

Die Aufklärung als philosophiegeschichtliche Erscheinung.

Von Gustav Kafka, Dresden.

Die geistesgeschichtliche Periode, die als Aufklärung bezeichnet wird, zeigt so mannigfache und widersprechende Züge, daß es zunächst scheinen könnte, als ob jeder Versuch, das „Wesen“ der Aufklärung zu bestimmen, gerade an dieser Vielfältigkeit scheitern müßte. Indessen läßt doch die Gemeinsamkeit des Namens auf eine Gemeinsamkeit der unter dem Namen zusammengefaßten Erscheinungen schließen, und es ist gerade darum Aufgabe der philosophischen Besinnung, das dunkle Bewußtsein jeder Gemeinsamkeit durch klare Einsicht zu ersetzen.

Die Methode einer solchen „Wesensschau“ muß insofern eine „phänomenologische“ sein, als sie sich zunächst ausschließlich auf das „Was“ der Erscheinung zu richten hat. Es muß also fürs erste sowohl die Frage nach dem „Warum“ wie die nach dem „Wozu“, sowohl eine genetisch-kausale Erklärung, wie eine teleologisch-finale Deutung zurückgestellt werden, die nicht das Wesen der Erscheinung, sondern ihre Bedingtheit durch vergangene oder zukünftige Ereignisse betreffe. Wenn aber lediglich die immanente Struktur der Erscheinung eingesehen werden soll, so läge es nahe, diese Einsicht ausschließlich auf einen Akt unmittelbarer Intuition begründen zu wollen. Nun ist es zweifellos richtig, daß jede neue Erkenntnis ein Erfassen des „Wesentlichen“, also eine „Zusammenschau“ voraussetzt, durch welche eine Gesamtstruktur in ihre Elemente aufgelöst und diese Elemente wieder als Teile eines Ganzen zusammengefaßt werden, — sei es, daß es sich um mehr oder weniger komplexe, um ruhende oder fließende Erscheinungen handelt. Die Aehnlichkeitsassoziation kann eine solche Erkenntnis so wenig begründen, daß umgekehrt das „Wesen“ einer Erscheinung erfaßt sein muß, bevor ihre Aehnlichkeit mit anderen Erscheinungen beurteilt werden kann, weil Aehnlichkeit ja nicht in der Uebereinstimmung „zufälliger“, sondern „wesentlicher“ Merkmale besteht. Dennoch aber wäre die aus jener „primären Identifikation“ gewonnene Einsicht weder mitteilbar noch nachprüfbar, wenn sie auf die Erscheinung beschränkt bliebe, aus der sie ursprünglich

abgeleitet wurde. Schon durch die prädikative Form der Definition, in die jene Einsicht eingekleidet werden muß, greift die Erkenntnis über den Einzelfall hinaus und beansprucht Allgemeingültigkeit für alle „wesensgleichen“ Erscheinungen. Ob dieser Anspruch berechtigt ist oder nicht, kann dann bei „Tatsachenwahrheiten“ nicht mehr durch Berufung auf die Intuition, sondern nur mehr durch Berufung auf die Erfahrung entschieden werden, die nunmehr aus einem Vergleich verschiedener Erscheinungen nach ihren „wesentlichen“ Merkmalen gewonnen werden muß. Damit tritt die vergleichende Methode als gleichberechtigt neben die phänomenologische, ja sie bildet sogar ihre notwendige Ergänzung. Denn das „Wesen“ der Erscheinungen stellt sich von diesem Standpunkt aus nicht mehr als eine mystische Entität dar, sondern als System wesentlicher Merkmale in wesentlichen Relationen der Teile zu einander und zum Ganzen. In der „Wesentlichkeit“ dieser Merkmale und Beziehungen liegt aber zugleich eingeschlossen, daß ihre Bestimmung eine Auswahl aus der unendlichen Vielzahl der individuellen Merkmale und Beziehungen erfordert. Diese Auswahl muß zwar „im Hinblick“ auf die einzelne Erscheinung erfolgen, muß aber an den Erscheinungen selbst durch einen Akt „schöpferischer Synthese“ getroffen und kann aus ihnen zunächst nicht mittelbar durch Beweis oder Berechnung gewonnen werden. Das bedeutet, daß sich jene „Wesenheit“ zunächst nicht als begriffliche „Form“, sondern als anschaulicher „Typus“ darstellt, also gewissermaßen ein Mittelding zwischen der „ersten“ und der „zweiten“ Wesenheit im Aristotelischen Sinne bildet. Denn der Typus unterscheidet sich von der „ersten Wesenheit“, der einzelnen individuellen Erscheinung, durch seine Allgemeinheit, von der „zweiten Wesenheit“, dem Gegenstande der begrifflichen Definition, durch seine Anschaulichkeit. Freilich erfordert die Mittelbarkeit der gewonnenen Einsicht die Ueberführung des anschaulichen Typus in die begriffliche Form. Die begriffliche Formulierung ermöglicht ihrerseits eine Nachprüfung mittels der vergleichenden Methode, deren Ergebnis zunächst über die Richtigkeit der begrifflichen Formulierung und sodann rückwirkend über die Richtigkeit der grundlegenden Einsicht entscheidet. Gegenstand der unmittelbaren Einsicht bilden aber immer phänomenologische Typen, also anschauliche Ganzheiten mit immanenter Struktur. Definition und Vergleich werden daher auch zur Abgrenzung des Bereiches „atypischer“ Erscheinungen erforderlich sein. Denn die atypischen sind von den typischen Erscheinungsformen nicht schlechterdings wesensverschieden, sondern zeigen nur strukturelle Abweichungen im System der „wesentlichen“ Merkmale und Beziehungen.

Wieweit diese Abweichungen gehen dürfen, ohne die Wesensgleichheit oder -verwandtschaft aufzuheben, ist eine Frage, die nur im Einzelfall entschieden werden kann, weil es naturgemäß keine Norm gibt, nach der die Annäherung an die Norm (in diesem Falle an den Typus) ihrerseits zu messen wäre.

Sind es also Struktureinsichten, welche durch die phänomenologische und die vergleichende Methode vermittelt werden, so ergibt sich daraus zugleich, daß die Anwendung dieser Methoden die Anwendung der kausalen und finalen Methode nicht grundsätzlich ausschließt, denn auch kausale und finale Zusammenhänge sind Strukturen, die sich nur durch die Art der Zusammenfassung von den phänomenologischen Strukturen unterscheiden. Wenn daher auch vor einer unkritischen Vermengung der Methoden gewarnt werden muß, so führt doch ihre kritische Kombination zu Ergebnissen, die sich gegenseitig ergänzen.

Versucht man unter diesen Voraussetzungen das Wesen der Aufklärung als philosophiegeschichtlicher Erscheinung zu erfassen, so muß man sich einer Schwierigkeit bewußt bleiben, die überall dort besteht, wo die phänomenologische Methode nicht auf ruhende, sondern auf fließende Erscheinungen Anwendung finden soll. Ruhende Erscheinungen sind innerhalb bestimmter räumlicher und zeitlicher Grenzen eingeschlossen, die verhältnismäßig leicht aus der Erscheinung selbst unmittelbar abgelesen werden können. Bei fließenden Erscheinungen dagegen, wie z. B. bei allen Lebensvorgängen, sind die Grenzen nicht unmittelbar ersichtlich, und die Schwierigkeit liegt daher gerade in der Bestimmung dessen, was noch als „wesentlich“ zu dem untersuchten Geschehensverlauf gehört. Wird also die phänomenologische Untersuchung immer von gewissen besonders auffälligen „manifesten“ Merkmalen und Vorgängen ihren Ausgang nehmen müssen, so wird sie doch im weiteren Verlauf ihr Augenmerk in immer steigendem Maße neben den manifesten auf die latenten, neben den zentralen auf die peripheren Merkmale, neben den unmittelbar gegenwärtigen auf die vorhergegangenen und nachfolgenden Vorgänge zu richten haben.

Als manifeste und zentrale Erscheinung der Aufklärung in diesem Sinne kann die Philosophie des 18. Jahrhunderts in England, Frankreich und Deutschland betrachtet werden. Der Versuch, das Wesen jener Erscheinung zu ergründen, wird dabei zweckmäßig von dem Namen „Aufklärung“ selbst ausgehen. Denn wenn auch die anderen Sprachen keinen gleich geläufigen Ausdruck besitzen, so ist doch der

geistigen Bewegung in allen Ländern gemeinsam, daß sie die „Erleuchtung“, deren sie sich rühmt, der Finsternis früherer Zeiten entgegenstellt. Als „Dunkelmänner“, die jene Finsternis verbreitet haben, gelten den Aufklärern vor allem die Schulphilosophen, und zwar nicht nur die Vertreter der scholastischen, sondern jeder dogmatischen Philosophie. Der Kampf gegen das philosophische Dogma ist aber im Grunde überall ein Kampf gegen das religiöse Dogma. Mag das religiöse Dogma zunächst noch als einziger Rückhalt der menschlichen Erkenntnis gegenüber der Unzulänglichkeit des philosophischen Dogmatismus verteidigt werden, so liegt doch schon in dieser Auffassung der Ansatz zur Umdeutung der *veritas aeterna* in ein *asylum ignorantiae*. Und wenn die Kritik am Dogma und am Offenbarungsglauben auch später noch fürs erste mit vorsichtiger Zurückhaltung geübt wird, so erhebt im Laufe der Zeit das „freie Denken“ mit immer größerer Entschiedenheit den Anspruch, die souveräne Entscheidung über Gegenstände und Grenzen des Glaubens zu treffen. Die in der Renaissancephilosophie angebahnte Säkularisierung und Entgottung des Denkens erscheint somit als geistiger Grundzug der Aufklärung.

Läßt sich indessen in der Geistesgeschichte ganz allgemein ein zyklischer Wechsel zwischen Perioden der Gottesnähe und der Gottesferne beobachten, so treten die wesentlichen Merkmale der gottesfernen Perioden durch den Vergleich mit den Perioden einer gottnahen Geistigkeit am deutlichsten hervor. Das Lebensgefühl dieser Gottesnähe prägt sich begrifflich in dem Augustinischen Vergleich der Dreifaltigkeit mit der Einheit von *esse, nosse, velle* aus, der seine erschöpfende Erläuterung in den schlichten Worten eines Wunderhornliedes findet: „Ich bin von Gott, ich will wieder zu Gott, der liebe Gott wird mir ein Lichtchen geben, wird leuchten mir bis in das ewig selig Leben“. Wollen und Wissen als die Wege des Ausgangs und der Rückkehr der Kreatur zu Gott sind bei Augustin im gleichen Sinne „Attribute“ des göttlichen Seins, wie Natur (*φύσις*) und Satzung (*ἔθος, νόμος, θείσις*) bei den Griechen oder wie das Subjektive und das Objektive bei Schelling: die Natur, das Schauen, das (triebhaft) Wollen steht der Vernunft, dem Wissen, dem (vorsätzlichen) Handeln, die Welt des Irrationalen oder der „Seele“ der Welt des Rationalen oder des „Geistes“ gegenüber; die Gegensätze vereinigen sich aber im göttlichen Sein als ihrem Ausgangs- und Zielpunkt.

Sobald jedoch ihre Beziehungen zum göttlichen Sein gelöst werden, klaffen die Welt der Natur und die Welt der Vernunft so weit auseinander, daß ihre Wiedervereinigung in einer höheren Einheit nicht mehr gelingt. Daraus erklärt sich das außerordentlich widerspruchs-

volle Bild, das die Aufklärungsphilosophie im ganzen genommen bietet: Rationalisten und Sensualisten, Intellektualisten und Mystagogen, Vertreter des gesunden Menschenverstandes und Skeptiker, Rigoristen und Hedonisten, Utilitarier und Aestheten bezeichnen sich mit gleichem Stolz als Aufklärer und Freidenker. Indessen lassen sich diese Verschiedenheiten doch auf einen grundlegenden Gegensatz zurückführen, der wiederum als Wesenszug der Aufklärung erscheint. Waren nämlich Vernunft und Natur, spinozistisch gesprochen, aus „Attributen“ der göttlichen Substanz zu selbständigen Substanzen verabsolutiert worden, so mußte sich nunmehr das Einheitsstreben des menschlichen Geistes darauf beschränken, die Vernunft in der Natur oder die Natur in der Vernunft aufgehen zu lassen. Die Gleichsetzung von Vernunft und Natur bildet daher die stehende Formel der Aufklärungsphilosophie, nur erhält sie eine verschiedene Bedeutung, je nachdem, welches der beiden Glieder der Gleichung als die Unbekannte betrachtet wird. Gilt die Vernunft als das unmittelbar Gewisse oder wenigstens Wißbare, so wird die Natur rationalisiert und in weiterer Folge intellektualisiert. Gilt umgekehrt die Natur als das unmittelbar Gegebene, so wird die Vernunft naturalisiert. Dabei ist der besondere Gebrauch des Ausdruckes „Natur“ in der Aufklärung zu beachten. Zweifellos bildet das 18. Jahrhundert den Bahnbrecher der modernen Naturwissenschaft: die Philosophie des 18. Jahrhunderts bleibt jedoch im großen und ganzen von dieser Entwicklung unberührt, und die Natur, von der sie redet, ist nicht die äußere Natur, sondern die „Natur des menschlichen Geistes“, so daß sich der Gegensatz zwischen Rationalismus und Naturalismus auf die Frage zuspitzt, ob die geistige Natur durch den Verstand oder das Gefühl bestimmt wird. In dieser Fragestellung zeigt sich deutlich die Abkehr von der kosmozentrischen Spekulation der früheren Systeme und die Hinwendung zu einem anthropozentrischen Denken, sei es, daß die sinnliche (wie bei den englischen Empiristen und bei Condillac), die rationale (wie bei den meisten deutschen Aufklärern), die ästhetische (wie bei Shaftesbury), die soziale (wie bei Mandeville und Montesquieu), die physiologische (wie bei Lametrie), die fühlende „Natur“ des Menschen (wie bei Rousseau) u. s. w. in den Vordergrund gerückt wird.

Erscheint somit diese Wendung von der kosmozentrischen zu der anthropozentrischen Spekulation oder, psychologisch ausgedrückt, von der extroverten zu der introverten Einstellung für die Aufklärung wesentlich, so liegt doch andererseits die geistesgeschichtliche Bedeutung der Aufklärung darin, daß sie den Kantischen Kritizismus und durch ihn die gewaltigen Gedankenschöpfungen vorbereitet, die

in den Systemen des deutschen Idealismus Gestalt gewinnen. Zum Wesen der Aufklärung als philosophiegeschichtlicher Erscheinung gehört daher sowohl der Gegensatz zu der geistigen Haltung der sogenannten „großen Systeme“ der Neuzeit mit ihrem vorwiegend kosmologischen Charakter, von denen sie ihren Ausgang nimmt, wie ihre Ueberwindung durch die synthetischen Leistungen der idealistischen Philosophie. Ob indessen diese Wesensbestimmung der Aufklärung als einer Uebergangerscheinung zwischen einer kosmozentrischen und einer synthetisch-integrativen Periode des philosophischen Denkens richtig ist, läßt sich erst nach Prüfung der Frage entscheiden, ob sich die gleiche Abfolge, die für den Verlauf des gesamteuropäischen Geisteslebens typisch erscheint, auch im Verlauf der geistigen Entwicklung der einzelnen Länder feststellen läßt.

Für die deutsche Aufklärungsphilosophie ist der Nachweis einer solchen Uebereinstimmung unschwer zu erbringen. Denn wenn sich auch im System Leibnizens unter der Einwirkung der Aristotelisch-scholastischen und der Kartesianischen Philosophie die anthropozentrische Wendung durch einen bedeutsamen erkenntnistheoretischen Einschlag ankündigt, liegt der Schwerpunkt des Systems doch keineswegs in der Erkenntnistheorie als der Wegbereiterin des Kantischen Kritizismus, sondern in der Monadologie, die den letzten universalen Versuch einer metaphysischen Kosmologie bildet. Und wenn andererseits in Kant der Geist der Aufklärung noch nicht völlig überwunden ist, so geht doch seine Lehre vom Verstand als dem Gesetzgeber der Natur in der Richtung auf eine neue metaphysische Synthese weit über die alte Aufklärungsformel hinaus.

In Frankreich und England dagegen läßt sich eine analoge Ueberwindung der Aufklärung durch eine neue „schöpferische Synthese“ nicht entdecken. Zwar bildet, wie Leibniz für die deutsche, so Descartes für die französische, Bacon und namentlich Hobbes für die englische Aufklärungsphilosophie den Ausgangspunkt. Man würde aber in der Folgezeit der Aufklärung vergebens nach einem autochthonen französischen oder englischen System suchen, das dem Kants und seiner Nachfolger auch nur annähernd an philosophischem Gehalt zu vergleichen wäre.

Dieser Mangel an Uebereinstimmung vermöchte indessen die gewonnene Wesenseinsicht in die Verlaufsstruktur der Aufklärung nur dann zu erschüttern, wenn man zwei methodische Erwägungen vernachlässigte, die sich aus dem Früheren ergeben. Zunächst muß die Möglichkeit im Auge behalten werden, daß wesensgleiche oder -verwandte Erscheinungen dennoch eine atypische Verlaufsform zeigen.

Sodann ist zu beachten, daß der Verlaufstypus fließender Erscheinungen nur nach ihrer inneren Struktur, aber nicht nach äußeren chronologischen Daten festgestellt werden kann, daß also zwischen den einzelnen typischen Phasen wesensgleicher Verlaufsstrukturen nicht unbedingt vollkommene chronologische Gleichzeitigkeit bestehen muß.

Die zweite Erwägung führt zu einer Analyse des Begriffes der historischen Gleichzeitigkeit, auf deren Notwendigkeit schon Spengler hingewiesen hatte. Jedes Geschehen, insbesondere jeder Vorgang des körperlichen und geistigen Lebens, bildet eine Gesamtstruktur, die sich aus einer Abfolge von Geschehensphasen als ihren Teilstrukturen zusammensetzt. Der Eintritt jeder dieser Phasen hat nun einen bestimmten „absoluten“, kalendarischen Zeitwert (*χρόνος*) durch seine Stellung im Verlauf der objektiven Zeit, daneben aber einen relativen, kritischen Zeitwert (*καιρός*), durch den seine Stelle innerhalb der typischen Struktur jenes Geschehens bestimmt wird. Wenn daher etwa Blüten, Reifen und Welken als kritische Phasen des Lebensvorganges bei verschiedenen Arten derselben Pflanzengesellschaft zu verschiedenen kalendarischen Zeiten auftreten können, so wiederholen sich doch trotz der kalendarischen Verschiedenheit dieselben kritischen Zeiten im Leben, also in der typischen Geschehensstruktur der einzelnen Arten. Es hat also seinen guten Sinn, zu behaupten, daß etwa der Märzenbecher und das Maiglöckchen „zu gleicher Zeit“ blühen, wenn anders man unter Zeit nicht *χρόνος*, sondern *καιρός*, nicht die absolute Weltzeit, sondern die relative Lebenszeit der Organismen versteht. Die echte „historische“ Zeit kann also, so paradox dies klingen mag, nicht nach dem Abstand von einem absoluten Zeitpunkt, sondern nur nach dem relativen Abstand von dem Anfangspunkt einer typischen zeitlichen Struktur bestimmt werden, und diese Abstände sind ihrerseits nicht nach absoluten, sondern nur nach relativen Zeitmaßen, d. h. wiederum nach der strukturellen Bedeutung der kritischen Phasen vergleichbar. Ebenso aber, wie historisch „gleichzeitige“ Vorgänge bei verschiedenen Arten und Individuen derselben Gemeinschaft zu verschiedenen kalendarischen Zeiten stattfinden können, so können einzelne Organe und Organgruppen eine bestimmte kritische Phase zu anderen kalendarischen Zeiten durchmachen als der Gesamtorganismus: so liegt z. B. die Zeit des Eintritts und des Schwindens der geschlechtlichen Vollreife vor der Zeit des Eintritts und des Schwindens der geistigen und körperlichen Vollreife des Gesamtorganismus.

Aus diesen Erwägungen ergibt sich somit, daß die Aufklärung als kritische Phase des gesamteuropäischen Geisteslebens mit den

Aufklärungsperioden als kritischen Phasen im Geistesleben der einzelnen europäischen Nationen und diese miteinander nicht notwendig zusammenfallen müssen. Daß solche zeitlichen Verschiebungen tatsächlich bestehen, geht schon aus dem Vergleich der englischen mit der deutschen Aufklärung hervor. Denn die englische Aufklärung beginnt nicht erst zu Ende des 17. Jahrhunderts mit Locke und dem englischen Empirismus, sondern bereits um die Wende des 16. zum 17. Jahrhundert mit Herbert von Cherbury, dem Zeitgenossen Descartes', und mit der Cambridger Schule, ja in der klassischen Auseinandersetzung zwischen Locke und Leibniz stößt die anthropozentrische Aufklärung Englands noch mit der kosmozentrischen Metaphysik Deutschlands zusammen, aus der sich erst in der Folge die deutsche Aufklärung in den Systemen Wolffs und seiner Nachfolger entwickelt. Freilich ist schon in den Erörterungen Bacons über das System der Wissenschaften und in den Untersuchungen Hobbes' über τὸ φαίνεσθαι ein erkenntnistheoretischer Einschlag ebensowenig zu verkennen wie bei Leibniz, doch überwiegt bei ihnen allen das naturphilosophische Interesse so weit, daß sie unbedenklich als Vertreter einer kosmozentrischen Spekulation angesehen werden dürfen. Die grundsätzliche Wendung vom kosmozentrischen zum anthropozentrischen Denken vollzieht sich dagegen in England erst bei Herbert. Schon der Titel seines Hauptwerkes „Ueber die Wahrheit“ zeigt an, daß sich der Schwerpunkt vom naturphilosophischen auf erkenntnistheoretisches Gebiet verlagert hat, und in der Forderung, die menschliche Erkenntnisfähigkeit sowohl mit der „Natur“ wie mit der göttlichen Vorsehung in Einklang zu bringen, ist bereits die typisch aufklärerische Verquickung von Natur und Vernunft enthalten. Denn soweit Herbert der Vernunft göttliche Abstammung zuschreibt, erscheint sie der Natur als ihre Gesetzgeberin übergeordnet, soweit er sie dagegen als „natürlichen Instinkt“ betrachtet, unterwirft er sie den Naturgesetzen. Aber schon bei Herbert selbst ist der Glaube an den göttlichen Urgrund der Vernunft so stark erschüttert, daß er die Vernunft zur Richterin über die Offenbarung erhebt, und der naturalistische Zug seines Denkens wird für die weitere Entwicklung der englischen Aufklärung bestimmend, sei es, daß sie, wie innerhalb der erkenntnistheoretischen Richtung, zunächst im Gegensatz zum Rationalismus Herberts, sei es, wie innerhalb der anthropologischen Richtung, im unmittelbaren Anschluß an seinen Naturalismus stattfindet.

Demgegenüber setzt die deutsche Aufklärung erst mit Wolf ein und gipfelt in Lessing und Herder. Im Gegensatz zum Empirismus,

der den Charakter der englischen Aufklärungsphilosophie bestimmt, bleibt die deutsche Aufklärung trotz gelegentlichen Abgleitens in naturalistische Gedankengänge vorwiegend rationalistisch eingestellt. Die typische anthropozentrische Wendung zeigt sich indessen nicht nur in dem Ueberwiegen erkenntnistheoretischer und teleologischer Interessen, sondern vor allem darin, daß auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie die Rückkehr zum naiven Realismus des „gesunden Menschenverstandes“ vollzogen und auf dem Gebiet der Teleologie die Zweckmäßigkeit fast ausschließlich vom Standpunkt des menschlichen Nutzens beurteilt wird. Und wenn Lessing über „die Erziehung des Menschengeschlechtes“ schreibt, Herder „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ entwickelt, so prägt sich in diesen Titeln die anthropozentrische Geisteshaltung ebenso deutlich aus, wie in Lockes „Untersuchungen über den menschlichen Verstand“, Berkeleys „Prinzipien der menschlichen Erkenntnis“ und Humes „Traktat über die menschliche Natur“ oder seinem „Versuch über den menschlichen Verstand“. Obgleich somit die englische und die deutsche Aufklärung eine vollkommene Uebereinstimmung der geistigen Struktur zeigen, so liegt doch der Beginn der Aufklärungsphilosophie in England um ein volles, ihr Höhepunkt um etwa ein halbes Jahrhundert früher als in Deutschland.

Aber nicht nur die kalendarischen Daten, sondern wie bereits erwähnt, auch die Verlaufsform der Aufklärungsphilosophie sind in England und Deutschland verschieden. Denn während die deutsche Aufklärungsphilosophie den Uebergang von einer kosmozentrischen, im System Leibnizens verkörperten Periode zu einer Periode synthetisch-integrativer Höchstleistungen der Philosophie bildet, wie sie in den Systemen Kants und des deutschen Idealismus Gestalt gewinnen, bleibt die englische Philosophie der Folgezeit in demselben Geist eines naturalistischen Empirismus befangen, der in den Werken der englischen Aufklärungsphilosophie seine repräsentative Vertretung gefunden hatte, ohne allerdings ihre Vorbilder zu erreichen, geschweige denn in einer neuen systematischen Synthese zu übertreffen. Gemessen an der deutschen und der gesamteuropäischen Aufklärungsphilosophie zeigt somit die englische trotz aller Uebereinstimmung in der Struktur dennoch einen atypischen Verlauf. In welchem Sinne diese Abweichung zu deuten wäre, wird am Schlusse kurz zu erörtern sein.

Vergleicht man nunmehr die französische mit der englischen und deutschen Aufklärungsphilosophie, so bestehen trotz aller Verwandt-

schaft in den Wesenszügen der geistigen Struktur doch wieder tiefgreifende Unterschiede. Die sogenannten Empiristen, Locke, Berkeley, Hume, denen die englische Aufklärung ihre Höchstleistungen zu verdanken hat, sind wahre „Philosophen“ (wenn auch, der englischen Tradition entsprechend, *gentleman philosophers*), deren Werke sich in gleichem Maße durch Gedankenfülle wie durch logische Folgerichtigkeit auszeichnen. Die deutsche Aufklärung wird zunächst von den „akademischen“ Philosophen der Wolffschen Schule vertreten, die zwar über eine gründliche logische Ausbildung verfügen, aber infolge ihrer Verherrlichung des „gesunden Menschenverstandes“ meist in einer Nüchternheit und geistigen Enge befangen bleiben, die unvorteilhaft von der englischen Aufklärungsphilosophie absticht. Eine reichere Menschlichkeit offenbart sich erst in den späteren Werken der deutschen Aufklärung, die bezeichnenderweise nicht mehr von Gelehrten, sondern von Dichtern wie Lessing und Herder verfaßt sind, ohne daß freilich, wie besonders bei Herder, die Folgerichtigkeit des Denkens mit dem zunehmenden geistigen Reichtum Schritt hielte. An der Verbreitung der französischen Aufklärung sind nun zwar auch vereinzelte Gelehrte, wie d'Alembert und Maupertuis, und Dichter wie Voltaire beteiligt (obwohl sich die dichterischen Leistungen Voltaires ihrem Werte nach wohl kaum mit den wissenschaftlichen Leistungen der beiden Naturforscher vergleichen lassen), im allgemeinen jedoch wird sie weder von Denkern noch von Dichtern, sondern von Literaten getragen. Daraus erklärt sich die eigentümliche Flachheit und Unstimmigkeit der französischen Aufklärungsphilosophie, — eine Unstimmigkeit, die nicht nur zwischen den Werken der verschiedenen Schriftsteller besteht, sondern sich auch, wie namentlich bei Rousseau, innerhalb der Werke desselben Schriftstellers findet, — der Ersatz der Begriffe durch Schlagworte und der Logik durch die Phrase, eben daraus aber auch die aufwühlende politische Wirkung, die gerade die französische Aufklärungsphilosophie ausübt.

Wenn sich somit die französische gegenüber der englischen und deutschen Aufklärung bei aller Gemeinsamkeit des Typus durch einen „physiognomischen“ Unterschied kennzeichnet, so trifft dasselbe für die vorhergehende kosmozentrische Periode der Philosophie in Frankreich gegenüber den „gleichzeitigen“ geistesgeschichtlichen Perioden in England und Deutschland zu, nur daß die Differenz hier gewissermaßen mit dem entgegengesetzten Vorzeichen versehen ist. Steht nämlich die französische Aufklärung an Gehalt und Folgerichtigkeit hinter der englischen und deutschen zurück, so zeichnet sich das

Kartesianische (und das ihm in diesem Zusammenhang anzugliedernde Spinozistische) System an Tiefe und innerer Geschlossenheit vor den übrigen „großen Systemen“ der beginnenden Neuzeit aus. Freilich ist die vorwiegend kosmozentrische Einstellung des Kartesischen Systems schon an dem äußeren Umstand zu erkennen, daß die „Prinzipien“ sowohl an Umfang wie an metaphysischem Gehalt die „Meditationen“ bei weitem übertreffen. Indessen ist nicht nur die Tatsache bedeutsam, daß Descartes den Versuch einer selbständigen Neubegründung der Erkenntnistheorie unternimmt, der auf die Folgezeit ausschlaggebenden Einfluß ausübt, sondern auch, daß seine Metaphysik nach einer neuen weltanschaulichen Synthese, nach einer neuen Ableitung von Vernunft und Natur aus dem göttlichen Sein strebt. Mag die Formel dieser Synthese — Natur und Vernunft, Denken und Körper als Attribute der göttlichen Substanz — bei Spinoza begrifflich klarer ausgedrückt sein als bei Descartes, so findet doch umgekehrt bei Descartes das religiöse Gefühl den unmittelbareren Ausdruck. Erscheint somit das System Descartes' im Zusammenhang der gesamten neuzeitlichen Philosophie als ein Anfang, so bildet es doch innerhalb der Entwicklung des französischen Geisteslebens einen absoluten Höhepunkt.

Von hier aus gesehen erhält eine bisher nicht beachtete Tatsache erhöhte Bedeutung. Als die Vertreter der französischen Renaissancephilosophie pflegt man namentlich Montaigne, Charron und Sanchez zu bezeichnen, deren Wirksamkeit in das 16. Jahrhundert fällt. Wenn nun auch zweifellos die Philosophie dieser Denker in ihrer „Weltlichkeit“ der Renaissance verhaftet ist, so trägt sie doch einen eigenartigen Zug, der in den übrigen philosophischen Versuchen der Renaissance nicht oder wenigstens lange nicht in gleichem Maße hervortritt. Der „Skeptizismus“ nämlich, der sich in ihren Werken findet, reicht viel weiter als die für die Renaissance typische Ablehnung des Dogmen- und Autoritätsglaubens, denn er erwächst aus erkenntnistheoretischen Fragestellungen, die der Renaissance als solcher fremd sind und eher in die Zeit des späten Nominalismus zurückverweisen. Drängt sich somit die Vermutung auf, daß die sogenannte französische Renaissance im Verlauf der französischen Geistesentwicklung eine Periode anthropozentrischer Einstellung, also die echte französische Aufklärungsphilosophie bedeuten könnte, so wäre gemäß dem früher festgestellten Verlaufstypus anzunehmen, daß ihr eine kosmozentrische Phase vorhergegangen sein müßte, die dann allerdings der gesamteuropäischen Renaissance etwa ebensoweit vorausläge, wie die „echte“ französische der gesamteuropäischen Aufklärung, und daher nicht

innerhalb der zeitlichen Grenzen der „Neuzeit“, sondern nur im „Mittelalter“ gesucht werden könnte. Tatsächlich haben neuere Untersuchungen ergeben, daß die vielberedete Unkenntnis der Scholastiker in naturwissenschaftlichen Dingen wenigstens für das späte Mittelalter keineswegs zutrifft, daß vielmehr die grundlegenden Gedanken der modernen Naturwissenschaft bereits von der Scholastik des 14. Jahrhunderts vorweggenommen erscheinen. Ihren Anstoß erhielt allerdings die mittelalterliche Beschäftigung mit der Naturwissenschaft vorwiegend von England her, insbesondere durch die Wirksamkeit Roger Bacons im 13. Jahrhundert, ganz ebenso wie der spätere Nominalismus durch Ockham eingeleitet wurde. Aber schon im 14. Jahrhundert hatte sich eine entscheidende Wandlung vollzogen: während sich nämlich die Oxforder Ockhamisten im wesentlichen um erkenntnistheoretische Subtilitäten bemühten, übernahm die Pariser Schule das Erbe der naturwissenschaftlichen Forschung und drang unter Buridan, Nikolaus von Oresme und Albert von Sachsen zu Einsichten vor, die geradezu als der Ausgangspunkt der modernen Mechanik und Himmelsphysik bezeichnet werden können. Diese eigenartige Entwicklung der Naturforschung, die natürlich durchweg von naturphilosophischen Interessen getragen wurde und der in den übrigen Ländern keine Erscheinung von annähernd gleicher Bedeutung an die Seite gestellt werden kann, stützt daher die Annahme, daß die echte kosmozentrische Periode der französischen Philosophie in das 14. Jahrhundert zu verlegen ist, und daß der leere Raum, den das 15. Jahrhundert innerhalb der französischen Geistesentwicklung bedeutet und der jene kosmozentrische von der echten anthropozentrischen Aufklärungsphilosophie Frankreichs trennt, lediglich auf die politischen Wirren zurückzuführen ist, die eine Verödung der Pariser Universität zur Folge hatten. Trifft diese Deutung zu, so würde zwar die Entwicklung des philosophischen Denkens in Frankreich zu einem erheblich früheren Zeitpunkt einsetzen als in Gesamteuropa und den übrigen europäischen Ländern, die Struktur und der Verlauf ihrer Phasen würde jedoch durchaus dem Typus entsprechen, der für die gesamteuropäische und die deutsche Geistesentwicklung wesentlich erschien.

Wenn aber die Periode der sogenannten französischen Aufklärung nicht den Vorläufer, sondern den Nachzügler einer Periode philosophischer Höchstleistungen darstellt, so würde sich daraus ergeben, daß sie nur der kalendarischen, aber nicht der „historischen“ Gleichzeitigkeit nach in die Periode der gesamteuropäischen Aufklärung einzubeziehen ist, sondern einer Periode entspricht, die nicht unpassend als „Aufklärlicht“ bezeichnet werden könnte. Eine solche Periode des

Aufklärichts bildet in typischer Ausprägung die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts: dem naturwissenschaftlichen und historischen Materialismus, der in Deutschland nach dem Verfall der idealistischen Systeme einsetzte, entspricht in Frankreich der Positivismus Comtes, der unmittelbar aus dem französischen Aufklärlicht des 18. Jahrhunderts hervorsticht, und in England der Empirismus und Utilitarismus J. St. Mills. Die gleiche typische Unstimmigkeit und innere Zerrissenheit wie in den Zeiten der Aufklärung kehrt indessen auch in den Zeiten des Aufklärichts wieder: in scharfer Gegnerschaft tritt dem zum Intellektualismus entarteten Rationalismus ein Naturalismus gegenüber, dem es trotz aller Tiefe an systematischer Geschlossenheit und Folgerichtigkeit mangelt, dem skeptischen Agnostizismus ein verschwommener Mystizismus, dem nüchternen Utilitarismus ein sentimentaler Aesthetizismus, — die Gottesnähe, die in Schelling, dem zentralen Denker des deutschen Idealismus, ihren lebendigsten Ausdruck gefunden hatte, ist wiederum einer Gottesferne gewichen, — kurz, der geistige Habitus des Aufklärichts ist von dem der Aufklärung nicht der Struktur, sondern nur der Verlaufsform nach unterschieden. Denn während die Aufklärung eine Phase der geistigen Reifung darstellt, vollzieht sich in der Periode des Aufklärichts der geistige Verfall einer Kultur.

Dieses Ergebnis würde die zuvor erhobene Forderung rechtfertigen, daß zur Feststellung eines Typus die Erscheinungen nicht nur in Ruhe, sondern auch im Flusse, also nicht nur ihrer statischen Struktur, sondern auch ihrer dynamischen Verlaufsform nach untersucht werden müssen. Die biologische Deutung der Aufklärung als einer Erscheinung des geistigen Lebens würde aber zugleich die zeitlichen Verschiebungen erklären, die zwischen den Aufklärungsperioden in den einzelnen Ländern bestehen. Erscheint die französische Kultur im Zusammenhang des europäischen Geisteslebens als typisches Beispiel der Frühreife, so unterliegt sie auch der gewöhnlichen biologischen Begleiterscheinung der Frühreife, nämlich einem frühen Verfall. Diese Vergreisung tritt in Frankreich schon im 18. Jahrhundert, also zu einer Zeit ein, in der sich das durch die englische und deutsche Philosophie bestimmte Geistesleben Europas im ganzen gesehen noch im Stadium der Reifung befindet. Demgegenüber setzt die englische Aufklärung zwar später als die französische, aber doch wesentlich früher als die deutsche Aufklärung ein, die englische Philosophie der Folgezeit bleibt aber auf dieser Entwicklungsstufe stehen und erreicht die Vollreife überhaupt nicht. Das naive und im Verhältnis zum deutschen, aber sogar zum französischen oberflächliche und

unbeschwerte englische Denken spiegelt also das Bild einer Entwicklungshemmung wieder, welche das geistige Leben Englands nach dem Aufschwung der Elisabethanischen Zeit befallen hat. Die deutsche Philosophie hingegen verkörpert den Typus einer zwar späten, aber harmonischen und ertragreichen Entwicklung, deren Höhepunkt die Systeme Kants und des deutschen Idealismus in ihrer unvergleichlichen Tiefe und Geschlossenheit darstellen. Der Historiker kann nur vermerken, daß von diesem Höhepunkt an während des 19. Jahrhunderts auch in Deutschland ein Verfall der philosophischen Schöpferkraft eingetreten ist; ob und wo aus diesem „Kulturdünger“ neues geistiges Leben aufsprießen wird, das zu prophezeien ist nicht mehr seine Sache.¹⁾

¹⁾ Ausführlicher werden die angedeuteten Gedankengänge entwickelt in der Schrift des Verfassers: *Geschichtsphilosophie der Philosophiegeschichte*, *Gesch. d. Philos. in Längsschnitten*, H. 10, Berlin 1933.