politische Bewegungen, literarische und künstlerische Strömungen, selbst geschichtliche Prozesse werden heute mit Vorliebe unter dem Gesichtswinkel des Kreislaufes behandelt. Stammler spricht neuerdings (Wirtschaft und Recht, S. 305 ff.) sogar von einem Kreislauf des sozialen Lebens. Das typische Bild dafür ist: Geburt, Wachstum, Blüte, Zerfall, Tod. Dann beginnt der Kreislauf von neuem. Aus dem Tode erblüht wieder frisches Leben. Die animalische Natur in Tier und Mensch löst sich in vegetabilische auf, düngt die Pflanze, die wieder ihrerseits Tier und Menschen nährt. Und so im ewigen Wechselprozeß bis ins Unendliche. Neuerdings wagt sich der cyklische Rhythmus aus der Welt des Lebens, in welcher er endgültig heimisch geworden ist, in die anorganische Natur zurück, aus welcher ihn Kepler vertrieben hatte: der Berner Geograph Brückner hat in den Klimaschwankungen einen festen Rhythmus, einen bestimmten Cyklus von Regen- und Trockenperioden aufgedeckt.

Der tiefere Sinn dieser Kreislaufsbetrachtung ist offenbar der, den unleugbar vorhandenen Rhythmus in allem kosmischen und biologischen Geschehen auf bestimmte Bewegungsformen zurückzuführen. Dieser Rhythmus, der, wie Evencer, Tyndall und Dühring annehmen, im Grunde jeder Bewegung eigen ist, sofern er sich als eine unvermeidliche Folgerung aus dem Fortbestehen der Kraft einstellt, ist aber von der Kreisförmigkeit der Bewegung unabhängig. Auch im länglich-runden Kreis (Ellipse) steckt Rhythmus. Kann doch auch die Schwingungsform der Schallwellen z. B., in denen sicherlich Rhythmus vorhanden sein muß, wenn sie einen Klang und nicht ein zischendes Geräusch auslösen sollen, als Gerade, als Kreis, aber auch als Ellipse auftreten. Wenn uns Kepler in seiner „Weltharmonik“ z. B. beweist, daß sich die Quadrate der Umlaufzeiten der Planeten verhalten wie die Würfel ihrer mittleren Entfernung von der Sonne (drittes Keplersches Gesetz), so ist hier der zeitliche Rhythmus offenkundig, obgleich es sich räumlich nicht um eine Kreisbewegung, sondern um elliptische Bewegung handelt.

Überall dort, wo sich eine mathematisch formulierbare, auf feste Verhältniszahlen gegründete Proportionalität der Bewegung aufstut, ist entweder räumlicher oder zeitlicher Rhythmus vorhanden. Gesetze sind eben nichts weiter als Formeln für die Ausnahmslosigkeit von Rhythmen. Aber nicht alle Rhythmen der Bewegung wiederholen sich in absolut gleicher Reihenfolge, wie dies bei der Umlaufzeit der Planeten z. B. der Fall ist. Im sozialen Zusammenwirken von Menschen zeigt sich auch Rhythmus, aber kein durchgängiger, kein ausnahmsloser. Kollektivhandlungen, d. h. Zwecken angepasste Bewegungen bestimmter sozialer Gruppen, wie des Militärs, der Bürokratie, der politischen Parteien, der beruflichen Organisationen aller Art u. s. w. zeigen auch eine gewisse Regelmäßigkeit, einen bestimmten Rhythmus auf, so daß man, gestützt auf diesen ihren Rhythmus, ungefähr voraussetzen kann, wie die Handlung ausfallen wird; aber eben nur ungefähr. Wo der Astronom herzhast den Indikativ anwendet (die Sonnenfinsternis wird am 17. Juni . . . vormittags 10 Uhr 45 Minuten stattfinden), vermag der Soziologe nur zaghaft im Konjunktiv zu prognostizieren (die konservative Partei dürfte diesen Entschluß fassen). Die abgeschwächte Sicherheit, die jedem soziologischen Prognostikon untrennbar einwohnt, rührt von der Unzuverlässigkeit in der Reproduktion sozialer Rhythmen her. Rhythmen sind freilich auch im gesellschaftlichen Zusammenleben des Menschen zweifelsohne vorhanden, wie Statistik und Wahrscheinlichkeitsrechnung uns hundertfach beweisen, sonst würde sich ja jeder politische und soziale Kalkül von selbst anschließen. Nur befinden sich kosmische Rhythmen in stabilem (verharrendem), soziale Rhythmen hingegen in labilem (beweglichem) Gleichgewicht. Naturgesetzlich erkannte Beziehungen der Materie wiederholen sich bei gleichen Voraussetzungen immer und überall; sozialgesetzlich konstatierte Beziehungen von Menschen wiederholen sich aber, eben weil die sozialen Voraussetzungen in der Regel nicht gleiche sind, nur in den meisten Fällen, durchaus nicht immer und überall. Im Zusammenwirken der Naturkräfte ist daher der Rhythmus der Bewegung eine konstante, im Zusammenwirken der Menschen hingegen — die man gleichsam als soziale Atome ansehen könnte — eine variable Größe. Im naturgesetzlichen Zusammenwirken gibt es keine Ausnahmen, also keinerlei Freiheit. Die Natur ist das Reich der Notwendigkeiten. So weit der Mensch nur dem Reiche der Natur angehört — in seinem Mechanismus und Chemismus — ist auch

er dem Naturgesetz bedingungslos unterthan. Den Bedingungen seines Stoffwechsels oder seiner Blutzirkulation z. B. war ein Bismarck nicht minder unterworfen als der letzte Kretin.

Anders das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen. Hier herrschen nicht mehr Naturgesetze allein, sondern daneben noch Denk- und Zweckgesetze. Der soziale Rhythmus ist hier — zum Glück — nicht konstant wie der kosmische, sondern variabel. Was wir dadurch an Sicherheit unserer Voraussetzungen einbüßen, gewinnen wir an der Freiheit unserer Individualität. Freiheit ist eben nur dort möglich, wo Ausnahmen zulässig sind. Naturgesetze aber, die keine Ausnahmen gestatten, weil vor ihrer Bildung alle denkbaren Ausnahmen schon ausgeschaltet worden sind, haben für Freiheit keinen Spielraum. Im sozialen Zusammenleben hingegen, wo der Mensch nicht mehr dem äußeren Zwange von Ursache und Wirkung, also der kosmischen Konstanz als einer strengen, undurchbrechlichen Kausalitätskette angehört, sondern dem inneren Zwange, der eigenen Kausalität — Reiz und Empfindung, Grund und Folge, Zweck und Motiv — unterworfen ist, da allein ist Freiheit möglich. Dem Gesetz der Schwere kann ich mich nicht widersetzen, ansonst ich unfehlbar zermalmt werde. Der inneren, logischen Kausalität aber kann ich Widerstand entgegensetzen, wenn es mir nämlich gefällt, unlogisch zu denken und zu handeln; ebenso kann ich dem teleologischen Zwange, der mich im Spiel der Motive dazu treiben möchte, mir diese, mir zuträglichste, keine andere Handlung zu vollziehen, dadurch Trotz bieten, daß ich unzweckmäßig handle. Also hier, im sozialen Zusammenwirken, das zwar auch seine Rhythmen hat, aber keine konstante, sondern variable Rhythmen, ist Freiheit möglich, und nur hier ist sie möglich. Im labilen Gleichgewicht, in der Variabilität sozialer Rhythmen ist der Menschennatur zwar die Schranke gesetzt, daß sie die absoluter Konstanz entratenden Menschenhefale nicht mit derselben Unfehlbarkeit vorauszusagen vermag, wie sie im kosmischen Geschehen Sonnen- und Mondfinsternisse voraus berechnet, dafür aber hat sie, gerade vermittelt ihrer Variabilität, das in der Natur einzig dastehende Privilegium des individuellen Sich-entschließen-Könnens, das wahrhafte Gottesgnadentum der Freiheit eingetauscht. Der Mensch und nur der Mensch ist frei, und er ist nur sozial frei, weil das soziale Zusammenwirken von Menschen zwar Rhythmen, aber keine konstanten Rhythmen aufweist, also Ausnahmen, Abweichungen, individuelle Abbiegungen vom kon-

statierten sozialen Rhythmus zuläßt. Als Beispiele sozialer Rhythmen seien hier angeführt: gradweise Abschaffung der Sklaverei in der gesamten zivilisierten Welt, Vereinheitlichung oder doch Anäherlichung der politischen, religiösen und sozialen Institutionen im westeuropäischen Kulturkreis, allgemeine Demokratisierung, Staatenbündnisse, Rechtseinheit, Einheit von Maß, Gewicht und Münze, Vereinheitlichung des Post-, Telegraphen- und Telephondienstes, Einführung der allgemeinen Schul- und Dienstpflicht und ihres politischen Korrelats, des allgemeinen Stimmrechts, allmähliches Verschwinden der kraßesten Formen des Aberglaubens, als da sind: Teufelspuck, Hexenglaube, Geißterbeschwörung, Chiromantie, Nekromantie, Astrologie u. s. w.

Haben wir uns nun diese sozialen Rhythmen als Kreisbewegung zu denken? Kehren wir nach Jahrtausenden etwa auf denselben Punkt zurück, wie die Erde, wenn sie die gradlinige Bewegung um ihre Achse nach 24 Stunden vollführt hat? Leugner des Fortschrittes in der Geschichte stehen auf diesem Boden. Für sie ist nicht bloß das Leben selbst, sondern auch das geschichtliche Leben ein ewiger Kreislauf, ein eintöniges Einerlei (Schopenhauer). Für Leibniz hingegen ist alles Leben ein Aufstieg zu immer größerer Vollkommenheit. Nicht die Kreisbewegung, sondern die Spirale ist sein Sinnbild. Eine Spirale, das Lieblingsymbol Leibnizens, mit der Ueberschrift: *Inclinata resurget* (sie beugt sich nur, um zu steigen) hat man als Wahrzeichen seiner philosophischen Persönlichkeit sogar an seinem Sarge feinsinnig angebracht.

Die neueren soziologischen Untersuchungen geben nun dem fortschrittsfreudigen Optimismus Leibnizens, nicht dem entnervenden, erschlaffenden Gesichtspessimismus Schopenhauers recht. Wir drehen uns nicht im Kreise. Wenn wir selbst nach Jahrtausenden zu den gleichen Problemen zurückkehren, welche die indischen oder griechischen Denker bereits lebhaft beschäftigt haben, so denken wir doch diese alten Probleme mit neuen Gedanken durch. Wir kehren nicht, wie es in der Natur der Kreisbewegung liegt, auf genau denselben Fleck zurück; unsere Ideenbewegung vollzieht sich vielmehr spiralförmig. Wenn eine spätere Gedankenschicht uns tiefer zu liegen scheint als die ihr entsprechende frühere, wie dies beispielsweise im Mittelalter im Gegensatz zur Antike philosophisch unter allen Umständen der Fall war, so „beugt die Spirale sich nur, um zu steigen“. Der Ballast von Irrtümern wird nach geraumer Weile doch abgestoßen — und einmal erkannte Irrtümer er-

sparen uns ihre Wiederholung — so daß die betreffende Gedankenschicht, von erkannten Irrtümern befreit und erleichtert, durch neu gewonnene Einsichten ergänzt und bereichert, letzten Endes immer wieder höher steigt als die ihr vorangegangene. Gewiß sind wir Menschen unvergleichlich reicher an aufgedeckten Irrtümern als an festgestellten Wahrheiten. Aber dieser negative Gewinn ist nicht zu unterschätzen. Ein echt Baconischer Aphorismus lautet: *citius emergit veritas ex errore quam ex confusione*. Denn jedes Problem bietet nur eine begrenzte Anzahl von Irrtumsmöglichkeiten dar. Je mehr solcher Möglichkeiten nun als denk-unzulässig ausgeschaltet werden, desto sicherer nähern wir uns der objektiven Wahrheit. Denken wir uns die irrtümlichen Lösungen eines Problems als Nieten, die Wahrheit als Treffer, so wächst unsere Chance, den Treffer zu ziehen, natürlich in demselben Maße, als bereits Nieten gezogen worden sind.

Treten wir nun an die menschliche Gesellschaft als philosophisches Problem heran, so will mir scheinen, als ob wir der Lösung dieses verwickeltesten aller Probleme augenblicklich näher stünden denn je. Das soziologische Lottospiel wird jetzt nämlich mit wahrhaft fieberhaftem Uebereifer betrieben: eine Niete nach der anderen wird gezogen. Wenn wir jetzt nur wüßten, wie viele soziologische Nieten noch im Beutel stecken, dann könnten wir vermittelt der Wahrscheinlichkeitsrechnung annähernd feststellen, wann endlich die Reihe an den Treffer kommen muß.

Das Problem der menschlichen Gesellschaft liefert uns, geschichtlich angesehen, einen willkommenen Beleg dafür, daß Ideenbewegungen nicht kreisförmig, sondern spiralförmig verlaufen. Wir haben dieses Problem nicht genau dort wieder aufgegriffen, wo Protagoras, Platon, Aristoteles, Epikur und die Stoiker es gelassen haben, sondern sind mit neuen Methoden und erweitertem Gesichtskreis an jenes Problem herangetreten. Die Griechen hatten die menschliche Gesellschaft als philosophisches Problem richtig erkannt, das Mittelalter hat das ganze Problem völlig verkannt — hier beugt sich die Spirale —, die Neuzeit endlich ist der Lösung dieses brennend gewordenen Problems ernstlich näher getreten.

Schon die Fassung des Problems der menschlichen Gesellschaft hat sich gegen frühere Geschichtsepochen radikal verschoben. Wie nämlich das Altertum unter dem Banne einer nationalen, so stand das Mittelalter unter dem einer religiösen oder vielmehr kirchlichen Autorität.

Für den Griechen hing der Mensch nicht bloß beim Hellenen an, sondern hörte auch mit ihm auf; für den homo sapiens des christlichen Mittelalters war jeder Glaubensfremde oder religiöse Doutsider ungefähr das, was dem Hellenen der Barbaros bedeutete: gelindestens kein Vollmensch, in der Regel fast Nichtmensch, unter allen Umständen aber ein soziales Nicht-mich-nicht-an. Dem antiken Menschen fiel also die Gesellschaft in großen Zügen mit dem nationalen Staat, dem mittelalterlichen — nach dem soziologischen Rezept: *cujus regio, illius religio* — mit der Kirche zusammen. Versteht man nämlich unter Gesellschaft zweckbewusstes Zusammenwirken freiwilliger Individualitäten, so gab es im Altertum nur Rudimente zu einer Gesellschaft, im Mittelalter sogar nur erstarrte, erstorbene, von der Kirchenautorität völlig absorbierte Gesellschaft. Wie der Spartaner im Altertum politisch, so war der Gläubige des Mittelalters kirchlich gedrückt, schematisiert, psychisch schablonisiert und uniformiert, somit aller „freiwilligen Individualität“ entäußert; jener konnte nur wollen, was der Staat nicht verbot, dieser nur vollführen, was die Kirche nicht verpönte. Wer sich widersetzte, gehörte ins Bagno oder auf den Scheiterhaufen. Die imperatorische Autorität des Staates regulierte mit physischem Zwang das gesamte äußere, die suggestive Autorität der Kirche mit ihrem psychischen Zwange das gesamte innere Leben des diesen beiden, alle Selbstheit verflachenden, ja mit der Zeit ganz ertötenden Autoritäten sich unterwerfenden Menschen.

Nach alledem kann man Lamprecht getrost beipflichten: das Feudalsystem des Mittelalters kennt keine eigentliche Gesellschaft. Da „will“ nicht das Individuum, sondern sein Stand, seine Korporation, seine Konfession in ihm und durch ihn. Und hätte das germanische Recht seiner individualistischen Tendenz gemäß diese starren Gebundenheiten nicht allgemach gelockert, so wären wir vielleicht niemals aus dem Mittelalter, dem großen Gefängnis der Individualität, hinausgelangt. Das mittelalterliche Durchschnittsindividuum war eben ein rein passives Medium seines Kollektivismus; es handelte durchweg — und meist sogar unreflektiert — genau so, wie seine sozialen Kollektiva — Zunft, Gilde, Bruderschaft, Kommune, Sitte, Staat und Kirche — es ihm vorschrieben. Gewiß fehlt es auch hier nicht an Varietäten. Persönlichkeiten, wie Franciscus von Assisi, hat auch das Mittelalter hervorgetrieben. Diese Varietäten aber — Revolutionäre, Ketzer, Sektierer — wurden nicht wie heute als interessante Spielarten gebildet, sondern als soziale Ab-

normitäten, als Auswurf und Abhub empfunden und dementsprechend behandelt. Bannfluch, Acht, Vogelfreierklärung und Scheiterhaufen zähmten den Trog der sich aufbäumenden Persönlichkeiten.

Dieser Autoritätenbaum ist aber heute gebrochen oder doch mächtig erschüttert. Kant hielt schon jede Handlung, die nicht aus eigener Zwecksetzung, sondern aus Rücksicht auf Autoritäten, also auf fremde Willen erfolgt, für nicht sittlich (heteronom). Fichte erklärt es für geradezu „gewissenlos“, nur nach Autoritäten zu handeln. In den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ (1806) unterscheidet Fichte fünf Entwicklungsperioden des Menschengeschlechts, deren zweitunterste, dem Naturzustande sich annähernde, die Herrschaft des Autoritätsglaubens darstellt. Alle Formen der Autorität sind heute offenkundig in zurückweichender Ab schwächung begriffen. Die Autorität der Offenbarungen (der beiden Testamente) wird heute mit derselben Schonungslosigkeit angezweifelt wie die der geschichtlichen Tradition oder moralischen Satzung. Politische Machthaber müssen sich heute ebensogut auch nörgelnde Kritik gefallen lassen wie Kirchenfürsten. Die strengsten Formen der Autorität — Sparta das politische, der römische Katholizismus das kirchliche Modell — lockern sich zusehends. Auf der gesamten Linie der westeuropäisch-amerikanischen Kultur erscheinen die Autoritätsformen in Auflösung begriffen: Eltern haben ihren Kindern, Männer ihren Frauen, Lehrer ihren Schülern, Brotherrn ihren Arbeitern, Parteiführer ihren Anhängern, wissenschaftliche Kapazitäten ihren Jüngern gegenüber heute lange nicht mehr die Autorität, wie sie noch vor einer Generation etwa allenthalben bestand. Wir sind im Begriff, an aller Autorität irre zu werden. Hier liegt die soziale Gefahr; hier aber auch unsere heutige Fassung des Problems der menschlichen Gesellschaft, welcher ich folgenden Ausdruck gegeben habe (Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, Vorlesungen über Sozialphilosophie und ihre Geschichte. Stuttgart, Enke. 1897, S. 451): „Wie soll das Zusammenleben und Zusammenwirken politisch selbständig gewordener und sozial reflektierender Individuen geregelt, und wie sollen die unausrottbaren zentrifugalen Kräfte im sozialen Organismus — die niemals zu vertilgenden antisozialen Triebe und Neigungen — paralytisch und soziologisch ausgeglichen werden, nachdem sich die bisherigen Faktoren einer solchen sozialen Harmonisierung — Kirche und Staat — als unzulänglich, weil täglich an Autorität einbüßend, erwiesen haben?“

II.

Der Rhythmus der Ideen im Menschengeschlecht, den niemand in Abrede stellen wird, der vergleichend-geschichtlich denken gelernt hat, erweist sich, wie wir soeben aufgezeigt haben, als Spirale. Die Ideenbewegung geht vorwärts, aufwärts. Wenn wir gleich die nämlichen Fragen wieder aufnehmen, welche die ältesten Denker schon beschäftigt haben, wie beispielsweise die Frage nach dem Wesen der menschlichen Gesellschaft, so bewegen wir uns doch nicht im Kreise. Es handelt sich durchaus nicht um bloßes gedankliches Wiederkäuertum. Unsere Fragestellung ist eben unvergleichlich reicher, mannigfaltiger, verwickelter als die vorangegangener Denker, wie denn auch unsere Gesellschaft ein völlig anders geartetes Gebilde darstellt als die antike oder die mittelalterlich-feudale. In die Sprache Hegels übersetzt, würde dies heißen: der moderne Gesellschaftsbegriff stellt eine Synthese dar, wobei der antike die These, der mittelalterliche die Antithese repräsentieren. In der Synthese ist nun aber der Gesellschaftsbegriff bereichert zu sich selbst zurückgekehrt. Für den evolutionistischen Optimismus, der Hegel nicht weniger auszeichnet als Leibniz vor ihm und Eduard von Hartmann nach ihm, spielt sich eben die Ideenbewegung nicht als Kreis, sondern als Spirale ab. Wenn wir also heute das gleiche Problem behandeln, dem Aristoteles bereits die Fassung gegeben hat: „Der Mensch ist von Natur mit dem Geselligkeitstrieb ausgestattet“ (Eth. Eudem., VII, 10), so hat sich unsere Problemstellung gegen die seinige wesentlich verschoben. Seine Fassung setzt eben die absolute Konstanz des seelischen Menschentypus voraus. Wenn Aristoteles den Menschen als gesellschaftsbildendes Tier (*ζῷον πολιτικόν*) definiert, so ist darunter der Gattungsmensch zu verstehen, nicht der Mensch, sondern der Mensch, d. h. unabhängig von Raum und Zeit. Unter diese Kategorie würde also der vorgeschichtliche Mensch, der halbmythische Malus, Proanthropos oder Anthropoide ebenso fallen wie Aristoteles selbst oder Kaspar Hauser, oder auch der von den Nietzsche-Anbetern zu züchtende Uebermensch der Zukunft. Diese Auffassung beruht auf dem Grundirrtum der Konstanz der Arten, dem die Menschheit verfallen war, bis Lamarck, Goethe und Darwin ihr die Augen öffneten. Und so fehlten denn dem Stagiriten bei seiner Formulierung des Problems der menschlichen Gesellschaft zwei Betrachtungsweisen, die für unsere sozialphilosophische Fassung des gleichen Pro-

blems von fundamentaler Wichtigkeit sind: Entwicklung und Individualität.

Für uns ist der Mensch unseres Kulturkreises kein getreuer Siegelabdruck seiner halbtierischen Vorfahren, sondern deren Ablösung, Fortbildung, Erweiterung. Zwischen einem Kannibalen und Goethe liegt auf der psychischen Entwicklungsreihe des Menschen reichlich so viel Abstufung wie auf der physiologisch-anatomischen etwa zwischen Proanthropos und Kannibalen. Mit welchem Rechte würfeln wir den vorgezeichneten Menschen mit dem geschichtlichen und, selbst innerhalb der geschichtlichen Zeit, Menschen verschiedener Zeitalter und Kultursysteme unterschiedslos durcheinander? Der „Mensch“ in der Definition des Aristoteles ist ein leeres Abstraktum, die oberste Generalisation der Zweihändigkeit — die höchste Spitze der anthropologischen Pyramide. Der abstrakte Gattungsmensch, der Aristoteles vorzeichnet, ist nicht soziabel. Denn in den obersten Gattungsbegriff darf kein Merkmal aufgenommen werden, das nicht auf alle in jenen Gattungsbegriff eingeschlossenen Individuen ausnahmslos paßte. Aus solchen obersten Gattungsbegriffen bilden wir, wie Schleiermacher und Helmholtz richtig gesehen haben, unsere Naturgesetze, die deshalb keine Ausnahme zulassen, weil alle denkbaren Ausnahmen schon vor der Bildung des obersten Gattungsbegriffs ausgeschieden worden sind. Ein Beispiel mag dies erläutern. Im obersten Gattungsbegriff: Pflanze (Pflanzenreich) ist kein Merkmal enthalten, das nicht jeder in der Wirklichkeit vorkommenden Pflanze ausnahmslos zukäme. Dies gilt aber nicht bloß vom Sein, der Kategorie der Existenz, sondern auch vom Geschehen. Das Gravitationsgesetz z. B. als oberster Gattungsbegriff für alle nur denkbare kosmische Bewegung läßt keine Ausnahme zu. Würde ein Fall bekannt werden, in welchem die Körper vom Gesetze der Gravitation abwichen, so würde damit das Gesetz selbst aufgehoben. Neben dieser unbedingten Allgemeinheit, welche Aristoteles bereits kannte und als $\alpha\alpha\theta'$ $\Sigma\lambda\omicron\varsigma$ definierte, gibt es aber noch eine relative Allgemeinheit, welche in den meisten Fällen (bei Aristoteles $\epsilon\pi\iota$ $\tau\omicron$ $\pi\omicron\lambda\omicron\varsigma$), aber durchaus nicht immer zutrifft. Die Soziabilität der Menschennatur ist nun sicherlich keine absolute Allgemeinheit, welche mit solcher Ausnahmslosigkeit von allen normalen Menschen gälte, wie etwa das Merkmal ihrer Zweihändigkeit. Nicht der Mensch an sich also ist soziabel, wie Aristoteles meint, sondern nur die in der Geschichte bisher beobachteten Menschen sind soziabel, d. h. sie entwickeln

sich immer ausgesprochener zu gesellschaftlichen, sozial aufeinander angewiesenen Wesen. Der Mensch ist nicht, er wird sozial. Die Sozialität ist nicht seine Grundnatur, sein unabtrennbares Charakteristikum, wie etwa das nur ihr zukommende Merkmal der Zweihändigkeit, sondern sein psychisches Entwicklungsprodukt. Die sozialen Beziehungen der Menschen, ihr gegenseitiges Aufeinander-angewiesen-sein, das unendlich reiche Wechselspiel von do ut des, bereichert und kompliziert sich von Tag zu Tage. Nicht Natur also, sondern Geschichte hat unablässig daran gearbeitet, die Menschen immer umfanglicher und unausweichlicher auf das Zusammenleben zu stellen.

Das wachsende Zusammenleben und sich ständig verstärkende wechselseitige Zusammenwirken der geschichtlich ermittelbaren Menschen ist die Urthatfache aller Sozialphilosophie. Die Geschichte kennt keine vollkommen isoliert lebenden Menschen. Anachoreten, die vollkommen asozial leben, oder Kaspar Hauser-Figuren, wie sie schon im arabischen Philosophenroman Hai ben Yokthan umherspukten, sind, bei Lichte besehen, nicht viel mehr als modern zurechtgestufte Romulus- und Remus-sagen, also soziologische Robinsonaden. Wie die Physiker und Chemiker nur Moleküle, also ein Zusammen von mindestens zwei Atomen vor sich haben, so der Soziologe nur den vergesellschafteten Menschen. Wie die Naturforscher aber hinter den Molekülen noch Atome fordern, ja neuerdings sogar die bisher als Atome angesehenen, vermeintlich kleinsten Körperchen in noch kleinere mathematisch zu zerlegen sich anschicken (Crookes, Thompson), so mag der Soziologe hinter der primitivsten sozialen Gruppe — nach Durkheim die Horde — immerhin noch das vollkommen isolierte Individuum, also ein soziales Atom, setzen: es bleibt doch immer nur pure Abstraktion, wenn nicht gar leere Fiktion. Denn abgesehen davon, daß auch dieses angeblich isolierte Individuum seinerseits wieder einen ganzen Zellenstaat in sich darstellt, geht uns hier doch nur der geschichtlich ermittelbare Mensch etwas an, und die Geschichte zeigt den Menschen nie ganz isoliert, so wenig das Mikroskop uns das Atom isoliert zeigt.

Die Sozialität ist nach alledem das geschichtliche Uraktum, die empirisch beglaubigte Urthatfache des sozialen Bewußtseins, von welcher jede Sozialphilosophie auszugehen hat. Was für den Chemiker die Elemente, das sind für den Soziologen die möglichen Formen menschlicher Beziehungen. Attraktion und Repulsion, Affinität und Ver-

bindungswiderstand, positiver und negativer Pol, Anorganisches und Organisches, ponderable Materie und imponderabler Aether, mit einem Worte: alle Formen der Zwiespältigkeit, die uns in den Beziehungen der körperlichen Welt entgegentreten, haben auch in den sozialen Beziehungsformen ihre Analoga. Die soziologischen Urgegenstände heißen: Mann und Weib, Individuum und Gattung, Egoismus und Altruismus, Sympathie und Antipathie, Freiheit und Gleichheit, Gesellschaft und Staat. Auch gibt es offenbar nur eine begrenzte Anzahl möglicher Beziehungen unter Menschen. Diese Anzahl zu fixieren, also gleichsam eine soziale Kategorientafel zu konstruieren, d. h. oberste Beziehungsformen aufzustellen, unter welche jede nur denkbare Einzelbeziehung von Menschen subsumiert werden kann, das ist die unabweisliche Aufgabe der nunmehr zu einem besonderen Zweige der Philosophie ausgestalteten Gesellschaftsphilosophie oder Soziologie.

In der logischen Kategorientafel steht, wie wir mit Schopenhauer annehmen, die Kategorie der Kausalität im Mittelpunkte aller Kategorien, so daß sich alle übrigen — nach Aristoteles 10, nach Kant 12 — Kategorien auf diese Grundkategorie zurückführen lassen. Ist uns erst die Aufstellung einer sozialen Kategorientafel geglückt, dann wird es sich voraussichtlich erzeigen, daß auch die sozialen Kategorien — die logischen sind die obersten Beziehungsformen des menschlichen Denkens, die sozialen die des menschlichen Handelns — ihren Kulminationspunkt haben: die Persönlichkeit und ihre Wechselwirkungen.

Das Herausstreiben von Individualitäten scheint nämlich der offenkundige Sinn aller erdenklichen menschlichen Beziehungsformen zu sein. Wie in der Logik sich alles auf Kausalität zuspitzt, so in der Soziologie alles auf Individualität. Der Fortschritt aller Naturwissenschaften besteht ja letzten Endes für uns darin, daß wir vermittelt ihrer allgemach gelernt haben, die wichtigsten Naturphänomene in ihrem gesetzmäßigen Zusammenhang, d. h. in ihren kausalen Beziehungen zu fassen. Licht und Leben, Wind und Wetter, Ebbe und Flut, kurzum alle Naturerscheinungen sind uns nicht mehr, wie unseren Vorfahren, blindes Zufallsspiel von Berg- und Waldgeistern, von Feen und Dämonen, von Engel und Satan, von Wotan und Jupiter, sondern feste, unverbrüchliche, mathematisch formulierte Konstanzen: Naturgesetze. An die Stelle von erdichteten Persönlichkeiten, welche früheren Generationen das Naturgeschehen begreiflich machen sollten, sind für uns Zustände bezw.

Beziehungen getreten. Dachte der Mensch der Vorzeit vorwiegend substantivisch, so daß er jeden Zustand, jede Kraft mythologisierte und substanzialisierte, so denken wir heute vorzugsweise relativisch, indem wir umgekehrt selbst wirkliche Persönlichkeiten in Zellenaggregate, in Zustands- oder Beziehungsformen auflösen. Die Früheren formten aus Zuständen, Beziehungen und Eigenschaften Personen oder Gegenstände; wir zerlegen umgekehrt jeden Gegenstand in Eigenschaften, lösen diese wieder auf in (molekulare) Zustände und führen endlich diese wieder zurück auf ein System von Beziehungen.

Der Begriff eines Naturgesetzes, d. h. einer unpersönlichen Gesetzmäßigkeit, war den Alten — selbst dem Naturforscher par excellence Aristoteles — noch fremd. Wie sie zu jeder Thätigkeit eine hinter dieser stehende Persönlichkeit hinzudichteten, so begriffen sie das, was wir als Naturnotwendigkeit alles Geschehens deuten, nur als Wirkung des persönlich gedachten Schicksals (Ananke, Moira, Fatum). Vergleichsweise spät, erst bei Lukrez, taucht die Wendung *lex* oder *foedera naturae* auf. Diese Personalisierungssucht ist aber auch aus unserem Begriff des Naturgesetzes noch nicht ganz getilgt. Wir stellen uns heute noch vielfach Gesetze so vor, als ob sie den Dingen Befehle erteilten, die Erscheinungen gleichsam zwingen, ihnen zu gehorchen. Verwandelten sich früher die Götter zu Naturgesetzen, so spielt uns die mit Vorliebe personalisierende Phantasie den umgekehrten Poß, die Naturgesetze zu vergöttlichen. Man übersieht das Metaphorische des Vergleiches. Gesetze sind eben keine Personen, denen man gehorcht, sondern Zustände, denen man unterworfen ist. Gesetze sind nur oberste Zusammenfassungen von Subsumtions- oder Abhängigkeitsurteilen. Ihre Hypostasierung zu Persönlichkeiten oder persönlich gedachten Kräften ist nur subjektive Verdoppelung, eine Spiegelfechterei unseres Verstandes. Es gibt keine Gesetze über und außer den Dingen, sondern nur in den Dingen.

Ganz anders ist also unser heutiges Denken geartet, als das der antiken oder mittelalterlichen Menschen. Unsere Associationsbahnen funktionieren in anderen Richtungen. Wir besitzen Ideenverbindungen, Perspektiven, die jenen ganz abgingen. Wir sehen dieselben Probleme, die jenen unentwirrbar schienen, mit völlig anderen Augen an. Die Probleme mögen ja wohl die gleichen sein; aber wir sind andere geworden. Es haben sich Gesichtspunkte gehäuft, Ideenassoziationen ge-

bildet und durch Einübung befestigt und verschärft, Horizonte geöffnet, Gedankenkombinationen eingestellt und durch assoziative Reproduktion verdichtet, die jenen noch in Nebel gehüllt waren. Das gilt von soziologischen Gesichtspunkten so gut wie von physikalischen. Natur, Geschichte und Gesellschaft haben für uns Heutlebende einen ganz anderen Aspekt als für die Denker der Antike.

Dem anthropomorphisierenden Zuge der Vorzeit entsprach es durchaus, daß den Griechen der Staat Persönlichkeit, den Juden die Welt Gott geworden war. Da sie aber durchweg substantivisch dachten, verdichtete sich ihnen jedes Kollektivum zu einer (persönlich gedachten) Einheit. Selbst Platon erliegt diesem personalisierenden Zauberbann; ihm ist der Staat gleichsam ein Mensch im großen (*καθ' ἄπειρον ἕνα ἄνθρωπος*). Den gleichen soziologischen Makrokosmos treibt Aristoteles, der Begründer der organischen Staatslehre, indem er mit vollbewußter Entschiedenheit den Staat als Organismus begreift.

Nur für das Kollektivum Staat besaß das Altertum ein fein ausgebildetes Organ. Die letzte Voraussetzung des Staates aber, die sublimierte, vielseitig herausgebildete Einzelpersönlichkeit, entzog sich seinem soziologischen Horizont. Im cynischen und sophistischen Nationalismus dämmert freilich das Problem der Persönlichkeit auf, aber es wird in einem Janqnez von dialektischen Schlingen erdroffelt. Im stoischen und epikureischen „Weisen“ taucht eine Ahnung vom Sinn und Wert der Persönlichkeit auf, aber sie verliert sich bald wieder in einen Wust alberner Uebertreibungen. Ihnen allen fehlte gleichsam das soziologische Mikroskop für die Entdeckung des sozialen Wertes der Persönlichkeit. Die Alten ahnten den tieferen Sinn der Geschichte so wenig, wie den der Individualitäten. Zu allerlezt hätte ihnen auch nur ein Schimmer davon aufdämmern können, daß der letzte Sinn aller Geschichte ein Heraustreiben von vollentwickelten Individualitäten sein könnte. Wenn Kant, Fichte, Schelling, Hegel und Spencer mit einer Einstimmigkeit, die um so beweiskräftiger wirkt, je seltener sich eine solche zwischen diesen, weit voneinander abliegenden Denkrichtungen einzustellen vermag, die gemeinsame Behauptung vertreten, die Freiheit sei der tiefste Sinn aller Geschichte, so ist hier nicht die politische Freiheit allein, ja nicht einmal in erster Linie, sondern zuoberst und vor allem die Freiheit in der Entfaltung von Individualitäten gemeint.

III.

Die geschichtlich bekannten Völker der Vorzeit waren in ihren Massen- oder Gruppenhandlungen alleamt psychisch unfrei; denn sie standen unter dem zwingenden, jede persönliche Selbstheit erstickenden Bann von Autoritäten. Ob diese Autorität ein Feldherr oder Despot, ein Gesetzgeber oder ein Religionsstifter, Gott selbst oder sein geoffenbartes Wort war — gleichviel: gegenüber solcher Massensuggestion war für individuellen Entfaltungszweck, für Schmelz und Duft der Eigenliebe kein Raum vorhanden. Der Mensch war das, was seine gesellschaftliche Umgebung aus ihm machte. Die Masse war homogen — eine soziale Einheit. Die Menschen des gleichen sozialen Milieus, desselben Opferkults oder Sagentreues trugen gleichsam die nämliche seelische Uniform. Einzelne geistig Bevorrechtete mögen ja in jenem Milieu kleine individuelle Abweichungen, anders gefärbte Schürze und Tressen an dieser ihrer Uniform getragen haben — nicht bloß die römischen, auch die Augusten aller anderen Völker und Zeiten mögen einander verständnislos zugelächelt haben —, die Uniform blieb doch im großen und ganzen die nämliche. Innerhalb des gleichen Stammes, derselben Rasse, des nämlichen Opferkults oder Sagentreues, weiterhin desselben Kultursystems zeigte die innere Physiognomie der Menschen vergleichsweise geringe Abweichungen, unbedeutende psychische Variabilitäten auf. Daher auch ihre innere Unfreiheit. Denn Freisein heißt, wie Spinoza definiert, keinem Zwange von außen unterworfen sein. Jene Menschen aber waren in ihrem Denken, Fühlen und Wollen unselbständig, in ihrem Urteil an fremde Autoritäten, in ihren Handlungen an äußerliche Vorschriften gebunden, die nicht — wie in unseren parlamentarisch regierten Staaten — in ihrer letzten Wurzel von ihnen selbst herührten, sondern ihnen äußerlich, d. h. durch fremde Willen, aufgenötigt waren.

Jetzt werden wir das Verhältnis von sozialer Konstanz und sozialer Variabilität begreifen und einsehen lernen, daß alle menschliche Freiheit in der sozialen Variabilität, d. i. Individualität, beschlossen ist. Herdentiere z. B. zeigen soziale Konstanz; ihre soziale Struktur ist stabil. Das soziale Verhalten der Elefanten und Büffel ist heute kein anderes als vor Jahrtausenden; Ameise und Arbeitsbiene werden sich in hunderttausend Jahren sozial nicht anders verhalten als heute. Ihre

sozialen Instinkte befinden sich eben im stabilen Gleichgewicht. Je weiter wir nun geschichtlich zurückgreifen, desto ausgesprochener ähnelt die soziale Struktur der Menschen jener der Herdentiere. Zwischen Vater und Sohn, ja selbst zwischen mehreren Generationen unter zurückgebliebenen Kulturen ist noch keine scharfe psychische Differenzierung bemerkbar. Diese Gleichförmigkeit, seelische Einheitlichkeit, die sich nicht nur auf die gleichzeitig Lebenden desselben Kulturkreises, sondern auch auf zahlreiche nachfolgende Generationen erstreckt — das eben nennen wir psychische Konstanz.

Wie anders ist unsere Gegenwart geartet. Zwischen Vater und Sohn, ja selbst zwischen Drillingen können sich psychische Differenzen myriadenfacher Schattierungen aufstun. Der eine von ihnen denkt, lebt und handelt wie ein Heide der Vorzeit, der andere mit der älteren Romantik wie ein Gläubiger des Mittelalters, der dritte endlich mit Nietzsche'scher Neoromantik wie der Uebermensch der Zukunft. Das nennen wir nun psychische Variabilität. Ja, derselbe Mensch kann in verschiedenen Lebensstadien die mannigfaltigsten seelischen Wandlungen durchmachen, also die psychische Variabilität am eigenen Leibe erproben. Das Leben eines modernen Menschen vermag unter Umständen eine reichere Skala von seelischen Nuancen aufzuweisen als das ganzer Stämme auf der Unterstufe der Barbarei in jahrhundertelanger Entwicklung. Unsere Variabilität, dasjenige, was uns seit dem Ausgange des Mittelalters etwa — die Renaissance hat das Individuum recht eigentlich erst entdeckt — zu Individualitäten stempelt, rührt von der unübersehbaren Mannigfaltigkeit unserer sozialen Motivationen her. Gewiß ist jede unserer Handlungen nur der von unserem Muskelsystem ausgelöste Effekt eines vorangegangenen Spiels von Motiven, und das stärkste Motiv löst bei uns so gut wie beim Fidschi-Infulaner die Willenshandlung aus. Aber eben in seinen Motivationen ist der Fidschi-Infulaner ebenso bettelarm wie wir milliardenreich sind. Das Spiel seiner Motivationen erschöpft sich vielleicht in wenigen Duzenden von Kombinationen, während das unübersehbar reiche Spiel unserer Motivationen, herrührend aus unserem erweiterten wissenschaftlichen Horizont und unendlich bereicherten Interessenkreis, unzählbare Kombinationsmöglichkeiten offen läßt.

Aus der unendlichen Differenziertheit unserer Motivationen stammt nun die Mannigfaltigkeit unserer Handlungen, zumal diese auch bei

uns nur den in Muskelkraft umgesetzten Ausdruck der psychischen Energie darstellen. Was die stärkste psychische Energie, die prädominierende Vorstellung in der Konstellation unseres Bewußtseins von uns heischt, das und nur das setzen wir in die That um. Im reich geäberten und mannigfach geästelten Spiel unserer Vorstellungen steckt nun unsere Individualität. Eben darum lassen sich die Handlungen der Menschen um so weniger vorausberechnen, je weiter sie kulturell fortgeschritten, d. h. psychisch differenziert sind. Bei Herdentieren können wir, weil sie Konstanz ihrer sozialen Struktur aufweisen, das soziale Verhalten — die Gruppenhandlungen — mit leidlicher Sicherheit voraussagen. Geübte Jäger haben ihren festen, aus Erfahrung geschöpften Kanon; sie können mit fast mathematischer Präzision das Verhalten ihrer Beute, zumal wo es sich um Herdentiere handelt, vorausberechnen. Das Gleiche gilt bei der Menschenjagd von Sklavenjägern. Hier ist das Spiel von Motiven ein so geringes, daß der überlegene Geist es leicht durchschauen und dementsprechend nachkonstruieren kann. Je tiefer also ein Volk steht, je mehr Herdentierinstinkt in ihm steckt, je beschränkter das Spiel seiner Motive, je einheitlicher sein seelischer Habitus, je einförmiger seine ökonomischen Interessen sind — Fischer- oder Jägervölker, reine Viehzüchter oder Ackerbauer —, um so leichter ist es, diese seelisch einheitliche Masse zu dirigieren, ihr gleichförmige Vorschriften des Verhaltens zu juggedieren, also ihr Spiel von Motivationen in feste Formen zu bannen, in bestimmte vom überlegenen Geiste — Gesetzgeber, Religionsstifter — als wohlthätig durchschaute oder als nützlich erkannte Richtungen zu lenken. Deshalb genügten auch den alten Juden zehn Gebote. Daß den früheren Hellenen die Zehntafel Solons, den Römern das Zwölf-tafelgesetz die Richtung wies, ist bedeutsam.

Mit dem Aufkommen leichterere Verkehrsmittel, der Ausbreitung der Schifffahrt, der Begründung umfassender „Weltreiche“ am Mittelmeerbecken, dem Uebergang von der Natural- zur Geldwirtschaft und dem daraus resultierenden leichteren Austausch von Gütern, aber auch von Gedanken zwischen entlegenen Völkern, der Erfindung von Schrift- und Zahlzeichen u. s. w. erwächst eine vergleichende Betrachtung der Dinge. Das Spiel der Motive einzelner Individuen erhält jetzt Zugang und Bereicherung von allen Enden und Ranten. Die Differenzierung der Gewerbe, die Spaltung in agrarische und industrielle Pro-

duktion treten hinzu. Es bilden sich Tausende neuer Vorstellungen. Jede neu auftauchende Vorstellung verstärkt nun aber den Reichtum im Spiel der individuellen Motive. Wer mit einem Sprachschatz von 200 000 Wokabeln operiert, dessen Spiel von Motiven gestaltet sich doch offenbar unvergleichlich mannigfaltiger, als das von Individuen zurückgebliebener Kulturkreise oder auch Kulturstufen, welche schon mit wenigen Hundert Wokabeln ihr Auslangen finden — von Naturvölkern ohne feste Vorstellungen von Zahl und Maß, ohne Schrift und Zeichensystem ganz zu schweigen.

Was die westeuropäisch-amerikanische Individualität gerade in unserem Jahrhundert so ungemein gefördert, gehoben, geschärft hat, das ist die vollständige Umwälzung in unserem Verkehrssystem. Dampfschiffe und Bahnen, Telegraphen und Telephone haben unzählige neue Vorstellungen geweckt und eben damit das Spiel der Motive beim modernen Menschen ins Unübersehbare gesteigert. Daher rührt unsere soziale Krankheit. Unser Organismus hat sich den Fortschritten der Technik noch nicht angepasst. Nicht umsonst erweist sich das Zeitalter der Elektrizität als das nervöse Jahrhundert. Wir haben unsere Nervenbahnen noch nicht accommodiert. Dem Spiele unserer Motive fehlt Rhythmus. Die Umwälzung war eine allzu plötzliche. Was bedeutet ein Jahrhundert in der Totalität des geschichtlichen Prozesses? Und was für neue Vorstellungen — technische, politische, soziale u. s. w. — haben wir alles in diesem einen, seinem Ende zueilenden Jahrhundert gebildet? Die Zeit war zu kurz, um dies alles zu verdauen, unserer geistigen Organisation rhythmisch einzufügen. Wir sind infolge dieser umwälzenden Bereicherung unserer Vorstellungen, also unserer Willensmotive, weniger — wie im Zeitalter der Renaissance — unheimlich starke, als unheimlich viele Individualitäten geworden. Dem Spiel unserer Motive fehlt Gleichmaß, fehlt innere Harmonie. Der politische Anarchismus ist nur der adäquate Ausdruck unseres psychischen Anarchismus. Der Anarchist ist, sozialpsychisch betrachtet, nur ein auf den Kopf gestellter Flagellant; dieser karrifiziert die Selbstverneinung, jener die Selbstbejahung. Dem Flagellanten war seine Persönlichkeit nichts, die Menschheit alles, dem Anarchisten ist seine Persönlichkeit alles, die Menschheit nichts.

Wir haben den Kompaß für unser Spiel der Motive in der Hast und im Drang der sich überstürzenden Begebnisse eingebüßt. Unser

früherer Kompaß — die Autoritäten in Staat und Kirche, in Wissenschaft und Kunst — versagt mehr und mehr den Dienst. Neue Autoritäten ringen sich empor, aber sie befinden sich noch im Zustand des gärenden Werdens. Es fehlt ihnen der Rost der Tradition. Daher unsere innere Zerrissenheit, der fieberhafte Pulsschlag unseres sozial bewegten Zeitalters. Wir ersticken an Individualitäten. Früher war die Konstanz die Regel, die Variabilität die Ausnahme. Jetzt wird die Variabilität die Regel. Alles will sich heute eigenwillig, selbstherrlich, autokratisch ansleben. Die anderen Kultursysteme leiden an einem Mangel, wir hingegen laborieren an einem Ueberfluß an sozial unverdauten Individualitäten.

IV.

Es ist der tragischste Konflikt der Weltgeschichte, den wir augenblicklich an unserem eigenen Leibe zum Austrag zu bringen haben. Auf der einen Seite geht der offenbare Sinn aller Geschichte dahin, Individualitäten zu erzeugen, die starre Konstanz der Herdentierheit zu durchbrechen, um die psychische Variabilität der Persönlichkeit — die individuelle Freiheit — an deren Stelle zu setzen. Aber das Tempo dieses Fortschrittes ist durch die technischen und Verkehrsumwälzungen in unserem Jahrhundert ein rasendes geworden. Wir verlieren den Atem. Unsere Vorstellungen wirbeln kraus, bunt, planlos durcheinander. Es fehlen uns die harmonisierenden Imperative, die Kommandotöne der Schlachtordnung, um unsere Gedankentruppen zu disziplinieren. Schlimmer als die politische ist die gedankliche Anarchie, an welcher wir krankten. Der Anarchismus ist nur das äußere Krankheits-symptom dafür, daß wir aus dem sozialen Gleichgewicht geraten sind. Jeder Anarchismus stellt sich sozialpsychisch nur als Karikatur des extremen Individualismus dar; politisch bedeutet er eine Psychose der Volksseele, einen Weitschmerz der politisch entgleisten Persönlichkeiten. Man versteht jetzt den Konflikt. Die sozialen Urgegensätze: Gattung und Individuum prallen heute durch die unsägliche Vermehrung unseres Vorstellungslebens mit elementarer Wucht auf einander. Der Staat repräsentiert das Gattungsmäßige: die Konstanz, die Gesellschaft das Individuelle: die Variabilität. Und so pendeln wir denn in tödlicher Tantalusqual unruhig und haltlos zwischen Staat und Gesellschaft, zwischen Sozialismus und Anarchismus, zwischen Gattung und Individuum, zwischen artlicher Konstanz,

die uns zum Aufgeben unserer Persönlichkeit und Aufgehen im menschlichen Kollektivum treibt, und individueller Variabilität, die uns ebenso heftig und unwiderstehlich zur trotzigigen Behauptung unserer Selbstheit, zu immer schärferer Herausarbeitung unserer Eigenart, zu immer markigerem Abheben vom Gattungsmäßigen, vom sozialen Urbrei, von der psychisch trägen Masse zur differenzierten Persönlichkeit drängt.

Die Weltgeschichte ist an einem Wendepunkt angelangt. Der soziologische Urgegensatz von Individuum und Gattung hat sich vertieft, verschärft, zu einer gewaltigen Kluft aufgethan. Individualismus ist diejenige Weltanschauung, welche in der Entfaltungsfreiheit der Persönlichkeit den höchsten Zweck der Geschichte und tiefsten Sinn menschlichen Zusammenlebens erblickt. Die uralte Rätselfrage: „Was ist das Wirkliche: das Einzel Exemplar oder die Gattung?“ beantwortet der strenge Individualismus dahin: die Gattung ist eine Fiktion, eine willkürliche Zusammenfassung der abstrahierenden Menschenvernunft; wahrhaft real sei nur das Einzelne, innerhalb der menschlichen Gattung also das Individuum. Die erste, abgeschlossene Persönlichkeit großen Stils, welche der Polis von Athen ihr Ich zu bieten wagte, war Sokrates. In der einzigartigen Persönlichkeit des Sokrates wird der Individualismus geboren. Die ersten konsequenten Individualisten in der Geschichte, die Cyniker, waren nämlich Schüler oder Enkel Schüler des Sokrates; sie geben dem Problem des Individualismus die derbe cynische Fassung: Es gibt nur einzelne Pferde, keine Pferdheit. Der Sophist Protagoras hatte freilich schon vor Sokrates für diesen Individualismus die berühmte Formel gefunden: Der Mensch ist das Maß aller Dinge. Der bildungsloske stoische Geistesaristokrat fordert — seines kosmopolitischen Universalismus uneingedenk — ein solches Reservatrecht der Individualität nur für den stoischen Weisen, der, wie Horaz ihn einmal parodiert (Epist. I), allein frei, geehrt, kurz König der Könige, namentlich aber gesund sei — es sei denn, daß ein Schnupfen ihn belästige (nisi cum pituita molesta est). Die Masse ist einem Kleantes Dinger. Der krasse Individualist Epikur lächelt über die pudelnährischen Politiker, welche sich für das sogenannte Gemeinwohl opfern. Der Gattungsmensch ist ihm eine hohle, überdies lästige Phrase. Was kümmert den epikureischen Weisen das menschliche Geschlecht? Für ihn existiert nur er selbst, nämlich Epikur, allenfalls eine kleine, aber erlesene Schar vertrauter Freunde, denen er seinen Wahlpruch geheimnisvoll ins Ohr

raunt: λάθε βίωσας, führe ein beschauliches Stilleben; kümmer dich nur um dich, nicht um die anderen. Vollends will der antike Skeptiker von der Menschheit als solcher nichts wissen; er glaubt nur, was ihm bewiesen wird. Beweisen kann man ihm aber nur, daß es einzelne Menschen, nicht aber, daß es eine Menschheit gibt. Und so geht denn der Skeptiker mit überlegenem Achselzucken und spöttelndem Nasenrumpfen an unserem Problem achtlos vorbei. Er läßt, wie er es konnte, ἐποχή, zu deutsch weise Zurückhaltung, oder, wie Menan diese Art von Skeptizismus einmal spottend nennt, la philosophie de je m'enfichisme.

Zum Glück haben die drei monotheistischen Religionen den Menschen das erhalten, was ihnen die antike Philosophie zerstückt, zur Illusion zerrieben hatte: nämlich den Glauben an die Menschheit. Religionsstifter, Propheten und Apostel haben intuitiv dort das Richtige herausgeföhlt, wo der angefränkteste Intellekt auf Irrwege geraten war. Aus den Trümmern einer auch gedanklich zerfahrenen und zerfallenen Welt retten sie uns das zusammenhaltende Prinzip des Menschengeschlechts, das die Menschen Verbindende und ihnen Gemeinsame: die allwaltende Liebe, während die alte Sophistik in die verächtigten Worte ausbrach: ἐπὶ δαυόντος γαῖα μυχθῆτω πῶπι (nach uns die Sündflut, après nous le déluge), wofür der philosophische Anarchist Stirner die nicht minder verächtigten Worte gesetzt hat: „Mir geht nichts über mich“. Zum Glück für das Menschengeschlecht sind die vorgeschrittenen Kulturen mit dem alttestamentlichen Worte „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“, und dem neutestamentlichen „Gott ist die Liebe“ erzogen worden.

Individualismus und Universalismus sind in der That die Urgegensätze des soziologischen Denkens. Was dem Physiker Attraktion und Repulsion, dem Chemiker Affinität und Verbindungswiderstand, dem Mathematiker Konstanz und Variabilität, dem beschreibenden Naturforscher Gattung und Spezies, dem Juristen Gesetz und Willkür, dem Theologen Gott und Satan, das ist dem Sozialphilosophen Altruismus und Egoismus, d. h. die beiden Pole alles sozialen Lebens.

Beide Weltanschauungen, die individualistische wie die universalistische, haben ihre Zerrbilder, ihre bis ins äußerste entstellenden Karikaturen. Die Karikatur des Individualismus heißt Anarchismus, wie die Karikatur des Universalismus Askese, Entsagung, Weltflucht heißt. Dem extremen Universalisten, etwa dem buddhistischen Fakir,

ist die Menschheit oder das Universum alles, der einzelne Mensch nichts; dem extremen Anarchisten ist umgekehrt der Einzelne alles, die Menschheit nichts.

Es ist unser Glück, daß wir uns nicht in solchen Extremen bewegen, daß wir nicht von Karikaturen leben. Jedes der beiden Extreme würde, zur Herrschaft gelangt, den völligen Zerfall des Menschengeschlechts bedeuten. Es ist unser Segen, daß es auch eine Art von psychischem Naturheilverfahren gibt. Die Gesellschaft verträgt auf die Dauer keinen der beiden Gegensätze. Vielmehr sind solche Extreme, wo sie zu Tage treten, Krankheitserrscheinungen, und der Philosoph ist der Seelenarzt, der in solchen Fällen die Diagnose zu stellen hat, ob Ueberfülle (Plethora) oder bleichsüchtige Minderwertigkeit (Anämie) der Individualitäten vorliegt. Und so darf ich denn vielleicht meine Diagnose hier schon andeutend vorwegnehmen, und diese lautet: Die Krankheit der alten Welt, wie auch des Mittelalters, war soziale Anämie, Blutleere, d. h. Mangel an ausgebildeten Persönlichkeiten; die Krankheit unseres Jahrhunderts hingegen, des nervösen Jahrhunderts par excellence, heißt Plethora, Ueberfülle an Individualitäten.

Sollen wir in diesem „Kampf um die Individualität“ nicht innerlich verbluten, uns sozial erschöpfen, so müssen wir auf Mittel sinnen, wie wir die herben Formen dieses Urgegenjages zu glätten, abzuschleifen, zu harmonisieren vermöchten. Die ewigen Interessen des Menschengeschlechts, der Gattungsfortschritt, wie wir ihn nennen möchten, fordert Kontinuität der Entwicklung, Eindämmung der herrschenden Tendenz nach Häufung der individuellen Variabilität, auf daß das gesellschaftliche Zusammenwirken wieder Ruhe und Stetigkeit gewünne. Das entgleiste soziale Leben unseres westeuropäisch-amerikanischen Kulturkreises bedarf fester Richtungslinien, autoritativer Begleitung, damit das empfindlich gestörte soziale Gleichgewicht wieder hergestellt und ein wohlthuender Rhythmus menschlichen Zusammenwirkens an die Stelle der uns peinigenden sozialen Dissonanzen gesetzt werden könne. Das ist die Grundforderung eines besonnenen, seiner Existenzberechtigung, wie seines Strebenszieles sich gleich sehr bewußt gewordenen Konservatismus. Damit ist nicht gesagt, daß die konservativen Soziologen diese Forderung wirklich so scharf und knapp stellen. Die praktische Politik wird in der Regel leider weniger beherrscht von der Rücksicht auf die ewigen Interessen der menschlichen Gattung, als vielmehr von

den (sehr endlichen) Interessen kleinerer sozialer Gruppen, seien es nun Standesinteressen, seien es ökonomische oder Berufsinteressen. Aber wenn der Konservatismus nicht nur als Interessensvertretung einzelner, numerisch zwar winziger, aber durch Alter, Tradition, Solidarität und Erziehung bedeutsamer Bevölkerungsschichten begriffen, sondern als soziales Lebensprinzip, als soziale Welt- und Lebensanschauung ebenso unbefangener, wie denkgebter Menschen generelle Bedeutung gewinnen soll, so muß er sich auf den Boden stellen, den wir ihm gewiesen. Gerade im Interesse des Gattungsfortschritts muß der Konservatismus darauf bestehen, daß der sichtbare soziologische Repräsentant dieser Gattungsinteressen, der Staat, dem Siebenmeilenstiefeltempo der Gesellschaft Halt gebiete. Die Gesellschaft ist und bleibt nämlich der Tummelplatz der Individualität, also der sozialen Variabilität, der Staat hingegen Hort und Hüter der menschlichen Gattungsinteressen, also der sozialen Konstanz. Die Gesellschaft züchtet, der Staat schablonisiert die Persönlichkeit.

Der soziale Konflikt spielt sich heute, philosophisch verstanden, zwischen Staat und Gesellschaft ab. Wird die Gesellschaft Meister, wie der Anarchismus will, dann ist's mit der Stetigkeit der sozialen Entwicklung zu Ende, dann tritt die individuelle Willkür, die soziale Variabilität, an die Stelle der festen staatlichen Gliederung, der Konstanz, der Zufall an die Stelle des Gesetzes, das Chaos an die Stelle des Kosmos. Die politische ultima ratio einer ungehemmten Entfaltung der Individualität, einer ins Ungemessene und Zügellose gehenden Abweichung vom Gattungsmäßigen und Lostrennung vom staatlich geregelten Zusammenwirken der Menschheit heißt Anarchismus.

Jeder radikale Individualismus mündet in seiner letzten, richtig gezogenen Konsequenz in seine Karikatur, den Anarchismus ein. Selbst Herbert Spencers Soziologie macht hiervon keine Ausnahme. Denn heißt Individualismus Abheben vom Gattungsmäßigen, gewalttames Herausstreiben von möglichst vielen „Einzigem“ im Sinne Stirners oder „Übermenschen“ im Sinne Nietzsche: wie wollen dann diese erlebten Einzelreplare sozial miteinander auskommen? Wir wissen ja, daß der geschichtlich bekannte Mensch niemals als „Einzelner“, als soziales Atom vorkommt! Wie wir in unserem physiologisch-anatomischen Bau die Geschichte unserer Gattung verkürzt darstellen (Phylogeneese),

so in unserer seelischen Beschaffenheit die geistige Entwicklungsgeschichte der vorangegangenen Geschlechter. Es ist ein ewiger Irrtum des extremen Individualismus, daß irgend ein Mensch ein „Einziger“ sei. Das Ideal der vollendeten „Einzigkeit“ wäre ja, daß jeder Mensch ausnahmslos ein homo sui generis würde — eine mythische Fiktion, eine soziologische Robinsonade. Das Kriterium der Wichtigkeit eines Prinzips ist und bleibt doch aber immer seine logische Zurechenbarkeit. Vermag nun jemand, es sei denn im Fieberwahn, den Anarchismus zu Ende zu denken, in seine letzten dialektischen Schlupfwinkel zu verfolgen? Geht die Variabilität der Spezies homo sapiens so weit, wie ihr zu Ende gedachtes Prinzip fordert, daß jeder Mensch sich selbst sein Ein und Alles, sein Erstes und Letztes sei, daß er seine persönlichen Merkmale einzig und für sich allein habe, so daß er gar nicht — von einer Zweihändigkeit natürlich abgesehen — unter den Gattungsbegriff „Mensch“ subsumiert werden könne: Warum hatte Stirner, der Vertreter des „Mir geht nichts über Mich“, das pössliche Bedürfnis, einen „Verein von Egoisten“ zu stiften — ein pikantes Analogon zum Verein der prinzipiellen Vereinsgegner — und warum sucht Nietzsche selbstherrlicher Zarathustra unablässig nach mehr „Übermenschen“?

Dieser Weg erweist sich also als logisch absolut ungangbar. Der Egoismus in der Soziologie ist ungefähr das, was der Satz der Identität in der Logik. Der Satz: „Ich bin ich“ ist in der Logik eine leere Tautologie, in der Soziologie ein läppiſcher Pleonasmus.

So unentbehrlich im Haushalte des menschlichen Zusammenlebens die Individualitäten auch sein mögen, und so ungern wir selbst diese verschrobensten Exemplare von philosophisch-anarchistischen Individualitäten — Stirner und Nietzsche — aus litterarischer Gourmandise vernüſſen möchten: generalisiert wären ſie, äſthetiſch gesprochen, ein Unding, ſozial gesprochen, ein Unglück. Individualitäten können immer nur Ausnahmen, nie die Regel, immer nur reizvolle Spielarten, niemals generelle Typen darstellen. Mag es tauſendmal wahr ſein, was wir ja ſelbſt vertreten, daß der Sinn der Geſchichte im Herausarbeiten von Perſönlichkeiten zu ſuchen iſt, daß aller Kulturfortſchritt im Herauswachen aus dem Herdentiermäßigen, im Überwinden der absoluten ſozialen Konſtanz, wie ſie früheren Generationen eigen war, zu ſuchen iſt, ſo iſt es ebenſo wahr, daß ein Uebermaß von ſozial unverdauten

Individualitäten für das Leben der Gesellschaft nicht zu unterschätzende Gefahren in sich birgt. Soziale Plethora ist nicht minder gefährlich als Anämie. Gerade weil wir die Freiheit über alles schätzen, verabscheuen wir die Zügellosigkeit. Das philosophische Problem der Gesellschaft, und zwar unserer modernen Gesellschaft mit ihren ganz anders gearteten Voraussetzungen und ihren von der Antike völlig abweichenden soziologischen Vorbedingungen, spitzt sich also dahin zu: Wie läßt sich zwischen Individualität und Gattung, zwischen Persönlichkeit und Masse, zwischen der vom Standpunkte des Individuums aus berechtigten Forderung der Abweichung von der sozialen Konstanz und der vom Standpunkte der Menschheit aus ebenso berechtigten Forderung der im Gattungsinteresse der Menschheit liegenden Aufrechterhaltung der sozialen Konstanz ein fester Rhythmus, ein vergleichsweise ruhiges Gleichgewicht herstellen? Ist ein solches Gleichgewicht überhaupt erreichbar? Werden wir den tragischen Konflikt zwischen Gesellschaft und Staat, zwischen Individualität und Gattungsmäßigkeit zu überwinden vermögen? Wird das Ziel der Geschichte — die Maximisation der sozialen Freiheit — durch ihr bisher angewandtes Mittel — Herausarbeitung von Individualitäten — der menschlichen Gesellschaft nicht zum Fluche gereichen? Sollen wir etwa an dieser soziologischen Neigung des scholastischen Universalienproblems — was ist das Primäre: Individuum oder Gattung? — schmählich zu Grunde gehen, zwischen diesen beiden Mühlensteinen zerrieben werden? Soll es wirklich unser geschichtliches Schicksal sein, an diesem brudermörderischen Konflikt, diesem gleichsam ins Soziologische hinüberprojizierten Cain- und Abel-Problem, elend zu Grunde zu gehen? Soll die kaukasische Rasse, nachdem sie in ihrer aus Individualitäten erwachsenen Hochkultur augenblicklich die Führung des gesamten Menschengeschlechts unbestritten an sich gerissen hat — man werfe nur einen Blick auf Ostasien — an innerer sozialer Verblutung dahinsinken, um ihre Weltherrschaft den sozial homogeneren, beruhigteren, geschlosseneren gelben oder schwarzen Rassen abzutreten? Dann freilich hätte Schopenhauer recht. Ginge es nach dem Kopie der Anarchisten, dann würde sich die weiße Rasse, sofern sie alle Konstanz verlore, ihren sozialen Mittelpunkt einbüßte und daher in lauter atomisierte Individualitäten zerfiel, bald genug im Bruderkrieg zerfleischen. Innerhalb der weißen Rasse würde alsdann kein Staat, keine soziale Konstanz, kein festes Aggregat mehr existieren,

sondern lauter soziale Atome — ein gesellschaftliches Tohuwabohu. Die nächste Folge wäre eine neue Völkerwanderung. Die organisierten, weil homogeneren gelben Massen würden, wie einst die Mongolen, über die unorganisierte, in zersplitterte Gesellschaftsverbände zerfallende, vermorstete und machtlose, weil sozial degenerierte, europäische Kultur herfallen, sie vandalisch vernichten.

V.

Was uns heute die Weltherrschaft sichert, das ist unser Zusammenhang und Zusammenhalt. Darin allein liegt das Geheimnis unserer Autorität. Autorität ist eben nichts weiter als organisierte Macht. Würde man dem anarchischen Individualismus nur eine kurze Weile freien Spielraum gewähren, so wäre die Auflösung dieses Machtzentrums, also innerer Zerfall, soziale Zersetzung, die nächste Folge. Dann aber würde die gelbe Hochflut unweigerlich über uns hereinbrechen und uns in ihren Wellen begraben. Die Geschichte müßte dann von vorne anfangen. Die gelbe Rasse käme obenauf. Denn Herrschaft kann nur behaupten, wer vereinheitlicht, geschlossen, kompakt organisiert ist. *Viribus unitis* ist immer die tiefste soziale Parole gewesen, und wird es immer bleiben. Verlieren wir diese soziale Einheitlichkeit, die staatliche Konstanz, dann muß derjenige unfehlbar die Herrschaft erringen, der über geschlossenere Einheiten, größere soziale Konstanz verfügt, weniger individuelle Abbiegungen von dieser Konstanz in sich birgt, und das ist die gelbe, uns überdies auch numerisch überlegene Rasse. In diesem Falle freilich verlief die Geschichte im Rhythmus der vollendeten Kreisbewegung. Schopenhauers Geschichtspessimismus triumphierte. Bald wäre die weiße Rasse, bald die gelbe obenauf — ein unheimlich eintöniger, schläfriger Kreislauf. Die Geschichte wäre alsdann ein ewiger *circulus vitiosus*.

Wir teilen diesen trostlosen Geschichtspessimismus nicht. Wir sehen in der geschichtlichen Bewegung keinen Kreislauf, sondern eine Spirale. Mein „System der Sozialphilosophie“ habe ich deshalb auf den Namen: sozialer Optimismus getauft. Der soziologische Kain, der anarchische Individualismus, der wild-selbstlüchtige „Einzige“ wird den sanftgemuten Abel, den Vertreter der Menschenliebe, des Gattungsinteresses, der staatlichen Konstanz nicht totschlagen. Letzten Endes wird nicht Willkür über Gesetzmäßigkeit, Planlosigkeit über Gemeinsamkeit und Zielbewußt-

heit, Egoismus über Altruismus, die Bestie über den Menschen den Sieg davon tragen. Die geschichtliche Bewegung geht spiralförmig aufwärts. Und wenn wir uns inmitten einer erschütternden sozialen Krise befinden, deren sozial-psychische Ursachen wir im vorstehenden aufgedeckt zu haben glauben, so „beugt sich die Spirale nur, um zu steigen“. Das Dilemma: Individuum — Gattung ist kein unlösbares. Wir sind vielmehr jetzt schon im Begriff, es zu lösen. Unsere Philosophie ist zu diesem Behufe schon in Umformung begriffen. Sie beginnt endlich, sich auf ihre Aufgaben zu bestimmen. Das Universum ist heute nicht mehr ihr zentrales Forschungsobjekt. Ob der Kosmos sich aus Atomen oder Energien (Kraftzentren) zusammensetzt; ob Ich und Welt, Subjekt und Objekt logisch vollziehbare Scheidungen darstellen oder im Absoluten identisch sind; ob die Evolution der Welt in Phänomene und Noumena, wie sie Kant vornahm, das letzte Geheimnis alles Seins und Denkens enthüllt, oder der ethische Pantheismus Fichtes, der naturalistische und ästhetische Schellings, der logische Hegels das letzte Wort aller Philosophie bedeute — diese Fragen stehen heute nicht mehr im Brennpunkt aller Philosophie. Metaphysik und Erkenntnistheorie, welche letztere nichts weiter ist als eine nach innen gefehrte Metaphysik — die erstere eine Metaphysik des Seins, die letztere eine Metaphysik des Erkennens — beherrschen heute nicht mehr, wie noch vor einem Jahrzehnt etwa, die philosophischen Katheder mit monopolisierender Ausschließlichkeit. Das Sollen, die Ethik, steht vielmehr auf der philosophischen Tagesordnung, und nicht mehr, wie vor einem Menschenalter, das Erkennen, und vor zwei Menschenaltern das Sein. Das theoretische Interesse weicht auf der ganzen Linie dem praktischen. Die Philosophie vermochte diesem Zuge der Zeit nicht zu widerstehen. Der moderne Mensch will von der Philosophie heute nicht bloß erfahren, welche Beziehungsformen den Kosmos beherrschen (Metaphysik), aber ebensowenig nur, welche Beziehungsformen den inneren Kosmos, die Welt des Gedankens, regeln (Erkenntnistheorie), sondern und vor allem, welche Beziehungsformen das Zusammenwirken von Menschen bestimmen, also gleichsam den sozialen Kosmos konstituieren (Soziologie).

Das Problem der menschlichen Gesellschaft ist in ein akutes Stadium getreten. Es pocht an jede Thüre und weckt auch den verschlafenen spekulativen Träumer aus seinen Phantasien. Man harret un-

geduldig auf Antwort. Die Philosophie darf nicht zaudern, will sie nicht Gefahr laufen, in Zukunft überhaupt nicht mehr gefragt zu werden. Und so bildet sie sich an der Wende unseres Jahrhunderts offensichtlich um. Die sozialen Probleme rücken in den Vordergrund. Der Mensch ist endlich wieder nach zwei Jahrtausenden bei sich selbst angelangt, zur philosophischen Erforschung, Beleuchtung und streng wissenschaftlichen — nicht religiösen, auch nicht bloß ethischen —, d. h. mathematisch genauen Formulierung seiner Beziehungen zur sozialen Umwelt, zu seinem Mitmenschen zurückgekehrt. Wir erleben augenblicklich eine Renaissance des Anthropozentrismus. Nur steht der heutigen Philosophie der Mensch nicht mehr, wie der früheren anthropozentrischen Weltanschauung, im Mittelpunkt des Universums, sondern nur im Mittelpunkt des philosophischen Interesses. Nicht die Welt, sondern die menschliche Gesellschaft wird, wenn nicht alle Anzeichen trügen, das zentrale Problem der philosophischen „Moderne“, der „Jungen“. Das zwanzigste Jahrhundert wird unter den Auspizien einer in vollständiger Umwälzung begriffenen Philosophie einsetzen. Für das heranwachsende Denkergelecht ist der Schwerpunkt des dialektischen Fürworts verschoben; er heißt nicht mehr Welt, sondern Mensch. Wir stehen mit einem Worte unter dem Zeichen der werdenden Sozialphilosophie.

III.

Das Prinzip der Entwicklung in der
Geistesgeschichte¹⁾.

I.

Philosophische und geschichtliche Wahrheiten von großer Allgemeinheit haben im Unterschied von naturwissenschaftlich erkannten die fatale Eigenschaft, daß sie stets eine *Petitio principii* in sich bergen. Diese kann in so hohem Grade jedem normal denkenden Menschen einleuchten, daß sie allenthalben Billigung und Anerkennung findet; aber zu zwingender Ueberzeugungskraft, wie sie naturwissenschaftlich erkannten Thatsachen und selbst Gesetzen einwohnt, wird man eine aus einer *Petitio principii* hervorgegangene philosophische Wahrheit nie erheben können. Denn der Bohrwurm Skepsis benagt mit Vorliebe die Holzstämme philosophischer Denkarbeit, während er sich vor der eisernen Gewalt von Thatsachen und Naturgesetzen scheu vertrieht. Daher kommt es, daß selbst die einleuchtendsten geisteswissenschaftlichen Wahrheiten sich immer wieder eine Kritik gefallen lassen müssen, ja ihr ganzes Existenzrecht häufig in Frage gestellt sehen, weil der Zweifler ihre *Petitio principii* verwirft und sich grundsätzlich auf einen anderen Boden stellt. Ist aber der Ausgangspunkt verschoben, dann muß natürlich auch das Endresultat sich mitverschieben, also ein anderes, zuweilen sogar ein entgegengesetztes werden.

Um aus dieser verzweifelten Unsicherheit hinaus zu gelangen, haben

¹⁾ Vervollständigt in der ungarischen Akademie der Wissenschaften. Vgl. auch meine Soziale Frage im Lichte der Philosophie, S. 38 ff.

die Geisteswissenschaften, vorab Philosophie und Geschichte, neuerdings den Versuch gemacht, sich der naturwissenschaftlichen Methode zu bedienen. Die altersgraue, greisenhaft umheftastende Mutter, die Philosophie, erborgt von ihrer jugendfrisch einherstolzierenden, selbstischer auftretenden Tochter, der Naturwissenschaft, den festen Stab der induktiven Methode, welcher diese die Sicherheit ihrer Ergebnisse verdankt, um gleich ihr festen und festen Schrittes auftreten zu können.

Der Franzose Auguste Comte hat diesen systematischen Verjüngungsversuch der Philosophie durch Einimpfung der naturwissenschaftlichen Methode zuerst vorgenommen, der Engländer John Stuart Mill diesen Prozeß, die induktive Methode philosophisch zu fruktifizieren, mit virtuoser Folgerichtigkeit weiter geführt, sein Landsmann Herbert Spencer in fünfunddreißigjähriger rastloser Thätigkeit diesen Versuch in seinem monumentalen, zehn Bände umfassenden Lebenswerke systematisch ausgebaut. Heute gibt es endlich auch philosophische Wahrheiten von etwelcher naturwissenschaftlich exakter Sicherheit. So haben in den letzten Jahren auch auf deutscher Seite Männer wie Ernst Laas, Aloys Kiehl, Wilhelm Dilthey, Wilhelm Wundt, Richard Avenarius u. a. eigene, zum Teil glückliche Versuche angestellt, die Philosophie auf einen durchaus positiven, d. h. rein naturwissenschaftlichen Boden zu stellen und ihr dadurch jene solide, unanfechtbare Basis zu geben, um welche sie ihre, der mütterlichen Zucht entwachsene Tochter, die Naturwissenschaft, neidet.

Fruchtbringend hat sich diese Umpfropfung der alten Philosophie auf einen jungen Schößling namentlich auf dem Felde der psychologischen Forschung erwiesen. Nachdem E. H. Weber von der vergleichenden Anatomie, Theodor Fechner von der Physik, Hermann Lotze und Wilhelm Wundt von der Physiologie aus zur Psychologie gelangt waren, haben sie mit großem Erfolge den Versuch gemacht, die in der Biologie geltenden Methoden und die auf dem Felde der experimentellen Forschung gewonnenen Einsichten auch für die Psychologie glücklich zu verwerten. Und so entstanden, namentlich unter Vorantritt Wundts, Laboratorien für Psychologie — eine Institution, die man vor fünfzig Jahren noch allenthalben für eine Hirnverbrämtheit erklärt haben würde, während sie jetzt ihren Siegeslauf durch die Welt hält. England, Frankreich und die Schweiz hatten Ende 1894 je ein solches Laboratorium, Deutschland deren fünf, während das sich auch geistig mit Blitzesschnelligkeit

entwickelnde Amerika deren ein gutes Duzend besitzt, daneben auch noch einen der besten psychologischen Köpfe der Gegenwart, William James.

Freilich ist das bisherige Resultat der experimentellen physiologischen Psychologie ein eng begrenztes. Denn die bisher gefundenen, noch dazu stark bestrittenen experimentellen Methoden und Ergebnisse beweisen mehr für die physiologische Seite des psychischen Prozesses als für die rein psychische. Zugegeben, Spinoza habe recht, daß zwischen der physischen Reihe der Bewußtseinsvorgänge und der psychischen das Verhältnis strenger Parallelität obwalte, so vermögen wir mit unseren heutigen Experimentiermethoden der physischen Reihe zwar leidlich beizukommen, während wir vor der rein psychischen, vor den komplizierteren Funktionen zumal, nach wie vor stille stehen. Und so bringt es denn die Natur der experimentellen Psychologie mit sich, daß wir die herausgehenden Hoffnungen, die man anfänglich an sie geknüpft hat, als werde sie uns einst den Schlüssel zum großen Welträtsel, das seit Jahrtausenden die vorzüglichsten Denker der Menschheit narrt, endlich bringen, auf ein bescheidenes Maß werden herabdämpfen müssen. Denn die bisherigen Ergebnisse dieser jungen Wissenschaft sind einerseits noch nicht genügend abgeklärt und untereinander abgestimmt, so daß man vielfach von ihr den Eindruck gewinnt, als würden einzelne ihrer übereifrigen Vertreter in eine neue Scholastik der Zahl und in einen Fanatismus der als Selbstzweck fungierenden Experimente einmünden; andererseits kann man sich nicht verhehlen, daß diese Ergebnisse, selbst wenn sie untereinander übereinstimmten, doch nur in recht engen Grenzen Geltung hätten und daher für die Konstruierung eines Weltbildes wenig bewiesen.

Der Engländer Henry Thomas Buckle versuchte nun, der großen Frage, wie man die geistigen Phänomene in naturwissenschaftlich exakter Weise bearbeiten und sie somit auf einen gesicherten Boden stellen könnte, von der geschichtlichen Seite beizukommen. Unter Zuhilfenahme der Ergebnisse der von Quetelet begründeten Moralstatistik und einer Fülle ethnographischer Beobachtungen versuchte er den in der Kultur- und Sittengeschichte der Menschheit waltenden Gesetzen auf die Spur zu kommen. Der Einfluß der terrestrischen Lage, der Bodenbeschaffenheit und des Klimas auf die treibenden Kulturideen der betreffenden Länder, den schon Aristoteles geahnt hatte, wird von Buckle an über-

raschen Beispielen von einschmeichelnder Beweisraft dargethan. Sein Resultat gipfelt in dem Satz, daß auch das geschichtliche Leben, dessen mannigfache Aeußerungsformen alle Offenbarungen menschlicher Geistes-thätigkeit in sich schließt, ebenso sehr in strenger Gesetzmäßigkeit verläuft wie die Natur selbst. Natur und Geschichte sind gleicherweise unterworfen dem Satz des Grundes, der Kategorie der Kausalität. Weder im Walten der Natur noch im Weben des Geistes geschieht etwas ohne zureichenden Grund.

Indem Buckle solchergestalt die Kausalität als das tragende Grundgesetz aller im geschichtlichen Leben sich abspielenden geistigen Prozesse im einzelnen nachzuweisen versucht, gewinnt er die Möglichkeit, auch die Offenbarungen des Geistes in naturwissenschaftlich exakter Weise zu behandeln und dadurch den allgemeinen Wahrheiten der Geschichte einen festen Untergrund zu verleihen. Seit Buckle gibt es doch wenigstens eine geschichtliche und philosophische Wahrheit von größter Allgemeinheit, die nicht mehr angefochten werden kann, da Buckle sie auf induktivem Wege zu unumstößlicher Sicherheit erhoben hat, und diese lautet: Die Zivilisation ist nicht das willkürliche Produkt eines zufälligen Spiels von blinden physischen Kräften oder geistigen Potenzen, sondern sie ist das notwendige Ergebnis einer streng ineinander greifenden, lückenlos sich forterzeugenden Ursachenkette.

Gewiß ist der durch Buckle gewonnene Einblick in das Wesen der Geschichte ein gewaltiger Fortschritt gegenüber jener atomisierenden Auffassung, wonach die Geschichte nur den tollen Traum eines schlafenden Gottes, das chaotische Durcheinanderwirbeln von blinden Kräftenmassen darstellen sollte. Gleichwohl reicht das von Buckle, freilich unter allzu einseitiger Heraushebung der materiellen Bedingungen, mit grandioser Gestaltungskraft auf die Geschichte angewendete Gesetz der Kausalität zur Erklärung aller geschichtlichen Phänomene nicht aus. Seine einseitige Hervorkehrung der Kausalität konnte ihn zu der paradoxen Behauptung verführen, daß die natürliche Begabung der Menschen, soweit wir dieselbe zurück zu verfolgen vermögen, keine Fortschritte gemacht habe, daß vielmehr die unleugbar vorhandenen Fortschritte der Zivilisation nur auf die Verbesserung der äußeren Umstände zurückzuführen seien, unter welchen die sich gleich bleibende Begabung der Menschen sich zu entfalten vermochte. Ja, Buckle versteigt sich zu dem Satze: „Das in einem zivilisierten Lande geborene Kind ist wahrscheinlich dem

unter Barbaren geborenen nicht überlegen.“ Fortgeschritten seien also nur die äußeren Vergünstigungen der dienßbar gemachten Natur, nicht die menschlichen Fähigkeiten und die aus ihnen entprießende Moral.

Als Buckle diese paradoxen Behauptungen der Welt mittheilte (1857), konnte er freilich nicht ahnen, daß zwei Jahre später (1859) Darwins epochemachendes Werk „On the origine of species by means of natural selection“ erscheinen werde, ein Werk, das in seinen letzten Konsequenzen die notwendige Verbesserung der Einseitigkeit Buckles enthielt. Hatte Buckle die Menschheitsentwicklung unter den Gesichtspunkt der Kausalität und nur unter diesen gestellt, so lehrte uns Darwin den Gesichtspunkt der Entwicklung, die in der anorganischen Natur durch Spall bereits nachgewiesen war, auch in der organischen Natur in den Vordergrund stellen. Damit ist die Kausalität nicht etwa beseitigt, sondern im Gegenteil stillschweigend vorausgesetzt. Nur ist sie nicht mehr der einzige Tragepfeiler der Menschheitsgeschichte, wie bei Buckle, vielmehr bildet jetzt die Kausalität ein bloßes Moment der Entwicklung. Die Menschheitsgeschichte als Geschichte des organischen Lebens in höchster Potenz stellt auch nach der Lehre Darwins eine Kausalkette dar, aber nicht nur eine Kausalkette. Der Begriff der Entwicklung ist sehr viel reicher, als der der Kausalität; er befaßt die Kausalität als vorausgesetztes Moment in sich, geht aber über den Inhalt des Kaufalbegriffs weit hinaus, indem er durch die Einfügung der Lehre vom Kampf ums Dasein und vom Ueberleben des Passendsten das teleologische Moment hinzufügt. Lehrt uns der auf die Geschichte angewendete Kausalitätsbegriff nur, daß der Fortschritt der Zivilisation sich notwendig so abspielen mußte und nicht anders abspielen konnte, als es geschehen, so lehrt uns der umfassendere Begriff der Entwicklung, daß dieser Fortschritt nicht bloß ein notwendiger, sondern für uns Menschen ein notwendig guter war, sofern im Ringen nach neuen Daseinsformen nur das Nützlichere, Passendere sich behauptet hat, während das minder Nützliche und Lebensunfähige untergegangen ist. Demnach ist die Kausalität in der Geschichte keine starr mechanische, wie bei Buckle, sondern eine immanent teleologische. Auch in den geschichtlichen Daseinsformen hat sich das Zweckmäßigste und nur dieses behauptet, während das minder Zweckmäßige untergegangen ist. Ausgeschlossen ist's daher, daß die menschlichen Fähigkeiten stehen geblieben seien, wie Buckle meinte. In der lebendig organischen Natur bleibt

nichts stehen. Alles entwickelt sich, und zwar nach oben, d. h. nach dem Stufengang immer höherer Zweckmäßigkeit. Der menschliche Intellekt besitzt heute Fähigkeiten, die der Kulturmensch der Vorzeit niemals besessen hat, und die der Hottentotte der Gegenwart nicht ahnen würde, auch wenn man ihn in Europa erzöge. Das menschliche Gehirn hat sich eben mit entwickelt. Das Cerebralsystem des Nidschi-Infulaners z. B. wird diesen Sprung durch eine jahrtausendelange Entwicklung des Zentralnervensystems der Europäer nicht mitzumachen in der Lage sein, selbst wenn er von seiner Wiege an im Hause eines Charles Darwin erzogen worden wäre. Wir sind eben intellektuelle Aristokraten. Unser Nervensystem ist ebenso gewissen biologischen Bedingungen und Veränderungen unterworfen, wie etwa unser Muskelsystem. Und gilt nun der Darwinsche Satz der Entwicklung für die gesamte Biologie, dann natürlich auch für unser Nervensystem — von den neueren Vererbungs-theorien gar nicht zu sprechen. Weisen wir nur auf einen Punkt hin: Der antike Hellene oder Hebräer — um nur die leuchtendsten Muster jener alten Kultur hervorzuheben, von denen alle Europäer in letzter Linie geistig abstammen — ahnte nicht einmal das, was wir heute Erfindungsgeist nennen. Die Alten fanden manches, aber sie erfanden im Verhältnis herzlich wenig. Heute aber wetterleuchtet und blüht der menschliche Geist vor lauter Erfindungen. Jede Stunde fast bringt uns irgend eine kleine praktische, jedes Jahr eine Fülle großer, theoretisch wichtiger Erfindungen. Haben sich nun unsere Fähigkeiten gegen die unserer Vorfahren nicht geändert und erweitert? Gewiß, durchgreifend sogar! Jene besaßen keine Erfindungsgabe, während bei uns die Erfindungen seit dem 16. Jahrhundert Schlag auf Schlag, gleichsam in geometrischer Progression, aufeinander folgen, sofern jede neue Erfindung der künftigen zur Basis dient.

Freilich folgen sie aufeinander nach dem Satz der Kausalität, indem immer die eine Erfindung die andere anregt oder auch direkt hervorruft. Aber sie folgen einander nicht bloß nach dem Satz des Grundes, sondern nach dem der teleologischen Entwicklung. Die Kausalität ist dabei der terminus a quo, die Teleologie der terminus ad quem. Die neuen Erfindungen lösen die alten nicht bloß deshalb ab, weil sie logisch notwendig aus ihnen folgen, sondern weil man sie ihrer Möglichkeit wegen sucht. Ueberblickt man daher die Reihe der seit drei Jahr-

hundertern gemachten Erfindungen, so wird es unschwer sein, festzustellen, daß sich in ihnen durchgängig neben der Kausalität eine immanente Teleologie offenbart. Ist dem aber so, dann heißt das treibende Gesetz der Geschichte nicht Kausalität, wie Buckle annahm, sondern Entwicklung nach dem Prinzip der immanenten Teleologie.

Was ich hier am Beispiel der Technik der Erfindungen angedeutet habe, das läßt sich auch auf den übrigen Gebieten menschlichen Geisteslebens, insbesondere in der Kunst, Religion und Wissenschaft, nachweisen. Wie in der gesamten organischen Natur, so heißt auch das Lösungswort des Geisteslebens: Entwicklung. Und ist der namentlich von Leibniz mit besonderem Nachdruck betonte Satz: *natura non facit saltus* von der heutigen Wissenschaft allgemein anerkannt, weil durch die weltbewegenden biologischen Entdeckungen Darwins glänzend bestätigt, so möchte ich diesem Satze die erweiterte Fassung geben: *natura non facit saltus, ne mens quidem*.

Der Geist ist doch wohl nur ein Ausschnitt der Gesamtnatur und muß daher genau den gleichen Gesetzen unterworfen sein, wie jene. Und steht es heute außer Frage, daß in der Biologie die Kausalität und die mit immanenter Teleologie vor sich gehende Entwicklung die Grundgesetze darstellen, so erwächst dem heutigen Forscher der Geistesgeschichte die Aufgabe, den Ausprägungen dieser Grundgesetze auch in der Welt des Geistes nachzuspüren. Was Buckle vor einem Menschenleben für den Begriff der Kausalität in der Geschichte geleistet hat, daß er nämlich, unterstützt von der aufkommenden Statistik, dessen unbedingte Geltung für das gesamte geschichtliche Leben nachwies, das muß heute, nachdem wir die Errungenschaften Darwins und seiner Nachfolger eingesehen haben, für den der Entwicklung geschehen.

Der Riesenaufgabe, die Geltung des Entwicklungsprinzips in der Gesamtgeschichte der Menschheit, insbesondere in den hervorragenden Offenbarungen derselben in Kunst, Religion, Moral, Recht, Philosophie, Wissenschaft und Technik zu erweisen, ist natürlich nur ein Universalgenie gewachsen. Leibniz, dieses ἀπὸς λεγόμενον an allseitiger Bildung, war vielleicht der letzte Mensch in der Geschichte, der mit seinem weltüberschauenden Feldherrnblick dieses gewaltigen, alles umfassenden Stoffes Herr geworden wäre. Unzulässig ist es aber, diese für einen Epigonen unlösbare Riesenaufgabe hinauszuschieben, bis uns ein zweiter Leibniz erstehen würde. Die Wissenschaft hat mit dem Zuwarten auf einen Er-

löser, auf einen philosophischen Messias, ebenso schlechte Erfahrungen gemacht, wie einzelne Religionen, so daß das Hinausschieben von wichtigen Problemen auf ein erhofftes künftiges Univerfalgenie mit Recht als senile Impotenz hingestellt werden kann. Liegt ein gewaltiges Problem vor, das vollkommen nur von einem Gedankenriesen gelöst werden kann, so mache sich in Ermangelung eines solchen auch der Zwerg nur ruhig und unverdrossen an die Arbeit. Von der kleinen Domäne aus, die dieser gut beherrschen und bemeistern kann, vermag er vortreffliche Bausteine anzufertigen, die dem etwa kommenden Riesen als brauchbare, ehrlich gearbeitete Materialien recht willkommen sein dürften. Von einer solchen kleinen Domäne aus sei hier der Versuch gemacht, die Anwendbarkeit des Prinzips der Entwicklung an einem verhältnismäßig kleinen Ausschnitt der Philosophie nachzuweisen. Nicht der ganzen Philosophie. Denn so sehr ich auch überzeugt bin, daß ein überlegener Geist, der mit umfassendem Blick die Gesamtgeschichte des Menschengestes, insbesondere der Philosophie, zu übersehen in der Lage wäre, unschwer die Fäden herausfände, die alle geschichtlichen Strömungen und philosophischen Systeme miteinander verbinden, und zwar verbinden am Faden der Kausalität und immanenten Teleologie, so schreke ich doch vor der gewaltigen Aufgabe zurück, das Gesamtgebiet der Philosophie und Geschichte zu bearbeiten und den Kampf ums Dasein der Ideen in allen seinen Phasen zu verfolgen, sowie das Ueberleben des logisch Passendsten in der Gesamtgeschichte des menschlichen Geisteslebens nachzuweisen. Ich bescheide mich vielmehr, eine Epoche der Philosophiegeschichte herauszugreifen und an dieser die Gültigkeit des Entwicklungsgesetzes klarzulegen. Diese Epoche ist nun die Philosophie im Zeitalter der Renaissance.

II.

Nicht ohne Geffissentlichkeit wählte ich zur Exemplifizierung des oben angedeuteten Gedankenganges gerade das Zeitalter der Renaissance. Keine Epoche der Philosophie scheint nämlich dem von mir postulierten Grundprinzip der Entwicklung auch der geistigen Phänomene mehr zu widersprechen, als die der Renaissance. Man greife nur eine beliebige Darstellung dieser Epoche der Philosophie heraus, und man wird durchweg die Meinung vertreten finden, der menschliche Geist sei in der Zeit der Renaissance aus jahrhundertelanger Erstarrung erwacht. So be-

ginnt Moritz Carriere seine „philosophische Weltanschauung der Reformationzeit“, nebenbei bemerkt, die einzige vorhandene größere Monographie, welche die gesamte Philosophie der Renaissance behandelt, mit den Worten: „Der erste Flügelschlag des antiken Geistes regte sich nach tausendjähriger Verpuppung in den Seelen italienischer Dichter.“ Wäre der Satz wahr, daß der antike Geist ganz entschlummert gewesen, und erst nach einer tausendjährigen Lethargie durch die Dichterkürsten Italiens zu neuem Leben erweckt worden ist, dann müßte man das Prinzip der Entwicklung der Geistesgeschichte der Menschheit als unhaltbar preisgeben. Entwicklung und Kausalität fordern eben gleicherweise als ihr unentbehrliches Komplement den Satz der Kontinuität. Die Kausalkette darf an keinem Punkte unterbrochen, die Entwicklung in keiner Phase des geschichtlichen Daseins ausgefetzt werden, sollen sie wirklich die treibenden Grundkräfte der Geschichte sein. Nur wenn eine kausale und eine teleologische Kontinuität in der Geistesgeschichte der Menschheit lückenlos nachgewiesen werden kann, ist die Erhebung der Kausalität und Entwicklung zu gesetzmäßigen Triebkräften der Geschichte — mit Einschluß der Geistesgeschichte — zulässig.

Versteht man das Mittelalter, wie bisher, als Stillstand des menschlichen Geistes, oder gar als rückläufige Linie, dann ist die Kontinuität in der Geschichte unterbrochen und damit die Anwendbarkeit des Prinzips der Entwicklung auf historische Phänomene illusorisch gemacht. Und gibt man auf der anderen Seite Carriere und den übrigen Darstellern der Philosophie der Renaissance gar zu, daß die Antike ein ganzes Jahrtausend in der Versenkung verschwunden war, gleichsam in einem literarischen Hades nur noch ein Schattendasein geführt hat, und daß dann der Dichterprinz Dante etwa das schlummernde Dornröschen durch den Kuß seiner Muse aus dem Zauberschlaf geweckt, also wie ein Deus ex machina die Antike aus der Versenkung des literarischen Hades wieder ans Tageslicht gezogen habe, dann freilich gehört die von mir postulierte gesetzmäßige Entwicklung des Geisteslebens der Menschheit in die Plumbertammer abgetragener und fadenscheinig gewordenener philosophischer Begriffe. Stellte die Renaissance wirklich eine Neubelebung des menschlichen Geistes, oder auch nur eine Wiederbelebung desselben unter Ueberspringung eines ganzen Jahrtausends dar, dann kämen wir zu einer geistigen creatio ex nihilo.

Allein auch für geistige Phänomene gibt es keine creatio ex nihilo,

sonst müßten wir nämlich vom Geist im Gegensatz zur Natur aussagen: *Mens facit saltus*. Natur und Geist wären dann aber keine parallele, sondern entgegengesetzte Welten. Dort herrschte strenge Gesetzmäßigkeit, Kausalität und immanente Teleologie, hier blöder Zufall, ein willkürliches Hinüberhüpfen über Jahrhunderte der Geschichte. In der übrigen Natur würde der Satz gelten: *omne vivum ex ovo*, nur beim Geist wäre alsdann eine *generatio aequivoca seu spontanea* möglich. In der physischen Reihe der Phänomene könnte alles Entstehen nur als Synthese von schon Vorhandenem begriffen werden, in der psychischen hingegen könnte schon Vorhandenes untergehen, ohne den Keim zu Neubildungen zu hinterlassen, und umgekehrt neues Dasein auf dem Wege der Selbstzeugung entspringen, ohne an das bereits Vorhandene notwendig anzuknüpfen.

Wir können freilich niemandem verwehren, sich auf diesen dualistischen Standpunkt, der Natur und Geist zu schroffen Gegensätzen stempelt, zu stellen. Doch möchten wir den Vertretern eines solchen Dualismus, die keine Parallelität, sondern eine Heterogenität von Natur und Geist annehmen, folgende Erwägungen anheimgeben. Die neuen experimentellen Forschungen der Psychologie haben doch sicherlich die eine Thatsache zur Evidenz erhoben, daß zwischen der physischen Reihe der Phänomene und der psychischen ein strenger Parallelismus obwaltet. Und braucht man auch mit den Materialisten nicht so weit zu gehen, aus diesem strengen Parallelismus auf eine völlige Identität zu schließen, so zeigt uns doch das Weber-Fechner'sche Gesetz z. B. schon in den engen Grenzen, innerhalb deren es gilt, daß zwischen Reiz und Empfindung ein konstantes Verhältnis vorhanden ist. Ob dies ein logarithmisches ist, wie Fechner behauptet, ist für unsere Frage ganz nebensächlich. Denn sobald überhaupt die Empfindung, also die psychische Reihe der Phänomene, in gesetzmäßiger, weil mit unfehlbarer Konstanz sich einstellender Weise auf den Reiz, d. h. auf die physische Reihe, reagiert, so ist damit der Beweis erbracht, daß im Geistesleben, parallel dem körperlichen, strenge Gesetzmäßigkeit herrscht. Denn hinter jeder beobachteten Konstanz lauert ein Gesetz. Gesetze sind eben nichts anderes, als Formeln für einen beobachteten Rhythmus, sei es in der Natur, sei es in der Welt des Geistes.

Damit wäre zunächst bewiesen, daß es auch im Geist keine *generatio aequivoca seu spontanea* geben kann. Wo Gesetz herrscht, da hat die

Willkür ihre Schranke. Auch der Geist ist also nicht im Stande, in eigenmächtiger Weise eine neue, von früheren Denkelementen in keiner Weise abhängige Kausalreihe zu eröffnen, sondern wo eine Kausalitätsreihe neu zu beginnen scheint, da heißt dies nichts weiter, als daß die vorangegangenen Glieder dieser Kausalitätsreihe von zu komplizierter Beschaffenheit seien, als daß sie mit Leichtigkeit aufgefunden werden könnten. Und abgesehen davon, daß nach Kant die Kategorie der Kausalität sogar nur auf Erscheinungen, also auf Vorgänge unseres Bewußtseins, anwendbar ist, zeigt die englische Assoziationspsychologie von Hobbes, Locke, Hume, Hartley und Priestley an bis auf unsere Tage, daß die Reproduktion von Vorstellungen in unserem Bewußtsein streng gesetzmäßig, ja sogar mit einer gewissen mechanischen Kausalität vor sich geht. Man studiere die Gesetze der Association nach welchem System man wolle, und man wird sich der Ueberzeugung nicht verschließen können, daß das Gesetz der Kausalität wie in der Natur, so auch in der Geisteswelt seine unentrinnbare Wirkung ausübt und eben deshalb seine unanfechtbare Geltung hat. Wohl vermochte Kant in einem kühnen Wort, der Natur, dem Ding an sich, die Kategorie der Kausalität abzuspochen, um desto eindringlicher die strenge Kausalität unserer Bewußtseinsvorgänge hervorzuführen; aber zu dem Satz, daß in der Welt des Geistes blinder Zufall walte, keine kausale Gesetzmäßigkeit bestehe, kann sich nur verbohrteter Skeptizismus oder ein wissenschaftlicher Nihilismus versteigen, mit dem überhaupt nicht mehr zu rechten ist.

Sobald nun aber die Geltung des Kausalgesetzes für die Welt des Geistes erwiesen ist, so ist damit zugleich das Kontinuum in der Geschichte eben dieser Geisteswelt gegeben. Denn das Kontinuum ist nur ein Korrelat der Kausalität. Ist der Prozeß der Entfaltung des Menschengesistes ein notwendiger, so ist er zugleich ein notwendig kontinuierlicher. Mit der Entstehung der Sprache war die Möglichkeit zu dieser Kontinuität in der mündlichen Tradition gegeben — direkt durch Sage und Kultus, indirekt durch Rechts- und Staatsformen — und seit der Erfindung der Schrift pflanzte sich diese Tradition in den Denkmälern der Litteratur, Kunst und Religion fort. Solange der menschliche Geist sich in direkter Fortbewegung befindet, wie dies von der griechischen und semitischen Kultur an bis auf unsere heutige nachweislich der Fall ist, zumal hier alle geschichtlichen Zusammenhänge klar zu Tage treten, geht es nicht an, die Kontinuität der Kultur in Abrede

zu stellen. Die Art dieser Kontinuität kann eine verlangsamte oder beschleunigte sein, je nachdem die Kausalreihe des Gedankenverlaufs der zivilisierten Menschheit — denn nur mit dieser haben wir es hier zu thun — in einschläfernder Monotonie sich abspielt oder ein tropisches Tempo einschlägt; aber ganz aufhören, völlig unterbrochen werden kann die Kontinuität der Gedankenentwicklung der Menschheit an keinem Punkte, solange die Kausalität der geistigen Einflüsse nachwirkt. Unter Kausalität verstehen wir in diesem Zusammenhange natürlich die Denkmäler der Litteratur und Kunst, die rechtlichen und religiösen Institutionen, die politischen und sozialen Traditionen, welche jede Generation von der früheren überkommt, also als ein fertiges vorfindet, aber entsprechend den neuen Einsichten der betreffenden Generation ummodellirt bezw. weiterbildet. Große Kriege, wie die der Perser, Griechen und Römer, barbarische Verheerungen, wie die der Völkerwanderung, tief einschneidende religiöse Umwälzungen, wie die Entstehung des Christentums, des Mohammedanismus und der Reformation, gewaltige Kulturereignisse wie die Kreuzzüge u. s. w. bestimmen natürlich das Tempo dieser Kontinuität. Aber ganz unterbrochen kann diese nur werden, wenn unser Planet zu eisiger, gletscherhafter Erstarrung erkaltet und damit allem organischen Leben auf demselben ein Ende bereitet sein wird.

Ist somit auch die Kontinuität des Kulturverlaufs ebenso gesichert, wie die Geltung der Kausalität im Reiche des Geistes, so erübrigt nur noch, unsern Begriff der Entwicklung gewissen skeptischen Einwürfen gegenüber zu verfechten. Ist das Prinzip der Entwicklung nur bei immanenter Teleologie zu begreifen, so sollte man meinen, daß es an der Epoche der Menschheitsgeschichte z. B., die wir verächtlich als Mittelalter zu brandmarken uns gewöhnt haben, scheitern müßte. Denn zweckmäßig war dieser Rückschritt, den das sogenannte Mittelalter gegen die Kultur der Griechen unter allen Umständen bedeutet — mit den Augen unserer Zeit gesehen — doch gewiß nicht. Aber vielleicht nur dann nicht, wenn wir ihn eben nur mit den Augen unserer Zeit betrachten. Wir Heutigen, denen die Geschichte der Menschheit wie ein aufgerolltes Bild deutlich vor Augen steht, wir haben es leicht, spekulative Teleologie zu treiben und den Männern des 2. christlichen Jahrhunderts spöttelnd und mit hochmütigem Ueberlegenheitsdünkel zuzurufen, wie sie es hätten einrichten sollen, auf kürzerem Wege und mit dem Aufwande geringerer Kraftmittel und Zeitdauer zum

Ziele zu gelangen. Aber ich behaupte auch gar nicht, daß die Entwicklung der Menschheit schlechthin teleologisch, sondern nur, daß sie immanent teleologisch vor sich geht. Das will sagen: beim Ueberblick der Gesamtentwicklung der Menschheit gelangt man zur Ueberzeugung, daß manche Stauung und vorübergehende Rückbildung vermieden, mancher in die Irre führende Zickzackweg der Kultur hätte umgangen werden können, daß mit einem Worte die Entwicklung der menschlichen Kultur nicht überall und immer nach dem Prinzip des kleinsten Kraftaufwandes verlaufen ist, so daß der heutige Denker einen großen, weisen Weltplan, eine von langer Hand zu anthropozentrischen Zwecken vorbereitete, in großem Stile teleologische Menschheitsentwicklung aus der Geschichte nicht zu konstruieren vermag. Das schließt aber nicht aus, daß man die transcendente Teleologie leugnen, die immanente aber mit um so intensiverer Ueberzeugungskraft behaupten kann. Und gerade auf diesem Boden stehe ich, und nur von diesem aus kann ich die Geschichte der Menschheit, auch ihre geistige Geschichte, begreifen und erklären. Gäbe es Endursachen und Endzwecke in der Natur, so wäre mir das Mittelalter ein unerklärliches Rätsel. Denn einen Weltbaumeister, der sich in seinem Plane so verzeichnet, daß er, statt direkt auf das angebliche Ziel der Menschheitsbeglückung hinarbeiten, den Umweg über das Mittelalter nimmt, den kann die Kirche lehren und ein frommes Gemüt glauben; aber die Logik und die philosophische Konsequenz beharren bei ihren Fragezeichen!

Um so begreiflicher erscheint aber das Rätsel des sogenannten Mittelalters unter Zugrundelegung der immanent teleologischen Betrachtungsweise. Danach haben nicht wir Sehenden, die wir auf den Schultern der Geschichte stehen und von hier aus den Weltverlauf überblicken, zu entscheiden, was etwa der Generation, in welcher Christus zum erstenmal seine frohe Botschaft kündete, nützlich war, sondern nur jene Generation selbst. In jedem Stadium der Geschichte wird die betreffende Generation eines Landes mit dem Instinkt der Selbsterhaltung unfehlbar das vollbringen, was ihr bezw. ihren geistigen Führern augenblicklich am nützlichsten erscheint.

Die immanent teleologische Betrachtungsweise braucht daher mit der rein teleologischen gar nicht übereinzustimmen, ja sie kann ihr geradezu widersprechen. Ist dem aber so, dann ist das geschichtsphilosophische Problem, wie man den Stillstand des Geistes im Mittel-

alter, wenn es einen Zweck in der Geschichte geben sollte, zu begreifen habe, mit spielender Leichtigkeit gelöst. Auf der einen Seite wird sich uns zeigen, daß bei schärferem kritischen Zusehen sich auch im Mittelalter eine gewisse geistige Kontinuität wird auffspüren lassen, auf der anderen werden wir uns jagen, daß wo eine zweckwidrige Rückwärtsbewegung vorzuliegen scheint, die konstatierte Zweckwidrigkeit nur eine Spiegelfechterelei unseres Verstandes ist. Wir Heutigen, die wir zu beurteilen vermögen, wie etwas historisch geworden ist, können sehr wohl etwas für zweckwidrig erklären, was die Damaligen, denen ein Blick in die Zukunft versagt war, mit vollem Recht für eminent zweckentsprechend gehalten haben. Und wer vermag zu entscheiden, ob nicht die kommenden Generationen die Leistungen des 19. Jahrhunderts, das ja von der Geschichte mehr gelernt, als irgend ein vorausgegangenes Geschlecht, für ebenso zweckwidrig erklären werden, wie wir die des Mittelalters!

Auch in der Geschichte des menschlichen Geistes gilt der Satz: es gibt keinen Stillstand und keine Ruhe; die scheinbare Ruhe ist nichts weiter als eine unendlich kleine, unserer Beobachtung sich entziehende Bewegung. Die Bewegung des Menschengeistes, wie sie sich im Kulturfortschritt offenbart, ist eine kontinuierliche und unaufhaltbare. Das Tempo dieser Bewegung kann ein verschiedenes sein, je nachdem die immanente Zweckmäßigkeit, welche das treibende Agens dieser Bewegung ist, eine Beschleunigung oder Verlangsamung fordert; aber einen absoluten Stillstand, oder gar einen wirklichen, bleibenden Rückfall gibt es in der Kultur so wenig, wie in der Natur selbst; die immanente Zweckmäßigkeit der Geschichte treibt von selbst, wenn auch nur langsam und auf scheinbaren Umwegen, immer höheren Daseinsformen zu. Die Träger einer Kultur können degenerieren, wie das Beispiel der Assyrer, Perser, Chinesen, Griechen, Ägypter, Araber und Römer eindringlich zeigt, nicht aber geht diese selbst zu Grunde. Was der menschliche Geist an bleibend wertvollen Leistungen hinterläßt, das bildet den eisernen Bestand der Kultur, der sich nicht nur von Generation zu Generation, sondern unter Umständen auch von Nation zu Nation vererbt. Degeneriert ein Volkstum, dann tritt sein Besieger die Kulturerbbschaft an; die Ascendenten vertreten alsdann die Stelle jener Descendenten, die sich als unfähig erwiesen haben, eine hohe Kultur zu ertragen. Werden sich die romanischen Rassen z. B. an der Spitze unserer Zivilisation nicht behaupten können, so werden eben die germanischen die Hegemonie antreten.

Mit Rücksicht auf die Kontinuität der Geistesgeschichte kann es indes ganz gleichgültig sein, welches Volkstum vermöge seiner jungfräulichen Frische und unverbrauchten Kraft gerade die Eignung besitzt, den Schatz der menschlichen Kultur zu hüten und zu mehren. Nicht darauf kommt es bei der Kontinuität der Geistesgeschichte an, daß der Träger derselben immer der gleiche bleibt. Gleichviel an welchem Punkte unseres Planeten eine solche Kontinuität erfolgt, wenn sie nur überhaupt erfolgt.

III.

Der leitende Gedanke, von welchem meine Darstellung der Philosophie beherrscht wird, ist demnach der Begriff der Entwicklung als regulatives, nicht als konstitutives Grundprinzip der Geschichte. Während man die Philosophie der Renaissance allenthalben als eine Neugeburt gefeiert, im günstigsten Falle als ein unmittelbares, das ganze Mittelalter überspringendes Zurückgreifen auf die Antike dargestellt hat, wird es meine Aufgabe sein, zu zeigen, wie gewisse Strömungen des sogenannten Mittelalters, die man bisher entweder ganz übersehen, oder für Inponderabilien erklärt und demgemäß arg vernachlässigt hat, auf diese Wiedergeburt der Philosophie förmlich vorbereiten. Schon eine flüchtige Skizze gewisser abseits liegender Bestrebungen im Mittelalter wird uns darüber belehren, daß im Grunde neben der Patristik und Scholastik — den offiziellen Wortführern des mittelalterlichen Menschengesistes — sich auch eine oppositionelle Gegenströmung in ununterbrochener Reihenfolge, bald stiller, bald lauter, bemerkbar gemacht hat, die an die Antike anknüpfte. Mochten nun auch diese heidnischen Nebenströmungen bei der zwingenden Macht der mittelalterlichen Kirche zur Thatenlosigkeit, zu stillen, grimmigem Murren in geheimen Konventikeln verurteilt gewesen sein, so zeigen doch solche elementare Ausbrüche leidenschaftlicher Gereiztheit, wie sie in der anonymen Schrift „De tribus impostoribus“, die sogar Friedrich II. zugeschrieben worden ist, vorliegen, in unverkennbarer Weise, daß die Volksseele auch im Mittelalter von heidnischen Reminiscenzen und oppositionellen Regungen nicht frei geblieben ist.

Daß eine ununterbrochene Tradition von Oppositionellen sich fortpflanzte, die entweder das Heidentum noch nicht verlernt oder sich gar bewußt an die Antike angelehnt hat, mag folgende geschichtliche Betrachtung zeigen. Im 2. christlichen Jahrhundert knüpften die Gnostiker

unmittelbar an die griechische Philosophie an, und einzelne unter ihnen, wie z. B. die Karpokratiner, nahmen die platonische Republik, die sie als ihr Staatsideal priesen, so sehr wörtlich, daß sie die dort gelehrtete Weibergemeinschaft in die Praxis umgesetzt haben.

Ebenso ist der gleichfalls dem 2. Jahrhunderte angehörende Antinomismus Marcions mit libertiniſtiſchen Ideen ganz und gar durchgeführt. Im 3. und 4. Jahrhundert ſind es die Monarchianer und Arianer, welche der officiellen trinitariſchen Kirchenlehre oppoſitionell gegenüber treten und die Kontinuität des monotheiſtiſchen Gedankens darſtellen. Wie die Arianer im 4. Jahrhundert die Kontinuität des Gedankens repräſentieren, ſo der demſelben Jahrhundert angehörende Kirchenvater Firmianus Lactantius († 325) die Kontinuität der Form. Es iſt ein ciceronianischer Stil, dem er nachſtrebt — zuweilen nicht ohne Glück.

In der zweiten Hälfte des 4. und in der erſten des 5. Jahrhunderts hatte Auguſtin, das geiſtige Oberhaupt der Patriſtik, gegen eine ganze Reihe von häretischen Richtungen die auf den allgemeinen Konzilien feigeſtellte und ſanktionierte orthodoxe Kirchenlehre mit dem Aufgebot ſeines ganzen Scharſinns zu verteidigen. Die Kontinuität der paganifierenden, libertiniſtiſchen Richtung war alſo keineswegs unterbrochen. Bald ſind es die Manichäer, die auch das Böſe von Gott abſtammen laſſen, bald die Donatiſten, welche die Einheit der Kirche ſchädigen, bald die Pelagianer, gegen die ſich Auguſtin mit den ſcharfgeſchliffenen Waffen ſeines ſtets kampfbereiten Geiſtes zu kehren hat. Dieſe Waffen ſelbſt aber ſind dem Arſenal der Antike entlehnt. Auguſtin iſt nicht bloß figürlich, ſondern auch in der regelrechten hiſtoriſchen Abfolge der Plato der Chriſtlichen Kirche, wie Thomas von Aquin ihr Ariſtoteles iſt. Um ſo weniger iſt abzusehen, wie man eine Kontinuität der Geiſtesgeſchichte auch nur für die dunkelſten Epochen des Mittelalters in Abrede ſtellen kann. Auguſtin als philoſophus platonizans iſt für die Chriſtliche Kirche ein ſo ſtarres Bindeglied zwiſchen Dogma und philoſophiſcher Tradition, daß mit ihm eine neue Kausalitätsreihe des Gedankens auhebt — die Tendenz nämlich, das Dogma philoſophiſch zu fundieren, den Kirchenglauben mit Platonismus zu durchtränken. Dieſe Tendenz reicht in ununterbrochener Gliederung bis zum Gipfel der Scholaſtik, Thomas von Aquin, hinauf und ſelbſt noch tief in die Renaissance hinein. Denn Petrarca, der Prophet des neuen Zeitalters,

knüpft eingestanderener- und ausgeprägterermaßen wieder unmittelbar an Augustin an.

Wie Augustin die platonische Tradition wieder aufnimmt und zu neuer geschichtlicher Wirksamkeit, zu lebhafterer Kontinuität erhebt, so sucht Johannes Philoponus im 6. Jahrhundert das Gleiche für Aristoteles zu leisten, ohne daß ihm freilich die schöpferische Kraft eines Augustin zu Gebote stünde. Der Platonismus, der durch seine Spiegelung im Geiste Augustins zu lebendiger Fortwirkung gelangt, überflügelt an diesem Punkte der Geschichte naturgemäß den Aristotelismus, den ein Philoponus nicht minder denn David der Armenier und der um 700 lebende Mönch Johannes Damascenus in seiner *πρῶτος* nur in trockener, geistloser Kompilatorenart wiederzugeben wissen. Wenn nun auch der Geist des Aristoteles in der ersten Hälfte des Mittelalters nicht wirkt, so ist immerhin die Kontinuität der aristotelischen Tradition nicht ganz unterbrochen. Denn nicht bloß in der christlichen Welt, auch in der heidnischen hat Aristoteles, trotz des wunderlichen Schicksals seiner Schriften, seinen schulmäßigen Bearbeiter noch im 6. christlichen Jahrhundert in Simplicius gefunden, dessen Kommentare noch heute mit vollem Recht hohe Schätzung genießen. Freilich war die aristotelische Tradition, zu deren Lebendigkeit auch die Uebersetzungen und Kommentare des Boethius nicht wenig beigetragen haben, mehr eine gelehrte als eine philosophisch wirksame.

Weit wirksamer war beispielsweise die neuplatonische Tradition, die sich gleichfalls an Boethius, aber auch an den angeblichen Dionysius den Areopagiten knüpft. Hatte Boethius durch seine Bearbeitung der logischen Schriften des Aristoteles die logische Tradition fortgepflanzt und der scholastischen Philosophie übermittelt, so stellt seine berühmte philosophische Trostschrift: „De consolatione philosophiae libri V“, im Inhalt die neuplatonische Philosophie, in der Form die gute litterarische Tradition von Cicero und Seneca wieder her. Boethius kommt als einem Bindeglied zwischen der Renaissance und der Antike eine geradezu entscheidende Rolle zu. Mag er immerhin als Denker eine untergeordnete Figur sein — er war Schüler des Proclus und vertrat in einer stark an Seneca erinnernden süßlichen Form eine populäre, stoisch-neuplatonische Moralphilosophie —, als Kulturvermittler, als Glied der historischen Kontinuität, als Hauptquelle Dantes ist er eine geradezu zentrale Persönlichkeit. Denn seine Schrift gewann all-

gemacht ein solches Ansehen, daß er schon im 11. Jahrhundert schlechthin als „auctor“, ohne jede weitere Bezeichnung, citiert wird, wie man etwa ein Jahrhundert später in der arabischen und jüdischen, sowie zwei Jahrhunderte später in der christlichen Scholastik Aristoteles nur noch unter der Bezeichnung „der Philosoph“ citiert hat.

Ueber der neuplatonischen Tradition schwebt übrigens ein eigener Unstern. Von Boethius, dem einen Fortbildner derselben, wissen wir zwar, wer er gewesen, nicht aber, ob er Christ gewesen ist, zumal seine entscheidende Schrift, die „Consolatio“, von seinem etwaigen Christentum nicht das Leiseste verrät; vom angeblichen Dionysius dem Areopagiten aber wissen wir nicht einmal, ob er überhaupt existiert hat. Wir kennen nur die Schriften des angeblichen Areopagiten, die man seit der einschneidenden Kritik des Lorenzo Balla allgemein für unecht hält; aber von ihrem wirklichen Verfasser wissen wir nichts. Die areopagitischen Schriften sind indes für die historische Kontinuität ebenso wichtig, wie die des Boethius. Abgesehen davon, daß sie das neuplatonische Element noch schärfer zum Ausdruck bringen, als die „Consolatio“ des Boethius, also ein mächtiges Gedankenferment in der Ausgestaltung gerade der mystischen Seite der Philosophie zu werden ganz die Eignung besaßen, wissen wir ja, daß der Begründer der scholastischen Philosophie, Johannes Scotus Erigena, im 9. Jahrhundert diese Schriften übersetzt und dadurch seinen Zeitgenossen, die des Griechischen nicht mehr mächtig waren, wieder zugänglich gemacht hat. Welchen bestimmenden Einfluß nun diese areopagitischen Schriften insbesondere auf die mittelalterliche Mystik ausgeübt haben, werde ich in der Abhandlung über „Gefühlsanarchie“ darthun.

Das Resultat dieser knappen Uebersicht über die Hauptmomente der geistigen Kontinuität im beginnenden Mittelalter läßt sich dahin zusammenfassen, daß wir während der sogenannten patristischen Periode nirgends einen Gedankenstillstand beobachtet haben. Bis zum 8. Jahrhundert sind die Zwischenglieder, welche die erlöschende heidnische Kultur mit dem sich befestigenden und dogmatisch ausbauenden Christentum verbinden, überall klar und bestimmt hervorgetreten. Eine Lücke in der historischen Kontinuität haben wir nicht zu entdecken vermocht. Uns kann nur der umgekehrte Vorwurf treffen, daß wir nicht alle in Betracht kommenden Bindeglieder aufgedeckt haben. Dazu hätten wir jedoch zu weit ausgreifen, auch die semitische Kultur und den Buddhismus

mit hinein beziehen müssen, wodurch wir aber den Rahmen dieser Untersuchung über das nötige Maß hinaus erweitert hätten. Denn an dieser Stelle kommt es nur auf den Nachweis an, daß die philosophische Gedankenentwicklung eine kontinuierliche war. Dieser Nachweis ist jetzt bis zum 8. Jahrhundert geführt. Und mögen auch innerhalb der hier berührten sieben Jahrhunderte einzelne weitere geistige Strömungen zu Tage getreten sein, die wir als beweiskräftig für die philosophische Kontinuität des beginnenden Mittelalters noch hätten hervorheben können, so habe ich doch die Empfindung, daß das skizzierte Material bereits ausreichend beweist, daß die griechische Philosophie in allmählicher, wenn auch langsamer und vereinseltiger Weiterbildung in das Strombett der christlichen Gedankenkultur einmündet, um hier — freilich in träger Monotonie — weiter zu fließen und allgemach in die Renaissanceperiode hinüber zu sichern.

Das 8. Jahrhundert spinnt die philosophische Tradition weiter und verpflanzt sie auf angelsächsischen und deutschen Boden. Nachdem der Angelsache Beda († 735) seine hauptsächlich aus Isidorus Hispalensis geschöpften philosophischen Kompendien auf dem Inselreich heimisch gemacht hatte, gelang es seinem Landsmann Alkuin — sein Schriftstellernamen lautet zuweilen Albinus (734—804) — als litterarischem Berater Karls des Großen, ein pädagogisches Reformwerk großen Stiles durchzuführen. In Tours leitete er eine Musterschule, die das Modell für die zahlreichen, auf Anregung des großen Karl gestifteten Klosterschulen wurde. An diesen Schulen wurden im Anschluß an die antike *ἐγκύκλιος παιδεία* die septem artes et disciplinae liberales gelehrt und somit auch die formal-pädagogische Kontinuität mit dem Altertum wieder hergestellt. Diese Schulen wurden eine Pflanzstätte der Dialektik und bereiteten allgemach die Scholastik vor. Nach der formalen Seite liegen in der Thätigkeit Alkuins die historischen Fäden, welche die hellenische Philosophie mit dem scholastischen Mittelalter verbinden.

Was Alkuin im 8. Jahrhundert mit Glück begonnen, das hat der aus der Schule von Tours hervorgegangene Alt von Fulda, Rabanus Maurus († 856), im 9. mit Geschick fortgebildet. Gleich Alkuin knüpft auch er unmittelbar an Augustin und Cicero an. Die philosophischen Wissenschaften erhalten jetzt, besonders in den lombardischen Rhetorschulen, ihre regelrechte, schulmäßige (scholastische) Bearbeitung. Statt wie bisher unsicher in der Luft zu schweben und als zufällig aufgelesener

Bildungsichnörkel zu gelten, wird die Philosophie seit der pädagogischen Reform Karls des Großen reguläre Disziplin der Schule. Damit ist dem obdachlosen Umherflattern, welchem die Philosophie seit dem Entschlummern der letzten Philosophenschulen Athens ausgesetzt war, ein Ziel gesetzt. Die Heimstätte, welche die neuen Klosterschulen der seit einiger Zeit vagabundierenden, bald da, bald dort flüchtig eintretenden, aber nirgends zu dauernder Niederlassung gelangenden Philosophie gewähren, ist freilich eine unsäglich kümmerliche. Und doch bedeutet dies einen Fortschritt für die Kontinuität der philosophischen Gedankenentwicklung. Dadurch, daß die Philosophie jetzt ein ständiges, wenn auch noch so dürftig betriebenes Lehrfach wurde, war sie der individuellen Willkür und dem launischen Zufall in ihrer Aneignung, dem sie bisher ausgesetzt gewesen, entrückt. Wer sich jetzt zu ihr hingezogen fühlte, brauchte nicht erst zu warten, bis sie ihm durch den Mund irgend eines isoliert lebenden philosophischen Meisters zugeflogen kam, sondern er konnte sie in ihrem festen Heim aufsuchen. Jetzt wird man begreifen, daß zwischen der Stiftung von Klosterschulen, in denen die Dialektik eifrige Pflege fand, und der Entstehung der eigentlichen Scholastik ein strenger Kausalverus bestehen muß. Die Sehnsuchtmachung der Philosophie brachte in die Kontinuität der Gedankenentwicklung ein etwas lebhafteres Tempo. In der regelrechten philosophischen Schulung lag ein Antrieb, die behandelten Probleme einer nochmaligen Prüfung zu unterziehen und damit war der Anstoß zu neuen Systembildungen gegeben.

Mit der beginnenden Scholastik, die im 9. Jahrhundert einsetzt, um im 13. ihren Höhepunkt zu erreichen und zu überschreiten, zweigen sich, durch elementare Umwälzungen politischer und religiöser Natur veranlaßt und vorbereitet, eine arabische, jüdische und eine griechisch-byzantinische Linie von der großen Heerstraße der römisch-christlichen Geistesentwicklung ab. Es bilden sich drei große geistige Zentren, von denen die Impulse zu neuen Gedankenbewegungen ausgehen: Bagdad, Paris, Konstantinopel. Und wenn es noch eines Beweises bedurfte, daß die historische Kontinuität der philosophischen Gedankenentwicklung an keinem Punkte — selbst des dunkelsten Mittelalters — unterbrochen war, so dürfte der Umstand, daß auch die arabische und die jüdische Philosophie, trotz mancher Eigenart ihrer lokalen Färbung, in ebenso nachweisbarem unmittelbarem Zusammenhang mit dem griechischen Denken standen, wie die christliche Philosophie des Abendlandes und des Morgen-

landes, diesen Beweis zur Evidenz erheben. Solange die wissenschaftliche Spekulation im Banne des alle gedankliche Originalität verflachenden, jede Regung wissenschaftlicher Selbstheit niederzwingenden Autoritätsglaubens befangen blieb, war ein spekulativer Fortschritt über die Griechen hinaus freilich nicht denkbar. Ist doch der philosophische Autoritätsglaube nichts anderes, als der Zwilling Bruder des religiösen. Beide saugen ihre Nahrung aus der gleichen Quelle. Ist die Gedankenverfassung eines Zeitalters dem Glauben an Autoritäten überhaupt günstig, so wird die Tradition — diese geschichtliche Autorität — nicht minder von diesem Glauben Nutzen ziehen, als etwa die staatliche oder kirchliche Autorität.

Es spielt sich auf allen Gedankengebieten des Mittelalters ein parallel verlaufender Prozeß ab. Wie es den Scholastikern der drei respektiven monotheistischen Konfessionen keine Glaubenswahrheiten, ja überhaupt keine Wahrheiten über Mohammed, Christus und Moses hinaus gab, so keine philosophischen über Platon und Aristoteles hinaus. Das Mittelalter denkt eben durchweg ontologisch. Die Kategorie des Seins ist das beherrschende Denkmittel. Alles Veränderliche, Bewegliche, Wandelbare ist, metaphysisch gesprochen: minderwertig, ethisch ausgedrückt: verwerflich, geschichtlich gefaßt: weifenloser Schein. Alle Realität ruht im unwandelbar Beharrenden, im ewigen Zugleich, im wechsellosen Einerlei. Die Symbole dieser fixen Starrheit der mittelalterlichen Weltanschauung sind: Gott im Mittelpunkt des Universums, die Erde als ruhender Mittelpunkt des Kosmos, die drei Testamente im Mittelpunkt der Weltliteratur, die drei Religionsstifter im Mittelpunkt der Menschheitsgeschichte. Gott ist unabänderlich, wie die Erde unbeweglich ist; Thora, Evangelium und Koran sind für deren respektive Anhänger abgeschlossene, für alle Zeiten gültige, weil durch göttliche Offenbarungen einmal und für immer festgestellte Wahrheiten, an denen ebensowenig kritisch gerüttelt werden darf, wie an den drei Religionsstiftern selbst, um welche sich alsdann Propheten und Apostel scharen, wie etwa die Planeten um ihre Sonnensysteme.

Was die Substanz oder Gott für das Universum, das sind die drei Testamente für den Glauben, das sind endlich Platon und Aristoteles für das spekulative Denken: das wandellos Beharrende, die starre Konstanz. So gesehen, erweisen sich die mittelalterlichen Denker aller Schattierungen und Glaubensformen (byzantinische, arabische und jüdische) als „Stillstandsdenker“. Sie operieren fast durchweg mit dem von

den Eleaten stammenden Denkmittel des Seins, der Substantialität; das heraklitische πάντα ἔσται, das Denkmittel der Kausalität, das Wesen des Werdens und der Veränderlichkeit, das Geheimnis der Succession und Entwicklung bleibt ihnen verschlossen, bis der Rufaner und die deutsche Mystik den verloren gegangenen heraklitischen Schlüssel aus der Verborgenheit der Antike wieder aufschürfen.

Keine geschichtlich bekannte Epoche der Menschheitsentwicklung könnte so sehr den Schein erwecken, als gäbe es ein plötzliches und unvermitteltes Aus-dem-Boden-stampfen völlig neuer Kulturen, gleichjam eine geistige creatio ex nihilo, wie jene fieberhafte Kulturentwicklung, welche die Araber vermittelt des Mohammedanismus in knapp zwei Jahrhunderten zurückgelegt haben. Völkerstämme, die vor dem Auftreten Mohammeds angeblich in völliger geistiger Nacht, in der „Gahiltja“ gelebt haben, wie sie selber angeben, schwingen sich in wenigen Jahrzehnten mit elementarer Wucht so hoch empor, daß sie, in der Philosophie zumal, die tausendjährige christliche Kultur, die zudem unmittelbar an die griechische anknüpfte, so sehr überflügeln, daß die christliche Philosophie sich in einem bestimmten Zeitpunkte der Geschichte genötigt sieht, die Superiorität der arabischen anzuerkennen und ihr tiefgehende Impulse zu entlehnen. Scheint dies nicht unserem Satze von der Kontinuität der Entwicklung zu widersprechen? Gewiß scheint dies so, wenn man mit naivem Sinn an historische Probleme herantritt. In Wirklichkeit aber gibt es, kritisch betrachtet, keinen glänzenderen Beleg für jenen Satz der geistesgeschichtlichen Entwicklung, von welchem diese Untersuchung getragen ist, als gerade die angebliche geistige creatio ex nihilo der arabischen Kultur.

Früher hat man freilich das von den Mohammedanern ad majorem gloriam Mohammedis geflissentlich verbreitete Märchen, als hätten sie gar keine autochthone Kultur besessen, sondern jahrtausendlang in völliger Unwissenheit dahin vegetiert, bis sie durch den Propheten aus dieser geistigen Starre erweckt worden sind, mit rührend unbefangener geschichtlicher Gläubigkeit mechanisch nachgesprochen. Heute wissen wir jedoch, besonders auch durch die jüngsten Forschungen Goldziher's über die vormohammedanische Poesie der Araber, daß diese vor Mohammed bereits eine reiche und hochentwickelte Litteratur besessen haben¹⁾. Das

¹⁾ Henan, Averroës, p. 35, nennt sogar gerade die vorislamitische Poesie: „La vraie et grande poésie arabe.“

leuchtet jedem Anhänger des Entwicklungsgedankens a priori ein: hätten sie nicht einen geistigen Stamm besessen, auf welchen sie ein neues, fremdartiges Reis aufspießen konnten, so wären sie niemals mit dieser Windeseile zu solcher Blüte gelangt. Hätte Buckle recht, daß die menschlichen Fähigkeiten stabil bleiben, sich nicht fortentwickeln, so müßten ja auch die Feuerländer — Menschen gleich uns —, unter dieselben geschichtlichen Bedingungen gestellt, wie die Araber unter Leitung Mohammeds, eine gleiche Kulturblüte zeitigen können, wie seiner Zeit die Araber — und das ist einfach undenkbar. Ein Volk, dessen Gehirn nicht in jahrhundertelanger Schulung sich physiologisch höher gebildet hat, ist zu großen Kulturaufgaben schlechterdings nicht befähigt. Das Kind eines Feuerländers wird, auch wenn es sogleich nach seiner Geburt in das gleiche Milieu verpflanzt würde, niemals einen Mohammed abgeben! Die Gehirne der Volksstämme müssen erst durch Sage, Tradition, politische und rechtliche Institutionen oder direkt durch Religion, Kunst und Litteratur präpariert, physiologisch darauf abgestimmt werden, sollen sie dereinst dazu befähigt sein, in den Lauf der Kulturentwicklung bestimmend und richtunggebend einzugreifen.

Ist daher, wie Goldziher's Forschungen bestätigt haben, die angebliche Neuschöpfung der arabischen Kultur durch Mohammed geschichtlich unhaltbar und wohl kaum mehr als ein tendenziöses Märchen, so ist vollends die Annahme, als sei die Hochkultur der Araber völliges Eigenprodukt, ein mit Händen zu greifender historischer Lapsus. Von Mohammed selbst sind jetzt seine jüdischen und christlichen Quellen so klar und in den Hauptzügen unbestritten aufgedeckt, daß sich sogar in seiner Religionsbildung die geschichtliche Kontinuität unverkennbar ausprägt. Fragt man aber erst nach der Blüte der arabischen Philosophie, so liegen die Verbindungslinien zwischen dieser und der griechischen so offen und unverhüllt zu Tage, daß wir von jedem arabischen ebenso, wie von jedem jüdischen Philosophen jenes Zeitalters genau anzugeben vermögen, von welchem Denker des Altertums er seine Hauptideen entlehnt hat. Und merkwürdig genug spielt sich auf der arabischen und jüdischen Auszweigung der Scholastik genau derselbe Entwicklungsprozeß ab, wie auf der christlichen Linie: man setzt hier wie dort mit einem alexandrinisch gefärbten Platonismus ein, um in einen strengen Aristotelismus auszumünden.

IV.

Die drei großen scholastischen Strömungen des Mittelalters: die römisch-christliche mit dem Hauptsitz in Paris, die griechisch-christliche mit dem Hauptsitz in Konstantinopel und die arabische mit dem Hauptsitz in Bagdad, der als Nebenströmung noch die sich an sie anschmiegende, insbesondere im maurischen Spanien heimische jüdische Philosophie zugerechnet werden muß, gehen fast drei Jahrhunderte getrennt nebeneinander her, ohne sich irgendwie zu kreuzen und zu befruchten. Der christliche Scholastiker des 10. Jahrhunderts ahnt so wenig von der Existenz seiner arabischen philosophischen Zeitgenossen, überhaupt von der Existenz einer arabischen Philosophie, so wenig die letztere von dem Dasein einer zeitgenössischen christlichen Philosophie auch nur die leiseste Kunde besitzt. Nach etwa dreihundertjährigem getrennten Lauf treffen, hauptsächlich infolge der durch die Kreuzzüge vermittelten Berührung des Orients mit dem Occident, alle drei Strömungen in einem gemeinsamen Strombett zusammen. Es ist der Hof Friedrichs II., der den entscheidenden Prozeß der Verschmelzung dieser drei getrennten Geistesrichtungen, deren jede jedoch ihrerseits wieder unmittelbar an die griechische Philosophie angeknüpft hat, anbahnt. An diesem Hofe finden sich eben Vertreter aller dieser Richtungen in gemeinsamer Arbeit zusammen, und dieses Zusammentreffen bildet den entscheidenden Wendepunkt, der vom sogenannten Mittelalter zur Renaissance hinüberführt. Die Renaissance stellt das Sammelbecken dar, in welchem die Gewässer der orientalischen, byzantinischen und römisch-christlichen Scholastik zusammenströmen, um dann infolge dieses gewaltigen Zusammenflusses über die Ufer zu treten und die Dämme der bisherigen scholastischen Denkweise mit stürmender Hast zu überfluten.

Der hier nur andeutungsweise skizzierte Entwicklungsgang der Geistesgeschichte in der zweiten Hälfte des Mittelalters wird in jeder der drei besprochenen Linien im einzelnen anderwärts aufgezeigt. Die betreffenden drei Kulturströmungen werden dort im knappsten Umriß gezeichnet, doch so, daß die zusammenhaltenden Fäden der Kontinuität stets deutlich und scharf genug hervortreten¹⁾. Die philosophiegeschichte-

¹⁾ Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. VII, Heft 3, S. 358 ff.; Bd. IX, Heft 2, S. 235 ff. (über die Kontinuität der gr. Philos. in der Gedankenwelt der Byzantiner); Bd. XI, Heft 3, S. 311 ff.; Bd. XII, Heft 4, S. 379 ff.

lichen Skizzen sollen ja nur dazu dienen, den systematischen Gedanken zu erweisen, dem zuliebe diese Untersuchung unternommen worden ist: daß nämlich die Entwicklung das Grundprinzip der Geistesgeschichte ist.

Newton hat für immer gezeigt, daß nur eine Urkraft durch das Universum wirkt und diese Wirkungen überall nach den gleichen Gesetzen vollführt. Robert Mayer und Hermann Helmholtz haben mathematisch bewiesen, daß die Naturkräfte auf der einen Seite unzerstörbar sind, auf der anderen aber auch auf eine letzte Einheit zurückweisen, sofern diese Kräfte ineinander übergeführt werden können. Mechanische Bewegung kann in Wärme und umgekehrt Wärme in Massenbewegung umgesetzt werden. Lebendige Kraft kann stets in Spannkraft übergehen und diese wieder in eine beliebige andere Kraftform umgewandelt werden, woraus unwiderleglich folgt, daß die ursprünglich einheitliche Kraft unzerstörbar ist, d. h. das Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Heinrich Hertz hat im Anschluß an Helmholtz den experimentellen Beweis von der Gleichartigkeit von Licht und Elektrizität in glücklichster Weise erbracht und in seinen nachgelassenen „Prinzipien der Mechanik“, Leipzig 1894, nach einem Ausspruch des warmherzigen Vorworts von Helmholtz — S. XIX — den Versuch gemacht, „darin eine konsequent geführte Darstellung eines selbständig in sich zusammenhängenden Systems der Mechanik zu geben und alle einzelnen besonderen Gesetze dieser Wissenschaft aus einem einzigen Grundgesetz abzuleiten“. Lyell hat uns in unanfechtbarer Weise gelehrt, daß in unserem Planeten keine willkürlichen, unvermittelten Sprünge vorkommen, sondern daß auch unsere Erdrinde in gesetzmäßiger Evolution sich fortbildet. Darwin hat dargethan, daß es in der organischen Natur so wenig wie in der anorganischen plötzliche Umwälzungen gäbe, daß vielmehr auch in allen Lebensprozessen eine kontinuierliche, durch den Kampf ums Dasein bedingte Entwicklung nachweisbar ist. Franz Bopp, der Begründer der vergleichenden Sprachforschung, hat uns gelehrt, daß die kaum übersehbare Mannigfaltigkeit in den Sprachen unseres Erdenrundes auf wenige Sprachfamilien, und diese wieder auf eine winzige Zahl von Sprachstämmen zurückgeführt werden können, und daß auch die Entwicklung der Sprache bestimmten Lautgesetzen gehorcht und auf letzte Einheiten zurückdeutet. Endlich hat die von Bunsen und Kirchhoff entdeckte Spektralanalyse den unwiderleglichen

Beweis erbracht, daß die sogenannten Himmelskörper die gleichen chemischen Bestandteile aufweisen wie unser Planet, so daß sie sich natürlich auch, wofern die Existenzbedingungen die gleichen sind, nach genau denselben Gesetzen entwickeln müssen wie dieser. Jetzt fehlte in dieser festgefügteten Kette univ ersaler Naturkausalität nur noch ein Glied, und das war der menschliche Geist. Läßt sich aber der Nachweis führen, daß auch der menschliche Geist in seiner höchsten uns zugänglichen Offenbarung, im geschichtlichen Leben nämlich, den gleichen Gesetzen der Kausalität, des Kontinuums und der Entwicklung unterworfen ist, wie die gesamte übrige Welt, so wäre das vermiste Schlußglied gefunden, und der strenge Monismus erhielte so von der Geschichte seine wissenschaftliche Sanktionierung und philosophische Krönung.

Was Bunsen und Kirchhoff vermittelt der Spektralanalyse von den sogenannten Himmelskörpern nachgewiesen haben, das kann und soll die Geistesgeschichte von den Bewegungs gesetzen des geistigen Lebens darthun. Es gibt unzweifelhaft einen Kampf ums Dasein der Ideen. Auch die geistigen Potenzen ringen miteinander auf Leben und Tod, bis die eine Idee, die dem betreffenden Geschlecht, welches sie vertritt, den größten Vorteil verspricht, vermöge dieses ihres Vorzuges alle anderen übermächtig und somit für eine Weile Herr der Situation wird. Es kann dies eine philosophische Idee sein, wie in der Blütezeit der griechischen Philosophie, oder eine religiöse, wie im Mittelalter, oder eine ökonomische, wie in den Bauernkriegen, oder eine politische, wie in der großen französischen Revolution, oder endlich eine soziale, wie in der Gegenwart. Der Sieg wird unfehlbar jeweilen jener Idee zufallen, welche nach dem Prinzip der immanenten Teleologie dem betreffenden Zeitalter die höchsten Vorteile — sittlicher oder ökonomischer Art, je nach dem Geschmack der Zeit — in Aussicht stellt. Es gibt eben Zeitalter, die ihren höchsten Vorteil in der sittlichen Gesundung sehen, wie das der Entstehung des Christentums, und wieder andere, die diesen Vorteil zunächst in der ökonomischen erblicken, wie die Gegenwart. Der Instinkt der Selbsterhaltung wird eben zu jeder Zeit der Regulator dieser Geschmacksrichtung sein ¹⁾.

¹⁾ Einem ähnlichen Gedankengang hat Georg Simmel, „Ueber eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie“, Archiv für systematische Philosophie, Bd. I, S. 34 ff., 1895, die Fassung gegeben, daß „die Nützlichkeit des Handelns als der primäre Faktor erscheint, der gewisse Handlungsweisen und mit ihnen die psycho-

Soll aber für die Geistesgeschichte ein Ähnliches geschehen, wie die Spektralanalyse für die Erkenntnis der Natur der Himmelsregionen geleistet hat, so muß man sich gleichsam einer introspektiven Analyse bedienen. Diese kann aber nicht der einzelne durch eigene Introspektion, d. h. durch Analyse seines eigenen Bewußtseins vermittelt der Methode der Selbstbeobachtung vollbringen; denn in diesem Punkte treffen die Einwürfe, welche Kant auf der einen und Comte auf der anderen Seite gegen die Psychologie erhoben haben, daß sie nämlich einer mathematischen Behandlung unzugänglich sei, da der einzelne sich nicht wohl in ein beobachtendes Subjekt und ein beobachtetes Objekt spalten könne, durchaus zu, wenn auch der Vorwurf nur die Methode der Selbstbeobachtung, nicht aber, wie namentlich Comte will, die Psychologie überhaupt trifft.

Ist es aber auch von nur geringem Belang, was der einzelne an seinem eigenen Bewußtsein beobachtet, zumal diese Beobachtung schon für seinen nächsten Nachbar nicht viel beweist, geschweige denn für das Denken der Gesamt Menschheit, so liegt die Frage erheblich anders bei der Beobachtung des Gesamtgeistes der Menschheit, wie er sich in allen Formen des geschichtlichen Lebens (politische, ökonomische, soziale, religiöse, wissenschaftliche, technische, Rechts-, Kunst-, Philosophie- und Kulturgeschichte) offenbart. Hier hat das beobachtende Subjekt sehr wohl ein zu beobachtendes Objekt.

Das geschichtliche Leben in allen seinen Formen, wie es in den Denkmälern der Litteratur, Kunst und Technik bei greifbarer Deutlichkeit zu uns spricht, ist für das beobachtende Individuum, das große Teile dieser mannigfaltigen Äußerungen des Menschengeistes zu überschauen vermag, ebenso sehr ein analysierbares Objekt der Untersuchung, wie dem Geologen die Erdrinde oder dem Astronomen das Planeten-

logischen Grundlagen ihrer züchtet, welche Grundlagen eben dann in theoretischer Hinsicht als das ‚wahre‘ Erkennen gelten, so daß ursprünglich das wahre Erkennen nicht zuerst wahr wird und dann nützlich, sondern erst nützlich ist und dann wahr genannt wird“ (S. 43). Simmel faßt seine Theorie in die Worte zusammen: „Die Nützlichkeit des Erkennens erzeugt zugleich für uns die Gegenstände des Erkennens“ (S. 45). Natürlich wird dieser Prozeß der Imprägung der Nützlichkeitswerte im Wahrheitswerte nicht vom Individuum, sondern von der sozialen Gruppe, und auch von dieser nur instinktiv vollzogen. Er entsteht wie die Sprache, die Religion oder die Kunst. Das eben nenne ich die immanente soziale Teleologie.

system. Wirft man aber ein, daß es dem Individuum, auch dem universellsten, versagt bleibt, alle Aeußerungen des Menschengeistes vermittelt eines allwissenden Götterauges zu überschauen, oder vermittelt einer einzigen Weltformel, wie sie einst Laplace und Claude Bernard vorschwebten, zu erschließen, so bedenke man, daß auch das Fernrohr des Astronomen nicht durch das ganze Universum reicht. Und doch wird es niemandem beifallen, daran zu zweifeln, daß dasjenige, was von dem uns zugänglichen Ausschnitt der beobachteten Welt gilt, auch für das gesamte Universum seinen Sinn behält. Genügt doch auch die Messung eines Radius, um die Größe des ganzen Kreises festzustellen. Wenn wir nun gleichsam einen Querschnitt durch die Geschichte des Menschengeistes machen, und zwar an einer so bedeutamen Stelle, wie die Renaissance sie darstellt, wo alle Fäden menschlichen Geisteslebens in einem gewaltigen Centrum zusammenlaufen: beweisen dann die hier ermittelten Thatsachen so gar nichts für die Gesamtgeschichte des Menschengeistes? So gut Mammutknochen und Pfahlbauten für ganze Zeitalter zeugen oder in der exakten Wissenschaft die an einem kleinen Ausschnitt der Natur beobachteten und festgestellten Gesetze für die Gesamtnatur gelten, oder die Messung eines Radius maßgebend für den Kreis ist, so sehr werden auch die an einem so wichtigen Querschnitt der Geschichte des Geisteslebens, wie die Epoche der Renaissance sie darstellt, beobachteten und ermittelten geschichtlichen Rhythmen für die Gesamtgeschichte beweiskräftig sein.

Um nun die Gedankenströmungen, welche im Zeitalter der Renaissance aus der gesamten zivilisierten Welt in Italien zusammenfließen, richtig würdigen zu können, thut es not, den jeweiligen Lauf dieser Strömungen gesondert zu charakterisieren. Dabei wird sich uns ergeben, daß der Quellpunkt dieser Gedankenströmungen in Alexandrien lag, welches für die Renaissance der antiken Kultur die gleiche Bedeutung hatte, wie Florenz für die moderne. In Alexandrien waren einstmals gleichfalls drei Kulturen zusammengetroffen ¹⁾, die griechische, semitische

¹⁾ Inwieweit der Einfluß der indischen Philosophie auf die griechische, insbesondere auch auf die neuplatonische in Anschlag gebracht werden muß, ist ein historisches Problem, das trotz der kühnen Arbeiten von Aeth, Gladisch, Schröder, Lassen und Deussen seiner Lösung noch nicht erheblich näher gerückt ist. Ginge es nach Schröder, dann hätte Pythagoras seine ganze Weisheit den Indern entlehnt, und ginge es nach Lassen, dann wären die Gnostiker nur Adepten des Buddhismus

und römische, aus deren Kreuzung und Durchdringung neue, eigenartige Gedankenbildungen erwuchsen. Alexandrien im 1. und Florenz im 15. Jahrhundert bieten überhaupt eine historische Parallele dar, wie sie die Kulturgeschichte kaum wieder in einem überraschenderen Beispiele kennt. In Alexandrien vollzieht Philon in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung in entscheidender Weise die Verbindung der jüdischen mit der griechischen Geisteswelt. Zwei Kulturen, die ein gutes Jahrtausend nebeneinander hergingen, ohne sich merklich zu berühren, prallen mit elementarer Wucht aufeinander und bewirken eine Geisteskreuzung, die auf den Gedankenverlauf der nächsten Jahrhunderte bestimmend einwirkt. Moses und Platon, die typischen Vertreter dieser beiden Kulturen, sind in der philonischen Logoslehre durch allegorische Deutung in eins gebildet, und diese Logoslehre ist vielleicht das mächtigste Gedankenferment in der Ausgestaltung des christlichen Dogmas. Wie nun Philo den Mosaismus unter Angliederung an die von ihm aufgefrischten platonischen und stoischen Gedankenelemente philosophisch herausarbeitet, so erneuert P. Nigidius Figulus, gleichfalls in Alexandrien, den Pythagoreismus. Das beweist klärlieh, daß die in Alexandrien herrschende wissenschaftliche Tendenz dahin ging, an ältere, überwunden geglaubte Gedankenelemente unmittelbar anzuknüpfen. In der gleichen Richtung wirkte im selben Jahrhundert Eudorus aus Alexandrien, der auf Pythagoras und Platon zurückgreift und dadurch dem Neuplatonismus vorarbeitet. Und schließlich ist der Neuplatonismus selbst, dessen Wiege ebenfalls wie die des jüngeren Skeptizismus in Alexandrien stand, nichts weiter, als die letzte Konsequenz dieser archaisierenden Tendenz. Was man im Alexandrien des 1. und 2. Jahrhunderts unter Verquickung der jüdisch-chaldäischen mit der griechischen Kultur in spielend-effektiver Weise begonnen, das haben im Alexandrien des 3. Jahrhunderts Ammonius

und die Neuplatoniker Nachbeter der Sāmkhya-Philosophie. Da bei allen diesen Untersuchungen vorläufig die Phantasie stärker beteiligt ist als kritische Umsicht, so werden wir trotz des Ausrufs von R. Garbe, „Ueber den Zusammenhang der indischen Philosophie mit der europäischen“, Philosophische Monatshefte, Bd. XXIX, Heft 9 und 10, 1893, S. 513 ff., vorerst gut thun, diesen Fragen gegenüber Zurückhaltung zu beobachten, obgleich die Herbeiziehung der indischen Kultur in ihrer Einwirkung auf die christlich-europäische sich durchaus auf der Linie meines hier entwickelten Gedankenganges bewegen würde.

Sakkas und Plotin unter Mitaufnahme römischer Kulturelemente in systematischer Geschlossenheit weitergeführt. Im Neuplatonismus feiern die drei Hauptkulturen des Altertums ihr geistiges Verbrüderungsfest. Der von Philon angebahnte Verschmelzungsprozeß ist jetzt durch Hinzutritt der römischen Gedankenwelt, die ja ohnehin nur eine eigenartig gefärbte Abzweigung der griechischen darstellt, in Plotin, der in Alexandrien gelernt und in Rom gelehrt hat, zum Abschluß gebracht. Im Neuplatonismus finden sich alle Nationen und Religionen der damaligen zivilisierten Welt zusammen. Ammonius Sakkas, der Begründer desselben, wird als Christ geboren, tritt aber zum hellenischen Glauben zurück. Plotin, der aus Lykopolis in Aegypten stammt, lehrt in Rom, genießt die Gunst des Kaisers Gallienus und stirbt in Kampanien. Iamblichus aus Chalkis in Cölesyrien (gest. um 330) sucht den Polytheismus durch die neuplatonische Philosophie, sowie durch pythagoraisierende Zahlensymbolik zu rechtfertigen. Der gleiche Neuplatonismus wird nun auf der einen Seite für, auf der anderen gegen das sich dogmatisch ausbauende Christentum ins Feld geführt. Der Kirchenvater Origenes, der Nachfolger der von seinem Lehrer Pantänus begründeten Katechetenschule in Alexandrien, ist ein Schüler des Neuplatonikers Ammonius, benutzt also die Lehre des Meisters zur Verteidigung des Christentums — das war die Hauptaufgabe der Katechetenschule —, während der Kaiser Julianus Apostata, Schüler des Neuplatonikers Iamblich, die gleiche Philosophie dazu benutzt, das im Ausbau begriffene Christentum philosophisch zu zerpfücken.

Nun achte man darauf, wie diese neuplatonische Philosophie, die nach und nach die Grundelemente der gesamten griechischen Philosophie in sich aufgenommen, aber auch die Logoslehre Philos und die chaldäische Zahlensymbolik ebenso wie die römischen Kulturideen in sich aufgesogen und verarbeitet hat, von Alexandrien aus auf nachweisbaren Wegen hinüberführt in das geistige Zentrum der Renaissance: Florenz. Wir sind in der Lage, jeweilen das Flußbett anzugeben, in welchem die neuplatonische Gedankenwelt ein gutes Jahrtausend lang von Alexandrien aus langsam und schläfrig dahinströmte, bis es dann, mit anderen, der gleichen Springquelle entsprudelnden Strömungen im 15. Jahrhundert vor der Arno-Stadt zusammentreffend, mit brausender Gewalt in das Florenz der Renaissance einmündet.

Daß während dieses Jahrtausends kein geistiger Stillstand, überhaupt kein Vakuum der Kultur angenommen werden darf, soll in einem späteren Werke über die Philosophie im Zeitalter der Renaissance auf allen drei Linien der mittelalterlichen Geistesentwicklung im einzelnen nachgewiesen werden. Hier aber sei das Ergebnis dieser umfangreichen Beweisführung andeutend vorweggenommen und in die knappe Formel zusammengefaßt: die immanent teleologische Entwicklung ist das treibende Prinzip der Geistesgeschichte.
