

# Studie zum geschichtsphilosophischen Naturalismus des französischen Aufklärungszeitalters.

Von Dr. Anton Hilckman.

Der Geist des Zeitalters der Aufklärung und der Humanität scheint auf den ersten Blick mit der Geisteswelt der christlichen Vorzeit durch keinerlei Bande verknüpft zu sein. Eine eingehende Untersuchung lässt diese Auffassung jedoch bald als unhaltbar erscheinen. Besonders die naturalistische Geschichtsphilosophie ist in ihren Grundlagen ohne das Christentum überhaupt nicht zu verstehen und kann in ihrer Ausgestaltung als eine, wenn auch vielfach oppositionelle Fortentwicklung christlicher Gedanken aufgefasst werden, mögen dieselben auch oft derart verkleidet sein, dass ihre Herkunft nur schwer erkannt werden kann.

Der im 17. und 18. Jahrhundert immer wiederkehrende Grundgedanke ist der des „Naturgemässen“, der allerdings verschiedenartig aufgefasst wird. Auch bei christlichen Denkern stösst man häufig auf die Worte „Natur“ und „Naturgemässes“. Eine nähere Untersuchung dieser Ausdrücke, in denen sich eine überraschende Mehrdeutigkeit verbirgt, führt auf den Zusammenhang der neuzeitlichen Grundgedanken mit denen der christlichen Weltanschauung, aber zugleich auf den schroffen Gegensatz zwischen beiden. Das Christentum fasst in Uebereinstimmung mit fast der gesamten antiken Philosophie die Natur auf als das innere Prinzip, das Wesenbestimmende. Der Natur des Menschen gemäss ist also das, was dem innersten Wesen des Menschen als eines vernünftigen und freien Wesens entspricht. Dies Naturgemässe verkörpert sich vor allem im natürlichen Sittengesetz und im Naturrecht, welches nach christlicher Auffassung die Gesamtheit aller Rechte und Pflichten ist, die sich für den Menschen aus seiner Natur und seinen natürlichen Beziehungen zu andern ergeben. Erkannt wird das Naturrecht durch die Vernunft (daher der Name Vernunftrecht, der in der Neuzeit, freilich mit veränderter Bedeutung,

*non organica, quae movet totum corpus simul . . . est alterius rationis a virtute progressiva, quia ista habet actionem movendi totum corpus immediate, non partem post partem; illa autem non potest movere totum, nisi ordinate movendo partes, et partem post partem, sicut modo virtus progressiva primo movet quasdam partes et per illas alias, deinde totum corpus; sunt ergo alterius rationis, sicut patet ex proprietatibus et actionibus earum, quae sunt alterius rationis. IV d. 10 q. 7 n. 4. 17, 277a ss.; vgl. auch Rp. IV d. 10 q. 7 n. 4 s. 23, 90a s. Si loquamur de potentia motiva, quae corporalis est et ipsius compositi . . . Si vero loquamur de alia potentia motiva, quae est virtus spiritualis et primo ipsius animae. Rp. l. c. n. 5. 91b.*

eine grosse Tragweite bekommen sollte), ohne dass das Naturrecht seine Sanktion von der Vernunft des Menschen herleitete. Das Naturrecht ist aber nichts, das sich mit unbedingter Notwendigkeit verwirklicht wie die Naturgesetze der unbelebten und unvernünftigen Welt, — diese Auffassung entsteht erst unter dem Einfluss des neuzeitlichen Determinismus — es ist vielmehr ein Imperativ des Seinsollens. Zur bestehenden Gesellschaftsordnung verhält sich das Naturrecht als allzeit gültige Norm, ohne dass es aber ein bis in die Einzelheiten ausgeführtes Musterbild der gesamten Staats- und Gesellschaftsordnung wäre; vielmehr hält die christliche Auffassung verschiedene Staatsformen für gleichberechtigt, falls sie nur in ihren Grundlagen nicht dem Naturrecht widerstreiten, also unnatürlich und widervernünftig sind. Erst das unter dem Einfluss moderner Philosopheme stehende Naturrecht stellt ein auch in Einzelheiten scharf umrissenes Bild der Gesellschaftsordnung als Menschheitsziel auf, das das grösste Glück aller Menschen verwirkliche. Nach der alten Auffassung ist das Naturgemässe von Gott nicht deshalb gewollt, um der Lust der Menschen zu dienen — solch hedonistische Tendenzen liegen dieser Geistesart ganz fern — sondern einfach deshalb, weil es naturgemäss ist, d. h. dem Wesen der von ihm geschaffenen Menschen entspricht. Das Ziel der Menschen wie der gesamten Schöpfung ist die Ehre Gottes. Wie die unbelebte und unvernünftige Natur durch ihr blosses Dasein und die damit von selbst gegebene Erfüllung der zugrunde liegenden Idee d. h. durch das Auswirken der in ihr tätigen, notwendig wirkenden Kräfte und Triebe das Lob ihres Schöpfers verkündet, so ist es auch die Bestimmung der Menschen, die Ehre Gottes zu mehren, nicht, indem sie blinden Naturtrieben folgen, sondern indem sie, ihrer vernünftig-freien Natur entsprechend, die Sittenvorschriften des Naturrechts erfüllen, sowohl im individuellen Leben als auch in ihren staatlichen und gesellschaftlichen Zusammenschlüssen. Das höchste Ziel menschlichen Gemeinschaftslebens, das zu jeder Zeit von jedem Volk durch freien Willen verwirklicht werden kann, nicht aber durch Aequilibrirung des „sozialen Automaten“ hergestellt wird und auch nicht als das notwendige Ergebnis eines naturgesetzlichen Prozesses von selbst sich einstellt, ist die völlige Durchdringung und Verklärung des irdischen Staates vom Gottesstaat der Kirche, die gänzliche Hinordnung desselben auf die letzten und höchsten, im Jenseits verankerten Ziele der Menschen. Die Grundtendenz der christlichen, von St. Augustin inspirierten Geschichtsphilosophie ist also supranaturalistisch.

Der supranaturalistische Grundzug zeigt sich noch in der Stellung zu den Menschen, wie sie tatsächlich sind. Die verschiedenen bösen Neigungen derselben werden nicht als Ausfluss ihrer Natur gefasst; vielmehr sind die Menschen durch eigene Schuld, nicht durch irgend welche äussere Ursachen wie das Privateigentum oder den Staat, ihrer ursprüng-

lich und wesentlich guten Natur entfremdet worden. Durch das Erbverderben ist der übernatürliche, vollkommene Urzustand verscherzt, die Natur des Menschen ist zwar nicht — wie Luther und ähnlich Jansenius meinen — völlig verdorben, doch ist die Willenskraft geschwächt, und es nehmen die Triebe, sich selbst überlassen, leicht eine Richtung auf das Niedere. Will der Mensch also die ihm von Gott gesteckten Ziele erreichen, so darf er sich nicht, wie die Naturalisten wollen, blind seinen Instinkten überlassen, sondern muss diese mit der Vernunft zügeln und leiten, unter Umständen sogar bekämpfen, um seine gefallene, freilich keineswegs vernichtete Natur zu erheben (um gewissermassen durch individuelle Arbeit sich selbst, soweit es auf Erden möglich ist, dem verlorenen seligen Urzustand anzunähern). Dabei kommt ihm etwas ausser seiner Natur Liegendes, die göttliche Gnade zu Hilfe. Ihre grundlegende Auffassung der Natur des Menschen und der hier hervortretende supranaturalistische Zug setzt die christliche Geschichtsbetrachtung in Parallele, aber zugleich in Gegensatz zu der naturalistischen Geschichtsphilosophie der Neuzeit, die vor allem im Frankreich des 18. Jahrhunderts ihre charakteristische Ausprägung findet.

Innerhalb der naturalistischen Geschichtsphilosophie lassen sich deutlich zwei Hauptrichtungen von einander unterscheiden, die ihrerseits wiederum verschiedene Ausgestaltungen ermöglichen. Die eine Auffassung stellt den Gedanken vom verlorenen glücklichen Urzustand in den Mittelpunkt, wobei sie aber von einer gänzlich umgewandelten Auffassung des Naturgemässen ausgeht. Die andere Hauptrichtung stellt ein Endziel der Menschheitsgeschichte auf, wobei ebenfalls der zugrundegelegte Begriff der Natur umgedeutet wird, wiewohl in ganz anderer Weise als von der ersten Richtung. Beide Richtungen knüpfen aber an christliche Gedanken an. Versuchen wir es, zum Verständnis dieser Richtungen der naturalistischen Geschichtsphilosophie zu gelangen, indem wir ihre Grundlagen vom gesamten geistigen Hintergrund ihrer Zeit sich abheben lassen, um dann einen Ueberblick über ihre Ausgestaltung zu gewinnen.

Die zuerst erwähnte Hauptrichtung knüpft — ob bewusst oder unbewusst, das soll hier nicht entschieden werden — an die christliche Lehre vom verlorenen Paradies des glücklichen Urzustandes an. Das verlorene goldene Zeitalter wird aber nicht gefasst als übernatürlicher Urzustand, dessen Glück die Menschheit durch eigene Schuld verlor, sondern als die vollste Verwirklichung alles dessen, was durch die menschliche Natur als solche unter Leugnung der Möglichkeit einer Bereicherung dieser Natur durch göttliche Gnaden gegeben ist; übernatürliche Offenbarung und Erlösung sind prinzipiell ausgeschlossen. Die Grundanschauung ist also nicht supranaturalistisch, sondern naturalistisch. Gleichzeitig liegt dem „Naturgemässen“ hier eine ganz andere Bedeutung zu Grunde; hier erscheint als naturgemäss das Ursprüngliche, der ursprüngliche Zu-

stand, von jedem störenden, fremden Eingriff unberührt, der als wilde Kulturlosigkeit der unnatürlichen Kultur entgegengestellt wird, wobei somit stillschweigend die Voraussetzung gemacht wird, dass dieser wilde Urzustand durchaus der Natur des Menschen angemessen sei.

Der schroffe Gegensatz dieser Auffassung, die ja auch den Menschen seiner eigentlichen Bestimmung entfremdet sein lässt und die Geschichte auffasst als ein Sich-immer-weiter-entfernen vom Zustand des verlorenen Glücks zur christlichen Ansicht, tritt trotz aller scheinbaren Verwandtschaft klar genug zu Tage. Die Erbsünde wird prinzipiell gelehnet; die menschliche Natur mit ihren sämtlichen Strebungen und Trieben gilt als gut, soweit eben nicht die Leidenschaften des Kulturmenschen als Produkt späterer Entwicklung — jede Entwicklung ist unnatürlich, weil von der Natur des Menschen wegführend — und somit als unnatürlich bezeichnet werden. Ursprüngliche Verkehrtheit im Menschen gibt es nicht. Alle natürlichen Leidenschaften des Menschen d. h. diejenigen, welche ihm auf der Stufe des wilden Urzustandes eigen sind, sind somit gut und berechtigt, weil dem Streben nach Lust entsprungen. Der Mensch hat das Recht und die Pflicht, den Leidenschaften zu folgen. Der Gegensatz zum Christentum zeigt sich besonders deutlich in der verschiedenen Auffassung der Gleichheit aller Menschen. Während für das Christentum die Menschen insofern gleich sind, als sie alle für das Himmelreich bestimmt sind und dieselbe vernünftig-freie Natur besitzen, die aber durchaus nicht allen genau in gleicher Weise zuteil geworden zu sein braucht, fasst der Naturalismus in dieser seiner Form die Gleichheit sehr viel enger auf; für manchen Vertreter dieser Richtung ist jede Ungleichheit ein Produkt der Geschichte (ja ganz extreme Vertreter wie S. Maréchal und die Bahouvisten, in deren Gleichheitsbegriff sich verschiedene Auffassungen des Naturgemässen verschlingen, gehen soweit, sogar die Ungleichheit der Begabung auf eine Generationen dauernde, unnatürliche Erziehung zurückzuführen). Die Ursache für den Verlust des glücklichen Urzustandes ist nach naturalistischer Ansicht auch nicht in einer Schuld des Menschen zu suchen; es werden immer nur äussere Anlässe dafür verantwortlich gemacht, wobei es immer etwas unklar bleibt, wie die erste Unnatürlichkeit einreissen konnte. Als Hauptquelle allen Uebels wird das Privateigentum genannt, durch das die Ungleichheit in die Welt gekommen sei und mit ihr die tiefste Wurzel aller unnatürlichen Leidenschaften, die dann durch Erziehung und staatliche Einrichtungen verewigt worden seien. Die fanatische Bekämpfung des Privateigentums ist nicht ganz ohne Parallele auf christlicher Seite. Wiewohl nach der stets festgehaltenen kirchlichen Lehre, die bei dem grossen Aquinaten ihren abgeklärtesten Ausdruck findet, das Privateigentum ein notwendiger Ausfluss der menschlichen Natur ist, finden sich gleichwohl bei einigen Kirchenvätern Aussprüche, die die Auffassung nahelegen

könnten, als ob nach Ansicht dieser Kirchenväter (die in diesem Falle keineswegs mit dem Dogma gleichzusetzen wäre), die Natur des Menschen, falls sie in ihrer unberührten, ursprünglichen Reinheit erhalten wäre, das Privateigentum nicht gerade unbedingt erforderlich mache, dass es vielmehr erst eine Folge der Erbsünde sei (die den Stachel der Begehrlichkeit in die Seele gesenkt habe). Doch liegt es auch diesen Kirchenvätern, die gegenüber dem Luxus ihrer Zeit auf das Ideal christlicher Armut verweisen, durchaus fern, das Privateigentum oder sonst ein äusseres Moment für die Wurzel des Verderbens anzusehen<sup>1)</sup>; was für die Naturalisten Ursache ist, ist für die christliche Auffassung eine blosser Wirkung. Die Wurzel des Uebels wird von ihr vielmehr zurückgeführt auf den freien Willen des Menschen, während der Mensch der Naturalisten keine Freiheit besitzt, sondern durch die äusseren Umstände so oder anders determiniert wird.

Die Auffassung des Naturgemässen als des wilden, gesellschafts- und eigentumslosen Urzustandes und die Verherrlichung dieses Zustandes mit seiner absoluten Gleichheit und Ungebundenheit ist nur möglich in einer Zeit, in der neben dem grössten sozialen Elend der allerweitesten Schichten eine raffinierte Ueberkultur besteht, die so etwas wie Kulturüberdruß erzeugt. Gerade der Kulturüberdruß, der zum Fortschrittsenthusiasmus der zweiten naturalistischen Hauptrichtung im denkbar schroffsten Gegensatz steht, erklärt manche symptomatische Erscheinungen und wirft ein helles Licht auf den geschichtsphilosophischen Negativismus der ersten Richtung. Die Menschen des Rokoko, die trotz aller Ueberfeinerung der materiellen Lebenshaltung und aller geistigen Gourmandisen nicht über das Gefühl des Unbefriedigtseins und einer entsetzlichen, durch nichts ausgefüllten geistigen Oede hinwegkommen<sup>2)</sup>, sehnen sich

1) weg aus der naturfremd gewordenen Kultur zu einem Zustand engen Verbundenseins mit der äusseren Natur, wo der Mensch ihr und sich selbst nicht entfremdet ist;

2) weg von dem gekünstelten, innerlich unwahrhaftigen Salonmenschen zu echtem, schlichtem, einfachem, unberührtem, unverdorbenem, natürlichem Menschentum.

Die erste Sehnsucht ist die Wurzel der Schäferpoesie<sup>3)</sup> und der Ver-

<sup>1)</sup> Vgl. Schilling, Der kirchliche Eigentumsbegriff. 1920.

<sup>2)</sup> Geradezu typisch für dies Gefühl des Kulturüberdrußes und der seelischen Leere ist: Bernardin de Saint Pierre (*Voyage à l'Isle de France*, 1773; *Études de la nature*, 1784; *Paul et Virginie*, 1788; *Chaumière indienne* 1791). Vgl. ferner Jean-François de Saint Lambert (*Le matin et le soir*, 1764); *Les Saisons*, nebst *Discours sur la poésie*, 1769); *Abbé Delille*, *Poème des Jardins ou l'Art d'embellir les paysages*, 1782; *L'homme des champs ou les Géorgiques françaises*, 1802.

<sup>3)</sup> Die Tatsache, dass von der französischen Schäferpoesie die ungebundene, schrankenlose Herrschaft des niederen Triebens als naturgemäss verherrlicht wurde, steht dem unseres Erachtens nicht im Wege.

herrlichung des Landes mit seinen Naturschönheiten, der Ruhe des Landlebens und des Landbaues, welche letztere sich in den verschiedensten Literaturgebieten durchbricht, bei den Physiokraten sogar zur Verstandeseinstellung wird und eine Wendung ins Nationalökonomische bekommt, sich ferner bei sozialistischen Autoren und einzelnen Trägern der grossen Révolution (Saint-Just) mit der Begeisterung für die Staatswesen der Antike, besonders Sparta, Kreta und Rom zur Zeit der Republik, verbindet. Die zweite Richtung der Sehnsucht, das Hinwollen bzw. Zurückwollen zum natürlichen Menschentum findet seinen Ausdruck in den Robinsonaden, die den von allen gesellschaftlichen Banden freien, sich selbst überlassenen Menschen von selbst seine Natur wiederfinden und mit Notwendigkeit das Gute verwirklichen lassen. Eine enge Verschlingung der beiden Richtungen der Sehnsucht zur Natur führt zur Konzeption der Idee des „bon sauvage“<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Ein Moment, das mehr als andere dazu beitrug, die Konzeption dieser Idee auszulösen, dürfte wohl darin zu erblicken sein, dass die neuzeitlichen Staatsrechtslehrer von einem, teils fingierten, teils für Wirklichkeit gehaltenen, staats- und gesellschaftslosen Urzustand ausgingen, um aus diesem das „Naturrecht“ abzuleiten. Hiermit wurde es sehr nahe gelegt, in der Gesellschaft als solcher die Ursache aller Uebel zu erblicken und das „Zurück zur Natur!“ mit einem „Los von der Kultur“ identisch werden zu lassen. Was die Schäferpoesie nur in einem erträumten Phantasereich findet, wird in die Wirklichkeit verlegt; der von allen störenden, verderbenden Einflüssen unberührte Mensch, der die Stimme der Natur noch hört, existiert noch: es ist der Wilde. So lösen sich denn Südseesulaner, Kanadier und andere Indianer, Hottentotten usw. darin ab, von den französischen Literaten als das beneidenswerte Muster reinen Menschentums angesehen zu werden. Inauguriert wird die ganze Bewegung von Gueudeville, einem zum Calvinismus übergetretenen Exbenediktiner (Dialogues ou Entretiens entre un sauvage et le baron de la Hontan, 1704). Am typischsten unter den vielen, die in Gueudevilles Fußstapfen treten, ist Rouillé d'Orfeuill (Alambic des lois; Hispahan 1773). Sein Gefühlsüberschwang wird klar durch seine eigenen Worte: „Oh! les heureuses (die wilden Nationen)! Oh! les aimables hommes! Quelle douceur dans les moeurs! Quelle simplicité dans les lois et usages! Quelle union! Quelle harmonie! Je voudrais vivre avec eux, ils me corrigeroient surement, car l'exemple est pour nous le guide le plus certain, et je serois heureux comme eux“ (op. cit. p. 274). Selbst ein Buffon ist überzeugt, dass, wenn er in die Seele des Wilden blicken könne, „il y verroit l'âme à découvert, il en distingueroit tous les mouvements naturels . . . peut-être verroit il clairement que la vertu appartient à l'homme sauvage plus qu'à l'homme civilisé, et que le vice n'a pris naissance que dans la société“ (Oeuvres compl. 1853 3. Bd. S. 308). Und Mably meint: „C'est sur les bords de l'Oyo ou du Mississipi que Platon pourroit établir sa république: quel dommage que nous croyons civiliser les peuples en leur donnant nos vices et nos préjugés! (Oeuvres complètes IX p. 104). In gewissem Sinne gehört auch die unter Nachahmung von Montesquieus Lettres persanes entstandene Literatur in diese Zusammenhänge. Neben Mme. de Graffigny

Die auf Grund der Auffassung des Naturgemässen als des kulturlosen Urzustandes und dieser ganzen rückwärtsschauenden Geisteseinstellung möglich werdende Geschichtsphilosophie trägt, wie leicht einzusehen, einen wenig optimistischen Charakter. Es mag sogar fraglich erscheinen, ob man hier überhaupt noch von einer Geschichtsphilosophie reden kann. Für Rousseau, den typischen Vertreter dieser Auffassung, hat die Geschichte ja gar keinen Sinn, da sie lediglich ein Immer-weiter-abkommen vom naturgemässen Zustand, von dem im Anfang verwirklichten Menschheitsziel darstellt, also eine Verneinung des Seinsollenden ist. Rousseaus Geschichtsphilosophie ist also negativistisch. Die Geschichte ist nur die Tragödie der Natur. Der natürliche Mensch ist verschwunden; der wirkliche Mensch ist ein ganz anderer als der, den die Natur will. Die Schuld daran trägt der Gesellschaftsvertrag, der dem Zustand der natürlichen Freiheit ein Ende machte, das Privateigentum und mit ihm die Ungleichheit sanktionierte und so in die Menschenseele den Keim der Habgier, der Selbstsucht, der Ueberhebung und aller bösen Triebe senkte. Auch die weitestgehende Umgestaltung der äusseren Verhältnisse kann den natürlichen Menschen nicht wiederbringen. Ebenso sehr wie Rousseau den wilden Urzustand und das paradiesische Glück desselben verherrlicht, hasst und verachtet er die Gegenwart; wehmutsvolle, sehnsüchtige Blicke wirft er rückwärts, der Gegenwart aber steht er mit schmerzlicher Resignation gegenüber<sup>1)</sup>.

(*Lettres d'une Péruvienne*; 2 vol\* 1752) sind zu erwähnen: Maubert de Gouvest, *Lettres iroquoises*; Iroopolis, chez les Vénérables, 1752; La Dixmérie, *Le sauvage de Taïti aux François avec un envoi du philosophe ami des sauvages*, 1670; Taitbout, *Essai sur l'île d'Otaïiti*, 1779; Abbé André, *Le Tartare à Paris*, 1788; Brissot de Warville, *Sur la propriété* ... p. 30 f. Alle diese Werke sind Konfrontationen des Kulturzustandes mit dem, was man für den Naturzustand hält, um die Vortrefflichkeit des letzteren darzutun. Eine Parallele zu diesen Werken bildet jene Literatur, in der die Antike verherrlicht wird. Die meisten Anregungen gehen aus von Fénelons *Télémaque*, 1699 (wichtig sind hier besonders die Schilderungen von Béthique und Salente); ferner: Terrasson, *Séthos*, 3. vol\* ; 1732. Ramsay, *Voyage de Cyrus*; 1727. Abbé Barthélémy, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*; 1788, und zahlreiche andere Autoren, die alle Rom zur Zeit der Republik und vor allem Sparta verherrlichen. Beachtenswerte Anhaltspunkte könnte liefern: Gilbert Chinard, *L'exotisme américain dans la littérature du XVI<sup>e</sup> siècle*. Paris 1911.

<sup>1)</sup> Rousseau prophezeit den Untergang der europäischen Kultur. Nach ihm (*Contrat social*, II ch. 3. Ausg. Lpzg. 1896 p. 987) werden die Tartaren die Ueberwältiger von ganz Europa sein; sie werden zunächst Russland unterwerfen, — jenes Russland, dem durch Peter die ihm wesensfremde westliche Zivilisation eingepflanzt ist und das dadurch verhindert wurde, die in der eigenen Volksseele vorhandenen Anlagen zu entwickeln — und von Russland aus werden

Den Rousseauschen Gedanken steht in mancher Beziehung sehr nahe Gabriel Bonnot de Mably, der Bruder Condillacs. Auch für ihn hat die Geschichte keinen Sinn; der seinsollende Zustand der Natur ist verloren; durch eine jahrtausendelange, unnatürliche Erziehung ist die Menschheit weit von ihm entfernt worden. Dieser Pessimismus gegenüber der Gegenwart beruht hier ebenso wie bei Rousseau auf der Grundlage des naturalistischen Optimismus<sup>1)</sup>. Mably bleibt aber nicht bei dem Pessimismus und der romantischen Schwärmerei für den verlorenen, glücklichen Zustand stehen wie Rousseau, sondern stellt als Ziel auf, die entartete, durch Ungleichheit und Ungerechtigkeit dem Unglück überantwortete Menschheit allmählich durch konsequente Erziehung (Gemeineigentum, staatliche Kindererziehung usw.) dem verlorenen naturgemässen Zustand anzunähern. Mablys Grundproblem lautet: Wie lässt sich die Gerechtigkeit und somit der Friede verwirklichen? Das geschieht dadurch, dass der Menschheit alles Unnatürliche aberzogen wird; sie darf aber, um das zu erreichen, nicht sich selbst überlassen werden, da sie mit Fehlern erblich belastet ist — nicht einmal die Kinder sind gut —<sup>2)</sup>, sondern muss an der Hand des Staates geführt werden. Im einzelnen kann hier auf Mablys Vorschläge nicht näher eingegangen werden, zumal er eine ausgeführte Geschichtsphilosophie nicht hat<sup>3)</sup>.

die Tartaren ganz Europa erobern. Eine der wichtigsten inneren Ursachen, die Europa nach Rousseau zum Untergang bestimmen, ist die Gewinnsucht, die bewirkt, dass der eine im anderen nur ein Ausbeutungsobjekt erblickt. Von Indien hat Europa in dieser Beziehung nichts gelernt; denn Indien wird nur von solchen Europäern besucht, „die begieriger sind, ihren Beutel als ihren Kopf zu füllen“. Nur in Bezug auf Corsica ist Rousseau etwas hoffnungsfreudiger; es ist das einzige Land, das ob des Heldensinns und der sonstigen vortrefflichen Eigenschaften seiner Bewohner noch einer guten Gesetzgebung fähig ist. Ein „gewisses Vorgefühl“ (quelque pressentiment) hat Rousseau sogar gesagt, dass „Europa von dieser kleinen Insel einst grosse Dinge hören werde“. (Contrat social, II ch. 10, Ausg. Leipsic, chez Gerh. Fleischer 1796 p. 112 f.) Der Rousseauschen Auffassung kann man die Brissots (Sur la propriété et sur le vol, 1789—93) vergleichen, die in dem Aufkommen der „propriété civile“ (p. 20 ff.) die Wurzel der Verderbnis des Menschen erblickt, während die „propriété naturelle“, die nur durch das Aufhören des Bedürfnisses beschränkt ist, die Menschen im Zustande der Natur erhält.

<sup>1)</sup> Sehr bezeichnend heisst es: „... que l'homme étant l'ouvrage d'un Dieu qui fait nécessairement tout pour le mieux, je suis persuadé que nous avons toutes les perfections donc notre nature est susceptible“ (Oe compl. IX, p. 57).

<sup>2)</sup> De la législation ou principes des lois, III, 4.

<sup>3)</sup> Ein Punkt in Mablys Ideenwelt, der unseres Wissens bislang gänzlich übersehen oder nicht verstanden wurde, ist der sich bei ihm geltend machende Einfluss alter christlicher Gedanken, die zu seiner naturalistischen



Der Optimismus der zweiten Hauptrichtung der naturalistischen Geschichtsphilosophie trägt nicht wesentlich retrospektiven Charakter. Das Naturgemässe wird nicht wie bei der behandelten Richtung in einem unwiederbringlich verlorenen Urzustand verwirklicht gedacht, sondern seine Grundanschauung ganz und gar nicht passen. Zwar erscheint bei Mably das Naturgemässe durchweg identisch mit dem Urzustand des Menschen, für den ihm aber nicht die wilde Ungebundenheit des Trieblebens charakteristisch ist, sondern das Fehlen der egoistischen Triebfedern des Handelns; hier hinein spielt die Auffassung, dass auf der Grundlage der Verwirklichung des naturgemässen Zustandes das Glück der Menschen sich von selbst verwirkliche, also die Auffassung der Natur als unwandelbarer, kausaler Notwendigkeit, eine Auffassung, die zu der ersteren aber nicht in Widerspruch zu stehen braucht. Vor allem aber verschlingt sich hiermit noch die ganz andersartige christliche Auffassung der Natur als des Wesensgemässen. Erklärbar ist diese Verschlingung, die Mablys Gedankenbau so schwer überblickbar macht, durch die Mehrdeutigkeit des Wortes „Natur“, dann vor allem aber durch die Tatsache, dass Mably, wiewohl Freigeist, Priester war und als solcher mit der Scholastik nicht unvertraut sein durfte. Für Mably ist denn auch die Menschheitsgeschichte kein blosses Stück Naturgeschichte wie für die sogleich zu besprechende Richtung des Naturalismus; keine Notwendigkeit regiert die menschlichen Individuen und Gesellschaften, die vielmehr ihr Schicksal selbst frei gestalten können (*Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*; p. 20 sq.). Auch die Evidenz, von der Mercier de la Rivière soviel Aufhebens macht, übt keineswegs jene zwingende Gewalt auf die Menschen aus, der diese überhaupt nicht widerstehen könnten, sodass alle Laster und Leidenschaften unmöglich würden (op. cit. p. 27 ff. I. u. II. Brief). Mably protestiert gegen das einseitige und zudem noch optimistisch verzeichnete Bild der menschlichen Psyche, das die Physiokraten entwerfen. Auch sind für ihn nicht wie für den konsequenten Naturalismus alle Triebe und Leidenschaften berechtigt; deutlich ist der Einfluss der christlichen Lehre vom Erbverderben zu spüren. Mably kennt auch schlechte Leidenschaften, die nicht erst durch äusserliche Ursachen hervorgerufen sind und die eine „manière particulière de raisonner“ haben. Ferner besteht für Mably das Glück der Gesellschaften nicht im grössten Reichtum an Genussgütern, eine Auffassung, die den Menschen mit dem Vieh auf eine Stufe stelle (*Doutes proposés*, II); das Glück eines Volkes wird vielmehr nur erreicht durch die Verdrängung der Leidenschaften und die Herrschaft der Tugenden über dieselben (ebenda; *De la législation ou principes des lois*, 1776; III 4). „C'est la culture des hommes, ce sont les vertus sociales, qui serviront de base au bonheur de la société; voila le premier objet de la politique“ (*Doutes proposés* II). Der Niedergang der Sitten ist keine Folge äusserer Wirkungen; vielmehr ist der sittliche Zustand die primäre Ursache des Hochstandes oder Niederganges der Völker. Als sittliche und wirtschaftliche Musterstaaten erscheinen Mably besonders Sparta und der Jesuitenstaat in Paraguay, deren Einrichtungen aber zu schön und zu erhaben sind, als dass sie von den unnatürlich gewordenen Völkern Europas ohne weiteres eingeführt werden könnte.

Erreichung als Menschheitsziel aufgestellt. Der Gedanke des Naturgemässen wird hier ebenfalls gänzlich umgewandelt; als Natur gilt die determinierte, streng gesetzmässige, mechanische Kausalnotwendigkeit. Unter Zugrundelegung dieses Begriffes werden zwei Arten der naturalistischen Geschichtsphilosophie möglich; die eine schliesst den Gedanken der Entwicklung prinzipiell aus, während die andere denselben Gedanken mit dem Gedanken des Naturgemässen und Naturgesetzlichen verbindet und zur Grundlage der gesamten geschichtsphilosophischen Betrachtung macht. Vor näherem Eingehen auf diese beiden Richtungen ist es gut, sich klar darüber zu werden, wie der Begriff des Naturgemässen die erwähnte Wandlung durchmachen konnte, um so zum Verständnis der ideologischen Grundlagen dieser Geschichtsphilosophie zu gelangen. Diese geistige Verschiebung, deren Endresultat ein ganz neues „Naturrecht“ und eine darauf fussende Geschichtsphilosophie sind, bewegt sich in zwei Richtungen, deren erste Ergebnisse zwei Dogmen sind:

1. die Eigengesetzlichkeit der Natur,
2. die Selbsterlichkeit des Menschen.

Zu dem ersteren Dogma führt die mechanische Welterklärung, die zugleich auf den Menschen und die menschlichen Gesellschaften angewandt wird. Die Wurzeln der mechanischen Welterklärung sind mannigfach verzweigt. Man muss zurückgehen auf den scharfen Gegensatz, in den sich die aufkommende neuzeitliche Philosophie, die empiristische sowohl wie die rationalistische, zur mittelalterlichen stellt. Dem Empirismus erscheint die Scholastik ganz in begrifflichen Erörterungen aufgegangen; unter dem tiefen Eindruck der gewaltigen Erfolge der Naturwissenschaften wird daher die naturwissenschaftliche Methode als Universal-methode proklamiert, um auf dem gesamten Gebiete menschlichen Wissens eine „*instauratio magna*“ zustande zu bringen. Die von Bacon zuerst angewandte Methode der Induktion, die aus vielem Einzelnen durch Sammeln und Gruppieren von Merkmalen und Tatsachen allgemeine Gesetze finden will, stellt sich zur aristotelischen Methode der Abstraktion in schroffen Gegensatz. Die nun anhebende Hochschätzung der naturwissenschaftlichen Forschungsmethoden führt schliesslich dazu, Naturwissenschaft und Wissenschaft überhaupt gleichzusetzen und zu dem Streben, allen anderen Wissenschaften den Charakter naturgesetzlicher Wissenschaften zu verleihen. Schon Pierre Gassendi überträgt den erneuerten demokritisch-epikureischen Atomismus, der die Körper durch den Confluxus, der sich im leeren, unendlichen Raum nach notwendigen Gesetzen bewegenden Atome entstanden sein lässt, auf die Betrachtung des gesellschaftlichen Lebens; weiter unten wird noch darauf zurückzukommen sein. Der dem Empirismus entgegengesetzte Rationalismus von Descartes und Spinoza wirkt ähnlich wie der Empirismus. Das Bestreben, allen Wissenschaften die Gewissheit der

Mathematik zu verleihen, lässt die Forderung aufstellen, dass auch Moral und Politik wie die Mathematik von einigen wenigen Axiomen ausgehen sollen, um durch fortlaufende Schlussketten zu sämtlichen Einzelwahrheiten zu gelangen.

Für die vor allem durch den Empirismus zur Herrschaft gebrachte mechanistische Welterklärung wirken in der belebten Natur keine Gesetze, die von denen der unbelebten verschieden waren. Das Universum erscheint einem grossen Automaten vergleichbar, dessen sämtliche Teile in einander übergreifen und wunderbar äquilibriert sind. — Gekrönt wird die mechanistische Weltauffassung durch einen optimistischen Deismus, der in dem Glauben an einen das Weltall beherrschenden providentiellen Finalismus ausmündet. Alles erscheint aufs beste eingerichtet, da alles in der belebten und unbelebten Natur seinem innersten Wesen nach zur Erreichung bestimmter Ziele hinstrebt, die sich ganz von selbst durch das ungestörte, automatische Auswirken mechanischer Kräfte verwirklichen. Nichts greift im mindesten in den naturgesetzsmässigen Lauf der Dinge ein, auch Gott nicht, der als Schöpfer der Natur angenommen wird. Er hat Gesetze in den Stoff gelegt, die ewig und unwandelbar sein müssen; denn mit dem Gedanken der göttlichen Vorsehung, sowie mit Gottes Weisheit und Güte erscheint es unvereinbar, dass die Welt nicht die denkbar beste wäre. Gott hat das grosse Weltenuhrwerk hergestellt; aber einmal in Betrieb gesetzt, geht das gewaltige Uhrwerk seinen ewigen Gang, ohne dass der Uhrmacher jemals Reparaturen vorzunehmen hätte.

Diese aus dem mechanistischen Naturalismus erwachsenen Ansichten durchdringen alle Wissensgebiete und werden zu einer regelrechten Weltanschauung, die Menschen und Völker von denselben Gesetzen regiert sein lässt wie das Weltall. Der Sensualismus fasst das ganze Seelenleben als einen Mechanismus von Vorstellungen auf; sämtliche Begriffe entstehen aus „sensations simples“ und ihren Transformationen, eine Lehre, die — besonders von Condorcet — ins Geschichtsphilosophische gewandt d. h. vom Einzelmenschen auf das Menschengeschlecht übertragen, zur Fortschrittslehre wird. — Das Sittengesetz erscheint nicht mehr als Imperativ des Seinsollens, sondern als gesetzmässiger Ausdruck eines Seins, als Naturgesetz, das sich in den Trieben auswirkt. Dieselben Gesetze wirken sich aus in den menschlichen Gesellschaften<sup>1)</sup>. Auch das gesellschaftliche Leben wird als Spiel von Atomen, der Menschenatome, aufgefasst, die von dem naturgesetzlich - notwendig wirkenden Eigennutz<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Nur in einer bis zur Unkenntlichkeit verzerrten Form klingen noch Gedanken, die an das alte christliche Naturrecht erinnern, weiter. Vergleiche den „état de solitude“, wo das „Naturrecht“ den Menschen nur eine Pflicht auferlegt, die der Selbsterhaltung (Quesnay, Le droit naturel, IV).

<sup>2)</sup> Mably, De la législation 1776 (I. 1. p. 3 f.).

beherrscht werden. Schon Gassendi lässt die ersten Gesellschaften entstanden sein durch den vertraglichen Zusammenschluss selbstsüchtiger Individuen, die, um den häufigen Reibereien des Urzustandes ein Ende zu machen, festsetzten, dass niemand mehr dem andern Böses zufügen solle, und als Wächterin über die Ausführung dieses Gesellschaftsvertrages eine zentrale Gewalt einsetzten<sup>1)</sup>. Hier tritt also bereits der Gedanke auf, dass der gesellschaftliche Zusammenschluss bewusst von den nach Lust strebenden Individuen herbeigeführt worden sei, dass also Familie, Staat usw. (nach manchen<sup>2)</sup> sogar die Sprache) bewusst konstruierbare Zweckgebilde seien, die sich keineswegs, wie nach aristotelischer und christlicher Auffassung, organisch aus der Menschennatur ergeben. Hier liegt die tiefste Wurzel jener unten zu besprechenden, geschichtsphilosophischen Richtung, die in starrem Absolutismus eine einzige, in allen Einzelheiten scharf umrissene Staats- und Gesellschaftsordnung von allen Völkern aller Zeiten verwirklicht sehen will, da nur diese einzig naturgemäss ist und in ihr allein alle Naturtriebe des Menschen sich ohne Störung zum Besten des Einzelnen und der Gesamtheit auswirken können.

Von der mechanistischen Naturerklärung wird auch der gläubige Optimismus in die Gesellschaftslehre übernommen. Auch hier in den menschlichen Gesellschaften ist alles Bewegung von Atomen. Auch hier wirken sich Naturgesetze aus; das Selbstinteresse, das die Menschen bei allem Handeln leitet, ist gut, weil von Gott in den Menschen gelegt<sup>3)</sup>. Sein freies Auswirken führt zum Glücke dessen, der ihm folgt, und ebenfalls zum Glück der andern; denn zwischen den Interessen aller besteht Harmonie, da einem jeden sein Interesse gebietet, auf die Mitmenschen Rücksicht zu nehmen. (Vgl. Restif de la Bretonne, L'Andrographe p. 11, Découverte Australe III. vol. p. 481.) Das restlose irdische Glück aller ist das Ziel; es ist von der göttlichen Vorsehung gewollt<sup>4)</sup> und verwirklicht sich selbsttätig, falls nicht die Menschen selber dem Auswirken der in ihnen tätigen Naturtriebe Hindernisse bereiten und das Gleichgewicht des gesellschaftlichen Mechanismus<sup>5)</sup> durch verkehrte öffent-

<sup>1)</sup> Vgl. P. Pendzig, Die Ethik Gassendis und ihre Quellen (Renaissance und Philosophie, herausg. von A. Dyroff, H. 2) Bonn 1910, S. 28.

<sup>2)</sup> Vgl. Vairasse, Histoire des Sévarambes, Abschn. De la langue des Sévarambes.

<sup>3)</sup> Vgl. Morelly, Code, III. Cap. (Selbstinteresse als Ausfluss der „sensibilité“ und als Wurzel der „bienfaisance“. Restif de la Bretonne. L'Andrographe p. 10 f. p. 25 f.

<sup>4)</sup> Bezeichnend ist die Definition Merciers: „Le droit naturel est le droit de l'homme à son plus grand bonheur possible“ (L'An 2240; 1786; 2ième vol. p. 337).

<sup>5)</sup> Sehr bezeichnend heisst es bei Morelly (Code de la Nature; 1733): „Tout est compassé, tout est pesé, tout est prévu dans le merveilleux automate de la société (I. Kap. p. 7 ff.).“

liche Einrichtungen stören. Es ist ohne weiteres klar, dass eine solche Auffassung das Dogma von der Güte und Unverdorbenheit der menschlichen Natur voraussetzt, dass auch für diese Auffassung der Mensch das Recht und die Pflicht besitzen muss, seinen Trieben und Leidenschaften zu folgen (Emanzipation der Leidenschaften)<sup>1)</sup>. Ein Gegensatz zwischen Pflicht und Neigung ist ein Unding. Auch für diese Ansicht liegt es nur an den äusseren Verhältnissen, wenn uns der Mensch böse entgegentritt<sup>2)</sup>. Allerhöchstens werden die Bosheit und das verkehrte Handeln des Menschen mit Sokrates darauf zurückgeführt, dass der Mensch nicht aufgeklärt genug sei; ist er erst zur Erkenntnis der natürlichen Gesetze und des „ordre naturel et essentiel des sociétés politique“ gelangt, ist ihm erst die Evidenz, auf die besonders die Physiokraten ihr ganzes Vertrauen setzten, die aber auch bei sozialistischen Autoren (Morelly, Restif de la Bretonne) eine grosse Rolle spielt, fühlbar geworden, so kann der Mensch nicht anders, als der Erkenntnis gemäss tugendhaft und gut handeln. Der „ordre naturel“ wird sich von selbst verwirklichen, und es ist nicht zu befürchten, dass er je ins Wanken geraten könne<sup>3)</sup>. Moralische Reformen sind möglich durch Reformen der äusseren Verhältnisse. Sind die Gesetze gut, so sind auch die Menschen gut. Das Idealreich ist also ein blosses Erkenntnisproblem, kein Problem sittlichen Wollens, Morelly (Code de la nature, I, Défauts des principes généraux de la politique et de la morale, p. 3 ff.) formuliert das Problem: „Trouver une situation dans la quelle il soit presque impossible que l'homme soit dépravé ou méchant“. Ist der naturgemässe und von der Gottheit für das Glück der Individuen gewollte Zustand erst entdeckt, so kann das goldene Zeitalter nach der optimistischsten aller Auffassungen (die uns sogleich näher beschäftigen wird) jeden Augenblick seinen Anfang nehmen. Einigermassen

<sup>1)</sup> Vgl. Brissot de Warville, Sur la propriété et sur le vol, 1789—93 (Éd. Massenet de Marancour, Bruxelles 1872, p. 40 ff.). Brissot schrieb sogar ein Werk: Du droit de l'anthropophagie (!!), wo er das „Naturrecht auf Menschenfressen“ verteidigte.

<sup>2)</sup> Wenn eine Richtung des Naturalismus den Menschen als ursprünglich böse bezeichnet und ihn erst durch naturgesetzmässige Entwicklung aufsteigen und gut werden lässt, so ändert das unseres Erachtens an den Resultaten nichts.

<sup>3)</sup> „Leur évidence (die der nat. Gesetze) subjugue imperieusement toute intelligence et toute raison humaine avec une précision qui se démontre géométriquement et arithmétiquement dans les détails et qui ne laisse aucun subterfuge à l'imposture et aux prétentions illicites“ (Quesnay, Despotisme de la Chine VIII, § 9). Am besten belegt den Optimismus folgende Stelle bei Mercier de la Rivière (Ordre naturel ch. VI): „il suffit qu'il soit connu pour qu'il s'y établisse et qu'il soit établi pour qu'il se perpétue“. Aus sozialistischen Autoren liessen sich ähnliche Belege anführen. Cf. Morelly, Code de la nature, p. 190 ff.

verständlich wird ein solcher Optimismus erst, wenn man bedenkt, was unter Evidenz verstanden wird. Die Evidenz soll ja einem jeden zeigen, dass ihm die natürliche Ordnung zum grössten Vorteil gereicht; sie ist also im Grunde genommen mit dem unwiderstehlichen Triebe der Selbstliebe identisch.

Mit dieser für die Konzeption der Idee des Menschheitszieles grundlegenden mechanischen Auffassung des Menschen und der Gesellschaften verschlingt sich aufs engste die Lehre von der Selbstherrlichkeit des Menschen, die zugleich auch ein Endziel der Geschichte aufstellt: ihre volle Anerkennung und die Begründung einer, die supranaturalistische Offenbarungsreligion verdrängenden naturalistischen Humanitätsreligion, die alle Menschen umspannt. Bereits die Reformation, die den Menschen von den traditionellen Autoritäten entbinden will und durch die Proklamation des Prinzips der freien Forschung in der Bibel den Verstand des Einzelnen zur letzten Richtschnur und zur höchsten Autorität in religiösen Dingen macht, trägt den Keim dieser Gedanken in sich. Von der Philosophie weitergesponnen, führt der Gedanke dazu, den menschlichen Verstand zum letzten Erkenntnisgrunde zu machen. In die Ethik übertragen, die von Shaftesbury aus ihrer Verknüpfung mit den übrigen philosophischen Disziplinen, besonders der Metaphysik, losgerissen wurde, um auf ureigenen, von allen Sätzen der Metaphysik unabhängigen Grundlagen aufgebaut zu werden, lässt der Gedanke das Dogma der sittlichen Autonomie des Individuums aufstellen. Alle Individuen gelten schon bei Giordano Bruno und Jean Bodin als selbtherrlich; sie sind sich als Menschen selber genug; nichts Uebernatürliches, Göttliches greift in die Natur, in den Mechanismus der Triebe, der auch hier zugrunde gelegt wird, ein. Erbsünde, Offenbarung und Erlösung, die Grundpfeiler der christlichen Geschichtsphilosophie, sind hier unmöglich. Im Menschen selber liegen die Normen der Erkenntnis und der Beurteilung der Welt, und selber, ohne jede Verknüpfung mit etwas Jenseitigem, gibt sich der Mensch die Richtlinien seines Handelns — allerdings nicht frei, sondern notwendig determiniert. Als Ziel der Geschichte erscheint es somit, den von Natur guten, aber sich selbst entfremdeten Menschen sich selber wieder zu geben, das „rein Menschliche“ wiederherzustellen. Die Vollendung des Tempels der Humanität ist dann die Wirklichkeit gewordene allgemeine Brüderlichkeit, die in einem weltumspannenden Friedensreich<sup>1)</sup> ihren krönenden Abschluss findet.

Es ist leicht einzusehen, wie auf diesem Gedankenunterbau zwei diametral entgegengesetzte Arten der geschichtsphilosophischen Betrachtung möglich werden. Für die eine Auffassung, bei der sich der Gedanke des verlorenen naturgemässen Zustandes mit der Auffassung der Natur als

<sup>1)</sup> Interessant ist: Emery de la Croix. Le nouveau Cynée, 1623.

der kausalen Notwendigkeit verschmilzt, ist der natürliche Zustand das Ziel, das zu jeder Zeit und von jedem Volk verwirklicht werden kann und soll, und das, einmal verwirklicht, jede Möglichkeit einer Entwicklung ausschliesst. Für die zweite Art der Betrachtung, die Fortschrittslehre, stellt sich der natur- und vernunftgemässe Menschheitszustand als Endprodukt einer naturnotwendigen Entwicklung ein; der Gedanke der Entwicklung wird hier also grundsätzlich bejaht, ja zum Grundpfeiler der gesamten Geschichtsphilosophie gemacht; zum Teil verträgt er sich mit dem Beharrungsgedanken, indem der Endzustand als Dauerzustand erscheint, über den die Entwicklung nicht höher hinausführen kann; zum Teil schliesst er jede Beharrung aus, stellt alles in den Fluss einer stetigen Höherentwicklung und wird so zum Gedanken des ewigen Fortschritts.

Die erste der beiden Richtungen, die den vollkommenen und naturgemässen Zustand über jedes Werden erhaben sein lässt, führt die naturgesetzliche Betrachtung nur inkonsequent durch. Naturgesetze wirken zwar in den Trieben der Individuen, sie bewirken auch durch ihre sozialen Folgeerscheinungen das Glück aller in der Gesellschaft; aber in der Menschheitsgeschichte gibt es keine Naturgesetze, sondern hier herrschen entweder Unglück und Niedergang oder aber — falls die natürliche Ordnung herrscht — ewiger Stillstand in der Vollendung. Die Wurzel dieser Ansicht liegt zum Teil in dem Hinüberspielen der oben erwähnten Auffassung der Natur, dann aber auch in dem Optimismus der Auffassung des Menschen, den man als Mechanismus auffasst, und in der Evidenzlehre.

Die Evidenzlehre verleitet mit Notwendigkeit dazu, die Herstellung oder Wiederherstellung des natürlichen Zustandes für eine Leichtigkeit zu halten; denn, wenn die Evidenz alle Menschen mit zwingender Gewalt („despotisme de l'évidence!“)<sup>1)</sup> davon überzeugt, dass ein ganz bestimmter Zustand mit naturgesetzlicher Sicherheit das grösste Glück für jeden Einzelnen verwirklicht, dann kann die Menschheit nicht die Fortdauer des unnatürlichen Zustandes und somit ihres Unglücks wünschen. Ist der naturgemässe Zustand erst hergestellt, so steht dem Auswirken der im Menschen angelegten Naturkräfte kein Hemmnis mehr im Wege. Friede und Ordnung müssen herrschen; es ist dem Menschen unmöglich gemacht, böse zu sein; denn seinen Trieben ist der Gegenstand entzogen, der sie böse machen könnte. Ein Aufstieg der Menschheit zu höheren Höhen ist nicht denkbar; auch einen Abstieg kann es nicht geben, weil die Naturgesetze des Gesellschaftslebens dem im Wege stehen. Verfall und Entwicklung sind gleich unmöglich<sup>2)</sup>. Einen tieferen Sinn der bis-

<sup>1)</sup> Mercier de la Rivière, ordre naturel; chap. XX.

<sup>2)</sup> Ihres ausgesprochensten Gegensatzes zu Giambattista Vico ist sich diese Richtung voll bewusst; heftig polemisiert z. B. Quesnay gegen die Auf-

herigen Menschheitsgeschichte gibt es aber hier ebensowenig wie für Rousseau; denn auch hier ist die bisherige Geschichte die Verneinung des Seinsollenden, zu dem man hier nur durch einen kühnen Sprung zurückkommen kann.

Die konsequente Durchführung der naturgesetzlichen Auffassung des Gesellschaftslebens muss den Idealstaat als Reich der absolutesten Freiheit auffassen. Die optimistischste unter allen möglichen Auffassungen, welche sehr verbreitet ist — sie liegt nicht nur der französischen Physiokratie, sondern fast dem gesamten nationalökonomischen Liberalismus von den Vorläufern Adam Smiths angefangen bis tief ins 19. Jahrhundert hinein (Bastiat, Carey, Freihandelslehre) zu Grunde — lässt den Menschen immer so natürlich geblieben sein, dass er jeder Zeit bereit ist, die natürliche Ordnung zu verwirklichen; von einer gefallenem, entarteten Natur ist hier keine Rede. Man braucht die Menschen also nur gewähren zu lassen (*laissez faire, laissez passer!*), nur jeden Zwang zu beseitigen, um die naturgesetzliche<sup>1)</sup> Mechanik des sozialen Lebens, das Paradies auf Erden verwirklichen zu lassen. Irgendwelche Störungen gleichen sich von selbst aus, ohne dass der Staat eingreifen dürfte<sup>2)</sup>. Die völlig freie Konkurrenz verwirklicht das Glück aller; denn nicht Gleichheit verlangt die Natur, sondern Ungleichheit; das Privat-

fassung, dass alles hienieden einem Wechsel unterworfen sei. China ist ihm ein Beweis dafür, dass die natürliche Ordnung über alle Veränderungen erhaben ist, dass die Veränderungen nur auf Störungen der Naturgesetze durch menschlichen Unverstand zurückzuführen sind, die in China, dem Lande mit dem „gouvernement stable, permanent et invariable“ (Despotisme . . . § 24), nicht vorkommen. Mit Bezug auf Vico heisst es (ebenda): „On croit trop généralement que les gouvernements des empires ne peuvent avoir que des formes passagères, que tout ici-bas est livré à de vicissitudes continuelles; que les empires ont leur commencements, leur progrès, leur decadence et leur fin. . . Ce fatalisme absurde a-t-il pu être adopté par les lumières de la raison? N'est il pas évident, au contraire que les lois qui constituent l'ordre naturel sont des lois perpétuelles et immuables . . .?“ Erst ein physiokratisch gewordenes Europa, das den „ordre des devoirs et droits qui sont d'une nécessité physique et par conséquence absolue“ durchgeführt hat, wird sich der Ruhe und des Glücks der Chinesen erfreuen (cf. Quesnay, Droit naturel, IV).

<sup>1)</sup> Als Naturgesetze des Gesellschaftslebens erscheinen bei den Physiokraten neben den Naturtrieben der Menschen noch die Naturgesetze, die die jährliche Wiedererzeugung der Güter im Landbau regeln; Physiokratie will eben Herrschaft der Natur sein in allen Bedeutungen, die dieses Wort hat, auch Herrschaft des Landbaues auf Kosten von Industrie und Handel. Am schärfsten wird die erwähnte Auffassung betont bei Victor Riquetti de Mirabeau (*Éléments de la philosophie rurale; à la Haye 1757*).

<sup>2)</sup> Bezeichnender Weise ist der Vater der Physiokratie, der Arzt Quesnay, in der Medizin Anhänger der „*vis medendi naturae*“.



eigentum, auch das Grundeigentum, weit entfernt, die Quelle des Bösen zu sein, ist vielmehr die Grundlage des Wohlergehens der Menschheit<sup>1)</sup>.

Minder optimistisch ist eine Lehre, die unter Annäherung an Rousseausche Gedankengänge den Menschen der Natur entfremdet sein lässt. Um den Idealzustand, der hier im Gegensatz zu Rousseau als nicht völlig verloren bezw. als wiedererreichbar gilt, herzustellen, darf der Mensch aber nicht sich selbst überlassen werden; denn dann folgt er Trieben, die sich erst im Lauf der Entwicklung in ihm gebildet haben. Der Mensch muss daher zwangsweise frei und natürlich gemacht werden; um jeden Rückfall in unnatürliche Zustände, vor allem in die Ungleichheit der Lebensbedingungen zu verhindern, muss Handel und Wandel der Menschen vom Staat bis ins kleinste geregelt werden. Um die theoretische Freiheit durchzuführen, wird die praktische Freiheit beseitigt. Die Konsequenz ist der Kommunismus<sup>2)</sup>. In der Forderung des kommunistischen Zwangsstaates offenbart sich zweifellos das Ringen des Naturalismus mit der ihm selber fühlbar werdenden grössten Schwäche seines Systems. An der Tatsache, dass im Menschen sich böse Triebe regen, ist nicht vorbeizukommen; dass dies Böse ein Ausfluss der Natur sei, will man nicht zugeben, und so macht man denn äussere Umstände dafür verantwortlich, die nun durch den Staat ferngehalten werden sollen<sup>3)</sup>. Recht

<sup>1)</sup> In ihren späteren Ausläufern wird diese Lehre zur Vergottung der Wirklichkeit, die mit dem Ideal gleichgesetzt wird (cf. Bastiat!).

<sup>2)</sup> Typisch für diese Auffassung ist Morelly. *Essai sur l'esprit humain*, 1743; — *Essai sur le coeur humain*, 1745; — *Physique de la beauté*, 1748; — *le prince, les délices du coeur ou Traité des qualités d'un grand roi ou système d'un sage gouvernement*; deux vol<sup>s</sup>, 1751. Umstritten ist, ob alle diese Werke auf einen Verfasser zurückgehen und ob dieser wirklich Morelly hiess. Am wichtigsten sind: *Naufrage des îles flottantes ou Basiliade du célèbre Pilpai, poème héroïque, traduit de l'Indien par M. M. \*\*\**, deux vol<sup>s</sup>; Messina 1753. *Code de la Nature, ou le véritable esprit des ses lois de tout tems négligé ou méconnu*; Par-tout, chez le vrai sage (1755, wurde lange Zeit Diderot zugeschrieben). Morellys Zukunftsstaat ist gekennzeichnet durch: Abschaffung des Privateigentums, Verbot von Tausch und Handel, strengste Ueberwachung der gesamten individuellen Tätigkeit, gleiche Verteilung der Güter durch den Staat, staatliche Grossbetriebe in Industrie und Landwirtschaft, zwangsweise Verheiratung aller jungen Leute, staatliche Kindererziehung und Verbot philosophischer Spekulationen. Unter Morellys direktem Einfluss stehen Robespierre, Babeuf und die Babouvisten. Von andern Utopisten sind erwähnenswert, um aus der grossen Fülle nur einige Namen herauszugreifen: *Vairasse, Histoire des Sévarambes . . . 1677/79* — Meslier, *Le Testament du curé Meslier* (herausg. 1870 Amsterdam, materialistischer Standpunkt).

<sup>3)</sup> Morelly, *Code* 22 ff. *Maréchal, Manifeste des Égaux*. Babeuf, *Tribun du Peuple* 1795. *Restif de la Brétonne* mit zahlreichen sozialistischen Utopien mehr oder minder phantastischen Charakters (*École des pères* 3 vols

unklar bleibt aber bei allem, wie die erste Unnatürlichkeit aufkommen konnte, da doch der Mensch gut und die Gesellschaft ein Automaten sein soll. Konstruktionen einer Urgeschichte sollen dartun, wie der natürliche Mensch durch unnatürliche Leidenschaften überwuchert werden konnte; z. B. gibt Morelly sich alle Mühe, „presque mathématiquement“ zu beweisen, dass die „détestable propriété“ die „summa materia mali“ sei. Linguet (*Théorie des lois civiles*; Londres 1777) macht einen fatalen Zufall für den Verlust des naturgemässen Zustandes verantwortlich<sup>1)</sup>.

Die bis jetzt charakterisierte Beharrungslehre scheint in ihrem absolutistischen Charakter den Entwicklungsgedanken völlig auszuschliessen. Dem ist zweifellos so; aber dennoch finden sich Ansätze zur Versöhnung der beiden Antithesen. Manche Aeusserungen legen die Auffassung nahe, dass einzelne Autoren nur das soziale und politische — auf der Gleichheit bzw. Ungleichheit aufgebaute — Fundament über die Entwicklung erhaben sein lassen wollen, während auf dieser Grundlage eine weitgehende Vervollkommnung besonders der äusseren Lebensverhältnisse 1776; *Paysan perverti ou les dangers de la ville, à la Haye, 1776*; *La découverte australe par un homme volant ou le Dédale français. Nouvelle très philosophique, 4 vols 1782. L'Andrographe . . . à la Haye 1782, Gyno-, Thesmo-, Pornographie etc.*

<sup>1)</sup> Beachtenswert ist, dass fast die gesamte hierher gehörige Literatur uns in dem Gewande des Utopismus entgegentritt. Das Idealreich wird als der Wirklichkeit so wenig verwandt empfunden, dass man es nur in fernster Ferne verwirklicht glauben kann. Je mehr der ersehnte Zustand als von den bestehenden Zuständen entfernt empfunden wird, um so weiter entfernt wird auch das Land der Erfüllung der sehnsuchtsvollen Träume gedacht. Die Physiokraten, deren „ordre naturel“ mit der politischen Wirklichkeit immerhin noch in wesentlichen Zügen übereinstimmt, sehen die Herrschaft der Natur verwirklicht in einem fernen Lande eines anderen Weltteils, in China und in dem untergegangenen Inkareich. Die Sozialisten, deren Ziele den Grundlagen der bestehenden Ordnung entgegengesetzt sind, müssen weiter; sie flüchten hinaus über die Grenzen des Raumes und der Zeit ins Reich der Phantasie, lassen die Wirklichkeit noch weiter hinter sich zurück und lassen das ferne Land der Erfüllung der Sehnsucht in zauberhafter Märchenpracht aus schimmernden Meereswogen empor tauchen. Erst als nach dem Fiasko unter Turgot die Verwirklichung ihrer Pläne aussichtslos geworden ist, kleidet sich auch die Physiokratie in das Gewand der Utopie: *Mercier de la Rivière, l'heureuse nation ou gouvernement des Féliciens, peuple souverainement libre et heureux sous l'empire absolu des lois; deux vols, 1792*. In diesem Hinausflüchten aus der bestehenden Wirklichkeit scheint ein allgemein menschlicher Zug vorzuliegen, der sich am paradoxesten offenbart in den fingierten Reisen auf die Planeten und Fixsterne, wo man das Gute und Naturgemässe verwirklicht denkt; Cf. *De Roumier, Voyage de Milord Céton dans les sept Planètes (Bibliothèque des voyages imaginaires; vol. XVII/XVIII). Relation du monde de Mercure; 1750 (ebenda Bd. XVI). Foigny, Les aventures de Jacques Sadeur, 1716.*

nisse und der Herrschaft über die Naturkräfte anheben soll. Aber eine geschichtsphilosophische Ausbildung dieses Gedankens, die überaus bedeutsam hätte werden können, findet sich nirgends.

Erst die konsequent durchgeführte Anwendung des Gedankens vom naturgesetzmässigen Geschehen auf die Menschheitsgeschichte als solche führt zur Fortschrittslehre. Hier wird das naturgesetzliche Geschehen nicht auf die Gesellschaften eingeengt, die durch die Triebe der selbstüchtigen Individuen das Glück aller wirklich machen, sondern die Gesamtmenschheit gilt als unter der Herrschaft von Entwicklungsgesetzen stehend, die sie höher und höher führen. Wie bei Condillac der Einzelmensch durch immer weitergehende Umbildung sinnlicher Wahrnehmungen zu stets höheren Stufen der Erkenntnis gelangt, so soll auch die Menschheit von primitiven Anfängen, ja von der Tierheit (Volney) zu immer höheren Höhen geistigen und materiellen Fortschritts emporsteigen, der Statue Condillacs vergleichbar, der eine geistige Fähigkeit und eine Idee nach der andern mitgeteilt wird. Eine gewisse Wiederannäherung an den Beharrungsgedanken wird dargestellt durch die Lehre von der historischen Aufeinanderfolge der Entwicklungsstufen, die aber schliesslich zur höchsten Stufe der Vollendung, zur Erreichung des naturgemässen Endziels der Menschheit, das sowohl mit dem vollkommenen Staat wie mit dem Reich der Humanität identisch ist, hinführen. Vollends jede Beharrung wird ausgeschlossen in der Lehre vom ewigen Fortschritt (Condorcet), die den Gedanken eines bestimmten Endzieles völlig preisgibt und nur eine ewige, stets aufsteigende Entwicklung naturgemäss sein lässt. Die erst erwähnte Richtung hat mit der Beharrungslehre den Glauben an ein Idealreich gemeinsam, das hier freilich nicht als zu jederzeit realisierbar gedacht wird, sondern sich, wenn die Zeit gekommen ist, als Produkt naturnotwendigen Fortschritts der Menschheit und ihrer Kultur von selbst einstellt.

Diese Fortschrittslehre weist in mancher Beziehung auf christliche Gedanken hin. Man kann fast sagen, dass das Christentum dem Fortschrittsgedanken die Bahn freigemacht hat; denn es hat den mit der göttlichen Vorsehung und der Teleologie der Welt- und Menschheitsgeschichte unvereinbaren, dem historischen Skeptizismus entstammenden Gedanken der ewigen Wiederkunft verbannt, der sonst sehr leicht die Konsequenz der naturgesetzlichen Betrachtung der Menschheitsgeschichte hätte sein können. Eine Epoche, die das Christentum abschüttelt, braucht den Gedanken des transzendenten Menschheitszieles nur ins Irdische zu übersetzen, um den Gedanken des Fortschritts zu bekommen. Je optimistischer der Zeitgeist wird, um so näher liegt es, diesem alle Grenzen zu nehmen, ihn zum ewigen Fortschritt werden zu lassen. Auch hier zeigt sich eine interessante Parallele zum Christentum. Wie das Christentum das Glück seines Endzieles, der ewigen Seligkeit, für so gross erklärt, dass es nie

völlig erfasst werden könne, so führt auch der Fortschrittsgedanke dazu, das der Menschheit bevorstehende irdische Glück nicht scharf zu bestimmen, sondern einen unendlichen Aufstieg zu immer höheren Höhen zuzulassen, so dass der Mensch der Gegenwart sich nicht einmal eine entfernte Vorstellung von dem kommenden goldenen Zeitalter machen könne. So will der Naturalismus, der den Glauben an das übernatürliche Endziel des Menschen preisgegeben hat, auf seine Weise das Unendlichkeitssehnen des Menschen erfüllen. Bevor wir auf die konsequente Durchführung des Gedankens vom unendlichen Fortschritt bei Condorcet näher eingehen, werfen wir zunächst noch einen Blick auf die Art der Fortschrittslehre, die den Fortschritt als zu einem Endziel führend auffasst, eine Auffassung, die durch mannigfache Uebergänge mit der Lehre vom ewigen Fortschritt verbunden ist.

Wie bereits bemerkt, ist für die Fortschrittslehre nichts von der Entwicklung ausgenommen; schon bei Campanella findet sich der Gedanke, dass die Entwicklung der Gesellschaftsformen und die der Religionen natürlichen Gesetzen unterliegen<sup>1)</sup>. Bodins Endziel ist eine alle Religionsunterschiede aufhebende Menschheitsreligion. Bei Fontenelle<sup>2)</sup> finden sich verwandte Gedanken, verbunden mit einer Drei-Stufenlehre; auf der ersten Stufe richtet die Menschheit nach Fontenelle ihr Hauptinteresse auf die Befriedigung der physischen Bedürfnisse, die zweite Stufe ist die der Hochblüte von Dichtung und Kunst, die dritte erzeugt Wissenschaft und Philosophie. Morelly (Code de la Nature p. 64 f.) spricht im Widerspruch zu seiner Grundauffassung von einer aufsteigenden Menschheitsentwicklung mit Kindheit, Jünglings-, Mannes- und Greisenalter; als Endziel der Entwicklung erscheint ihm die Durchführung seiner Pläne, eine Stufe, auf der die vernünftige Kreatur die „*intégrité morale dont elle est susceptible*“ erreicht habe. Das Gesetz der stufenweisen Vervollkommnung wird von ihm sogar als allgemeines Weltgesetz bezeichnet, das das Universum beherrsche, beim Menschengeschlecht aber durch den Unverstand der Menschen unterbunden sei; erst die Wiederfindung der natürlichen Ordnung und ihre Verwirklichung vermögen auch der Menschheit den naturgesetzlichen Fortschritt wiederzubringen (cf. Code de la Nature p. 200 ff.).

<sup>1)</sup> Auch Vairasse, vorausgesetzt, dass er den Sévaramben seine eigenen Ansichten unterlegt, glaubt an die relative Gleichberechtigung der Religionen; das Christentum ist nur in Europa am Platze: „... *excellente dans notre continent pour corriger les moeurs corrompues*“ (Hist. des Sév.). Als Endziel scheidet ihm eine wunderfreie Religion vorzuschweben mit dem Glauben an einen „*Dieu souverain et indépendant, qui est un être éternel, tout-puissant, tout juste et tout bon, qui gouverne et conduit toutes choses par une admirable sagesse*“ ad Campanella, cf. La grande Encyclopédie, vol. XXVII, art. „*progrès*“ (Histoire des Sévarambes, Abschnitt: „*De la Religion des Sévarambes*“ p. 386 ff.).

<sup>2)</sup> Cf. Flint, History of the philosophy of history (Edinburgh 1893) p. 214 f.

Eine eigentümliche Stellung in der Fortschrittslehre nimmt Turgot ein (der den Fortschritt sämtliche Gebiete des menschlichen Lebens umfassen lässt). Bei Turgot macht sich — ebenso wie bei Mably und ebenso wie bei jenem völlig übersehen oder missverstanden<sup>1)</sup> — der starke Einschlag christlicher Gedanken geltend. Dem Christentum ist Turgot sehr hold; ja, das Christentum ist für ihn der heidnisch-antiken Kultur weit überlegen; es hat die Irrtümer beseitigt, den geistigen Fortschritt angespornt, mit sozialen Uebelständen aufgeräumt, die Sitten verbessert und die Bande der menschlichen Sympathie erweitert. — Ferner ist Turgot von der alten Auffassung der Natur als des Wesenhaften weitgehend beeinflusst. Als wilder Urzustand erscheint ihm die Natur nirgends; er kennt nicht wie Volney eine Stufe wilder Tierheit, auf der die Menschen ohne Begriffe, besonders ohne moralische Begriffe gewesen seien, was um so eigentümlicher berührt, als für Turgot die Lehren des Sensualismus über allen Zweifel erhaben sind. Der Mensch ist aus der Hand Gottes hervorgegangen, von dem er im Unterschied von den Tieren die Gabe der Perfektibilität bekommen hat. Die Barbarei ist nicht ursprünglich; vielmehr sind die Völker erst nach der Sündflut zu ihr herabgesunken. Ebensowenig ist die Natur des Menschen von Gesetzen blinder Kausalnotwendigkeit beherrscht. Der Fortschritt des Menschengeschlechts ist nichts Mechanisches: auch ist er nicht stetig, sondern von Perioden des Verfalls unterbrochen, auch nicht auf allen Gebieten gleichmässig. Besonders die Sittlichkeit ist durch keine äusseren Verhältnisse zu beeinflussen, und ihr Niveau ist von dem der Wissenschaften gänzlich unabhängig; Tugend ist durchaus keine lehrbare Wissenschaft<sup>2)</sup>. Zwar spricht Turgot aus: „Le genre humain . . . paraît . . . un tout immense, qui lui-même a comme chaque individu son enfance et ses progrès“<sup>3)</sup>; aber die Menschheitsgeschichte ist deshalb kein Stück Naturgeschichte, sondern die Evolution der menschlichen Vernunft und Freiheit (die stufenweise den Plan, der der Geschichte immanent ist, verwirklichen). Die grossen Ereignisse der Geschichte sind keine notwendigen Produkte blinder Kausalität, sondern entstammen der Genialität und Willenskraft grosser Geister. An einer Stelle<sup>4)</sup> meint man ihn fast gegen Spengler polemisieren zu hören: „Si Christophe Colomb et Newton étaient morts à quinze ans,

<sup>1)</sup> Es ist kaum begreiflich, wie dies übersehen werden konnte, da die geschichtsphilosophisch belangreichen Werke Turgots doch Vorträge sind, die er als Theologe an der Sorbonne gehalten hat.

<sup>2)</sup> Auch später als Physiokrat vertritt Turgot bei weitem nicht so scharf die mechanistische Auffassung des Menschen wie die übrigen Mitglieder dieser Schule.

<sup>3)</sup> Oeuvres, Edition Daire v. II p. 598 (Éd. Schelle I, 215).

<sup>4)</sup> Recherches sur les causes des progrès et de la décadence des sciences et des arts ou réflexions sur les progrès de l'esprit humain (Éd. Schelle I, 122).

on aurait peut-etre deux-cents ans de plus sans connaître l'Amérique et le vrai système de l'Univers“<sup>1)</sup>. So kann man denn Turgots hochbedeutende Geschichtsphilosophie, die den Determinismus völlig preisgibt, keineswegs als naturalistisch ansprechen, wie es beständig geschieht; vielmehr ist er weitgehend von christlichen Gedankengängen und auch von Vico beeinflusst, welcher letzterer ja ebenfalls den Entwicklungsgedanken vertritt, ohne ihn mechanisch-naturgesetzlich zu fassen<sup>2)</sup>.

Ganz anders geartet ist Volneys Geschichtsphilosophie, die sich als konsequente Durchführung des naturalistischen Entwicklungsgedankens darstellt. Die Geschichte ist ihm eine naturgesetzliche Evolution der Menschheit, die, aus dem Zustand tierischer Wildheit und Roheit emporsteigend, sich in geistiger und sittlicher Hinsicht immer mehr vervollkommnet, um schliesslich alles, was ihr noch vom Zustande der Tierheit anhaftet, zu verlieren und den naturgemässen und vollkommenen Endzustand zu erreichen, der sich in religiöser Beziehung als Herrschaft der völlig mündig gewordenen Vernunft, in politischer Hinsicht als absolute Demokratie d. h. als Herrschaft der natürlichen Freiheit und Gleichheit charakterisiert.

Bei manchen der Denker, die die Geschichte als Aufeinanderfolge von Entwicklungsstufen zu einem Endziel auffassen, machte sich schon die Neigung geltend, einen unaufhaltsamen, nie stillstehenden Fortschritt der Wissenschaften und Künste auf Grundlage der Wirklichkeit gewordenen politischen Idealreiches anzunehmen. Hiermit ist der Gedanke des ewigen Fortschritts nahegelegt, der bei Condorcet seine reinste Ausprägung findet<sup>3)</sup> und als Krönung und Höhepunkt der gesamten naturalistischen Geschichtsphilosophie angesehen werden kann. Bei Condorcet ist der Gedanke der naturgesetzlichen Entwicklung völlig zu Ende gedacht. Alles fliesst, aber der ewige Fluss zeigt eine deutliche und notwendige Richtungsbestimmtheit. Alle Beharrung, alles Sein erscheint aufgelöst im Werden, aber im Werden von immer höheren Formen; auch das natürliche Endziel ist nichts Bleibendes, sondern wird ebenfalls in den Fluss des naturgemässen Werdens hineingezogen, in dem es sich auflöst als die Geburt

<sup>1)</sup> Ebenda. Auch dem Zufall schreibt Turgot eine bedeutsame Rolle zu.

<sup>2)</sup> Mit der rein naturalistischen Geschichtsphilosophie Volneys und Condorcets teilt er aber den Glauben an die Zukunft, der bei ihm nicht so überschwänglich ist wie bei diesen. (Auch scheint es an einigen Stellen fast, dass er die Gegenwart für den Höhepunkt der Entwicklung gehalten hat. Das Gebäude der Wissenschaften scheint ihm durch Newton und Leibniz vollendet, der menschliche Geist auf seiner höchsten Höhe angekommen zu sein).

<sup>3)</sup> Früher schon vertreten von Perrault, *Parallèle entre les anciens et les modernes*, 1690, der den Fortschritt als ununterbrochen und notwendig darstellt und die Perioden scheinbaren Stillstandes vergleicht mit Flüssen, die streckenweise unterirdisch weiterfliessen (zitiert bei Flint, *History of the philosophy of history*, p. 213 f.).

stets neuer Gestaltungen; nur die Höherentwicklung ist ewig. Condorcets Geschichtsphilosophie ist die naturalistische Geschichtsphilosophie *κατ' ἐξ-ὄχθην*; alle Gedanken, die sich in der naturalistischen Betrachtung seiner Vorgänger finden, kehren bei ihm in irgend einer Form wieder, sind zum Teil (gewissermassen) als aufgehobene Momente in seiner Geschichtsphilosophie enthalten. Die empiristisch-naturwissenschaftliche Betrachtungsweise ist restlos durchgeführt; die Geschichtsphilosophie wird zu einer Naturwissenschaft<sup>1)</sup>, zur „science de prévoir les progrès de l'espèce humaine, de les diriger, de les accélérer“, die zu dem Ergebnis kommt, „qu'il n'y a marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines, que la perfectibilité de l'homme est réellement indéfinie . . .“<sup>2)</sup>. Wie die „méta-physique“ von der Entwicklung der Fähigkeiten der einzelnen menschlichen Individuen handelt, so behandelt der „tableau des progrès de l'esprit humain“ die Entwicklung der gesamten Menschheit zu allen Zeiten und durch alle Zeiten; ebenso wie die „métaphysique“ trägt auch diese Wissenschaft den Charakter freier Gesetzmässigkeit; denn: „Ce progrès (der der Menschheit) est soumis aux mêmes lois générales qui s'observent dans le développement individuel de nos facultés, puisqu'il est le résultat de ce développement, considéré en même-temps dans un grand nombre d'individus réunis en société“<sup>3)</sup>. Diesen „lois générales“ zufolge steigt die Menschheit in jeder Beziehung höher und höher; in der Politik werden die Grundsätze, von denen die französische Revolution getragen ist, die Welt erobern, die Völker aller Rassen einander gleichmachen, eine „fraternité des nations“ erzeugen und innerhalb der einzelnen Völker jede Ungleichheit bis auf die der natürlichen Talente beseitigen. Die wissenschaftlichen<sup>4)</sup> Erkenntnisse mehren sich stets, ohne dass es aber eine letzte und höchste Höhe, einen „terme où . . . tout progrès nouveau lui (dem Menschen) deviendrait réellement impossible“<sup>5)</sup> gäbe. Die Fortschritte der „médécine préservatrice“ rotten alle ansteckenden Krankheiten aus und rücken den

<sup>1)</sup> Sehr bezeichnend heisst es: „Si l'homme peut prédire, avec une assurance presque entière, les phénomènes dont il connaît les lois . . . , pourquoi regarderoit-on pour une idée chimérique celle de tracer, avec quelque vraisemblance, le tableau des destinées futures de l'espèce humaine, d'après les résultats de son histoire? . . . Par quelle raison ce principe (das der unwandelbaren Gesetze) seroit-il moins vrai pour le développement des facultés intellectuelles et morales de l'homme, que pour les autres opérations de la nature?“ (Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. 1795, p. 309.)

<sup>2)</sup> Op. cit. p. 4.

<sup>3)</sup> Op. cit. p. 3.

<sup>4)</sup> Wissenschaft wird im positivistischen Sinne gefasst; gegen die Philosophie, besonders gegen metaphysische Spekulationen, hat Condorcet eine Abneigung.

<sup>5)</sup> Op. cit. p. 331.

Tod in weitere und immer weitere Ferne <sup>1)</sup>, ein Gedanke, der gleichzeitig von dem Engländer Godwin <sup>2)</sup>, dem Schwiegervater Shelleys, vertreten wird, welcher den kommenden Zeitaltern sogar die Unsterblichkeit in Aussicht stellt. Wie ferner die Naturwissenschaften die Beherrschung der äusseren Naturkräfte bewirken, so erreichen die Fortschritte der Moral und der Politik (auf die die Wahrscheinlichkeitsrechnung und die Kombinatorik angewandt werden) eine völlige Kenntnis der Triebfedern des menschlichen Handelns und dadurch einen sittlichen Aufstieg der Menschheit <sup>3)</sup>, denn die Menschen können nicht anders, als dieser Erkenntnis gemäss handeln. So werden denn infolge der Erbllichkeit der „force de tête“ und der „énergie de l'âme“ (p. 369) die Menschen immer tugendhafter und vollkommener werden; denn „la bonté morale de l'homme, résultat nécessaire de son organisation, est ... susceptible d'un perfectionnement indéfini“ <sup>4)</sup>.

So schwinden bei Condorcet alle Horizonte; endlose, unabsehbare Weiten eröffnen sich dem staunenden, zukunftsstrunkenen Blick. In Condorcet sucht der Naturalismus den Menschen aus dem Reich des Endlichen zu befreien und ihn, der von aller Verknüpfung mit einem übernatürlichen Unendlichen losgekettet ist, auf die Stufe des Unendlichen zu erheben. Hier ist der Höhepunkt der gesamten naturalistischen Geschichtsphilosophie, an dem zugleich ihre erschütternde Tragik offenbar wird: der Mensch, der in stolzem Fluge höher und höher strebt, um sich selbst zu seinem Gott zu machen, vergisst es ganz, dass er die Fittiche zu diesem Sonnenfluge gebildet hat aus der bleiernen Erdschwere der naturgesetzlichen Notwendigkeit.

Ein jäher Absturz musste kommen. Trotz aller Fäden, die vom 18. Jahrhundert ins 19. hinüberleiten -- St. Simon und Comte sind die Fortführer der Gedanken von Volney und Condorcet; Hegel und der Marxismus mit ihrer Lehre von der notwendigen, sich nach dem dialektischen Schema vollziehenden Entwicklung, die zu einer, sich als das Re-

<sup>1)</sup> „Cette durée moyenne de la vie humaine doit croître sans cesse...“ op. cit. p. 361. „Cet durée moyenne de la vie, qui doit augmenter sans cesse, à mesure que nous nous enfonçons dans l'avenir, peut recevoir des accroissements, suivant une loi telle, qu'elle approche continuellement d'une étendue limitée sans pouvoir l'atteindre jamais“. Op. cit. p. 360.

<sup>2)</sup> Political Justice; 1794.

<sup>3)</sup> Les hommes ne pourront s'éclairer sur la nature et le développement de leurs sentimens moraux ... sur les motifs naturels d'y conformer leurs actions ... , sans faire aussi dans la morale pratique des progrès non moins réels que ceux de la science même (pag. 343 f.). Hier spielt die Evidenzlehre deutlich hinein, und ausdrücklich wird gesagt, dass sich der Mensch der „violence des passions“ nur „par un faux calcul“ (p. 344) überlasse.

<sup>4)</sup> Op. cit. p. 345.



sultat dieses naturgesetzlichen Prozesses von selbst einstellenden Endstufe und damit zum Stillstande der Entwicklung führt, sind ebenfalls durch das 18. Jahrhundert bereits antizipiert; Fourier, welcher der Emanzipation der Leidenschaften ihren typischen Ausdruck verleiht und seinem sozialistischen Zukunftsstaat 24000 Homers und Shakespeares in Aussicht stellt, ist neben Morelly und Restif de la Bretonne zu stellen<sup>1)</sup>, — trotz aller dieser Fortführungen der Gedanken des 18. Jahrhunderts durch das 19., war es unvermeidlich, dass die naturalistische Geschichtsbetrachtung zu einem ganz andern, den Optimismus der Aufklärung verneinenden Ergebnis kam, zu einem geschichtsphilosophischen Fatalismus (und Skeptizismus), mochte er sich nun in der Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen offenbaren oder in einer anderen Form, die die Kulturen gewissermassen als Naturgegebenheiten auffasst, die alle voneinander unabhängig sind und nach Erreichung eines Höhepunktes alle dem Untergange geweiht sind. Hier ist jeder Zweck- und Zielgedanke verbannt: absolute, für die Gesamtmenschheit gültige Werte gibt es nicht; die Menschheit ist ganz und gar einer blinden, naturgesetzlichen Notwendigkeit unterstellt, die niemals höher führt, sondern stets und immer wieder das gleiche, unvermeidliche Geschick sich wiederholen lässt, so dass die Frage nach einem Sinn der Menschheitsgeschichte überhaupt nicht beantwortbar erscheint. Hier ist der Mensch wieder vom Throne der Gottheit hinabgestürzt, in den Staub gezerzt, und als das Unendliche, Allbeherrschende erscheint hier nur die graue, blind waltende Notwendigkeit des Fatums.

<sup>1)</sup> Gleichwohl wird von Fourier in der Literatur viel mehr Aufhebens gemacht als von diesen, die ihn fast ganz antizipiert haben.