

BEITRÄGE
ZUR BEHANDLUNG
DER PHILOSOPHISCHEN
PROPÄDEUTIK

IN
PRIMA
VON
PROFESSOR DR. TROOST.

WISSENSCHAFTLICHE BEILAGE
ZUM JAHRESBERICHT DES KÖNIGLICHEN GYMNASIUMS
ZU BEUTHEN O.-S. OSTERN 1907.



DRUCK VON M. IMMERWAHR IN BEUTHEN O.-S.
1907.

Progr. No. 219.

96e
37

219.6

HT0000848273



Ve
I.

II.

Inhalt.

Vorbemerkung	Seite 5.
I. Das Problem der Seele und ihrer Unsterblichkeit. (Angeschlossen an Ciceros Tusculanen)	„ 7.
1. Die Anschauung der Griechen	„ 7.
2. Cicero	„ 13.
3. Das Christentum. Die pantheistisch-monistische Richtung der späteren Zeit. Der psychophysische Parallelismus	„ 15.
4. Der Positivismus und Neukantianismus	„ 20.
5. Der Empirismus, Naturalismus und Materialismus	„ 21.
6. Der Rationalismus und der Idealismus	„ 24.
7. Schlussbemerkung	„ 27.
II. Die Lebensanschauung der Epikureer und Stoiker. (Angeschlossen an Horaz)	„ 31.

Inhalt

1. Einleitung

2. Die Bedeutung der

3. Die Bedeutung der

4. Die Bedeutung der

5. Die Bedeutung der

6. Die Bedeutung der

7. Die Bedeutung der

8. Die Bedeutung der

in
F
E
pl
au
P
be
ar
w
di
le
ül
ei
st
lo
de
in

L
U
da
ei
A
ge
sa
P
be

Vorbemerkung.

Den Wünschen, die man für die Einführung der Primaner in die Vorhallen der Philosophie hegt, gibt wohl am besten Fr. Paulsen „Das deutsche Bildungswesen in seiner geschichtlichen Entwicklung“ 1906, S. 146 mit den Worten Ausdruck: „Ein philosophischer Unterricht auf der Oberstufe, der mit der Logik auch die elementaren Probleme der Erkenntnistheorie, mit der Psychologie auch die allgemeinsten Fragen der Metaphysik behandelte, der endlich auch die Fragen der Welt- und Lebensanschauung, vielleicht in Anlehnung an eine angemessen ausgewählte Lektüre, streifte, würde nicht nur, wenn er von einem für die Sache befähigten und erwärmten Lehrer erteilt würde, der lebhaftesten Teilnahme der Jugend gewiss sein, sondern auch über die gähnende Kluft Brücken schlagen, die jetzt zwischen einer rein naturwissenschaftlich orientierten Wirklichkeitsvorstellung und dem von der Schule daneben festgehaltenen theologischen System klafft“. Damit stimmen auch die Ergebnisse der 13. Direktoren-Versammlung der Provinz Schlesien (1905) im ganzen überein.

Wo aber die Schüler, wie es namentlich in zweisprachigen Landesteilen öfter der Fall sein wird, für einen systematischen Unterricht in der Propädeutik weniger empfänglich erscheinen, da wird es um so mehr wünschenswert sein, gelegentlich auf einzelne Gebiete der Philosophie oder ihrer Geschichte im engeren Anschluss an die Lektüre näher einzugehen. Das erkennt die genannte Direktoren-Versammlung (Bericht S. 157) in dem Leitsatz 8 b an: „Zu wünschen ist eine Förderung der philosophischen Propädeutik durch die anderen Lehrfächer (als das deutsche) im besonderen dadurch, dass in ihnen die ungezwungen sich bietenden

Gelegenheiten voll ausgenutzt werden, in den Schülern philosophischen Sinn zu wecken“, und in dem Leitsatze 9, wonach „jede sich bietende Gelegenheit zu benutzen ist, um wichtige Erscheinungen aus der Geschichte der Philosophie zu besprechen“.

Die folgenden Skizzen sollen ein Versuch sein, den Schüler mit solchen Abschnitten in Anlehnung an empfohlene Werke und Schriften bekannt zu machen, ohne dass sie den Anspruch erhöhen, den Stoff erschöpfend oder von neuen Gesichtspunkten aus zu behandeln. Sind solche Studien doch geeignet, vor Augen zu führen, dass zwischen der Wissenschaft und den Wahrheiten des Christentums kein unlösbarer Widerspruch besteht und dass sich andererseits eine Weltanschauung nicht fertig und unanfechtbar irgendwoher entnehmen lässt, sondern dass sie in heisser Arbeit errungen sein will.

I.

tie
de
Si
do
es
wi
ei
St
di
le
de

ve
un
9
di
Se
be
M
ba
D
is
V

En
je
er

I. Das Problem der Seele und ihrer Unsterblichkeit.

(Angeschlossen an Ciceros Tusculanen.) *)

Die Fragen, die den menschlichen Geist von jeher am tiefsten bewegten, sind die nach dem Dasein und Wesen Gottes, des menschlichen Geistes sowie der Natur und ihrer Lebensursache. Sind auch alle drei innig mit einander verknüpft, so wird man doch dem einzelnen Problem grössere Teilnahme zuwenden, wenn es für sich in grossen Zügen in seiner ganzen Geschichte verfolgt wird. Das wird um so mehr der Fall sein, wenn die Lektüre eines einzelnen Geisteswerkes unsere Wissbegierde auf diesen Stoff hinlenkt. Indem nun Cicero uns in seinen Tusculanen vor die Frage nach dem Wesen und der Fortdauer der Seele stellt, legt er uns zugleich die Pflicht auf, zu forschen, wie man sie in den Zeiten vor und nach ihm zu lösen versucht hat.

1. Die Anschauung der Griechen.**)

Homer unterscheidet bereits niedere Triebe der Seele von vernünftiger Einsicht. *φρόνες*, *νόος*, *ψυχή* bestehen neben *μένος* und *θυμός*. Ist auch *φρόνες* ursprünglich mehr ein körperliches, *θυμός* ein geistiges Prinzip, so bezeichnen doch *θυμός* und *μένος* durchweg ein sinnliches Begehren; auf jener Vernunftanlage der Seele aber baut sich die auf die Pflicht der Nächstenliebe begründete Sittenlehre des Dichters auf. Sonst aber tritt dem Menschen in seiner wahrnehmbaren Erscheinung nur sein unsichtbares Abbild, das erst nach dem Tode frei wird, gegenüber. Dieses und nichts anderes ist seine *ψυχή*. Von ihrer Unsterblichkeit ist in der Ilias und Odyssee keine Rede. Obwohl der Tod also ihre Vernichtung bedeutet, so weisen doch Totenspenden darauf hin,

*) Im Unterricht wird die Anschauung der Griechen grösstenteils bei der Erklärung der Tusculanen zur Sprache kommen; die übrigen Richtungen werden je nach dem Standpunkt der Klasse und der vorhandenen Zeit in ihren Hauptergebnissen bald kürzer bald ausführlicher zu erledigen sein.

**) Zeller, E., Grundriss der griechischen Philosophie. 5. A. 1898.
Windelband, W., Geschichte der alten Philosophie. 2. A. 1894.
Eucken, R., Die Lebensanschauungen der grossen Denker. 3. A. 1899.
Erwin Rohde, Psyche. 3. A. 1903.

dass wohl schon ein vorhomerischer Geisterkult bestanden hat. Der Seele wurde ja ursprünglich ihr irdischer Besitz mitgegeben (*πτέρεα πτεροῖζειν*), wobei der Wunsch massgebend war, sie möge nicht wiederkehren. Auf einen solchen Seelenkult weist auch v. 65 der Umstand hin, dass die Gefährten die Seelen der Gefallenen dreimal anrufen; sie fordern sie damit auf, ihnen in die Heimat zu folgen, wo ihnen dann wohl ein *κενοτάφιον* errichtet wurde, damit der Geist der Hingeschiedenen der Verehrung der Angehörigen erreichbar bleibe. Wird aber δ 560 dem Menelaos verheissen, er werde den Tod nicht kosten, sondern zur elyseischen Flur entrückt werden, so ist dabei an keine Trennung der Seele vom Körper zu denken, sondern nur an ein Fortleben auf der Welt am Ende der Erde. Erst im Dionysoskult wurzelt der aus ihrer göttlichen Natur abgeleitete Glaube an die Unsterblichkeit der Seele. Die Mysterien der Orphiker und Pythagoreer aber strebten im Anschluss daran durch Askese und sittliche Vervollkommenung Befreiung des Geistes von den Banden des Körpers an. Auf sie führt v. Wilamowitz als die sogenannte orphische Interpolation auch den Inhalt des 11. Buches der Odyssee zurück. Hier büssen als Verdammte Tityos, Tantalus und Sisyphos in der Unterwelt ihre Frevel. Als der Erlöste aber tritt neben sie Herakles. Er hat Mühe und Arbeit und den Tod überwunden und weilt daher in den Wohnungen der Seligen. Der Sohn des Zeus sollte dem Hades nicht anheimfallen; er selbst stieg in den Olymp auf, und nur sein Schattenbild blieb dort unten zurück.

An die orphischen Mysterien und den Apollokult knüpfte auch die sittlich-religiöse Reformation des Pythagoras von Samos (etwa 580—500) an. Er legte zuerst, wie vor ihm nach Cicero schon Pherekydes von Syros, auf den Unsterblichkeitsglauben und seine Verwertung im Sinne der sittlich-religiösen Vergeltung Gewicht; aber auch dies geschah in der Form der Metempsychose. Für die Seelenwanderungslehre aber boten jene Mysterien, besonders die der chthonischen Gottheiten, gewiss manchen Anklang: der allgemein griechischen Auffassung jedoch blieb sie etwas Fremdes, das man auf ausländischen Einfluss zurückzuführen geneigt war.

Um diese Zeit begann dann bereits die wissenschaftliche Forschung ihre Arbeit. Die milesische Naturphilosophie hatte im Gegensatz zu der polytheistischen Mythologie der Griechen monistische*) Tendenz und suchte eifrig den einheitlichen Weltstoff zu finden, aus dem alles bestehen sollte. Dieser lag dann nach ihrer Ansicht auch der menschlichen Seele zu Grunde. So lehrte Anaximenes († um 524) ausdrücklich, dass so wie das *πνεῦμα*, die Luft, alles umfasse, auch die menschliche Seele als

*) S. unten S. 15.

Luft den Leib beherrsche; nach Heraklit von Ephesus († um 475) besteht sie aus Feuer und findet sich in dem aus Wasser und Erde gefügten Leib gefangen, der an sich in seiner Starrheit für sie ein Gegenstand des Abscheus ist. Mit dieser Lehre verknüpfte er Vorstellungen von der Seelenwanderung und der Vergeltung nach dem Tode, worin er sich wahrscheinlich wie Pythagoras an gewisse Mysterien anschloss. Auch für die Eleaten fällt Körperlichkeit und Geistigkeit vollständig zusammen. So nahm Parmenides (geb. um 515) an, dass von beiden auch im Menschen vorhandenen Grundstoffen jeder das ihm Verwandte aus der Aussenwelt empfinde, das Warme also im lebendigen Menschen den feurigen Lebenszusammenhang aller Dinge, ebenso aber auch im Leichnam der starre Körper das ihm Gleiche seiner Umgebung. Durch die Mischung dieser beiden Elemente sei in jedem Menschen seine Einsicht und Vorstellung bestimmt. Einen Dualismus von Kraft und Stoff nahm zuerst Empedokles von Agrigent († um 435) an, jedoch mehr in mythisch-poetischer Form, indem er als die beiden Kräfte, welche die Mischung und Entmischung der Weltstoffe hervorriefen, Liebe und Hass bezeichnete.

Diese Gedankenbewegung verfolgte Anaxagoras aus Klazomenä († 428). Nach ihm ist das in den Lebewesen tätig wirkende Prinzip der *νοῦς*, der Geist, die Vernunft, der Denkstoff; er ist der leichteste, beweglichste und einzig von sich selbst bewegte Stoff und stellt im Makrokosmos wie im Mikrokosmos (dem Menschen) den *λόγος* dar.

Das Ende dieser spekulativen Periode bezeichnen dann der Positivismus*) der Sophisten, der Materialismus des Demokrit und der Naturalismus der Kyniker und Kyrenaiker. Die Sophisten halten die sinnliche Wahrnehmung für die einzige Quelle unserer Erkenntnis und leugnen, dass wir irgendwie wissen könnten, was das Wesen der Dinge sei; nur ihre Einwirkung auf einander sei für uns erkennbar; jedes Ding sei das, was es dem Individuum in seinem augenblicklichen Wahrnehmungszustand erscheine. Damit vollzogen sie allerdings nicht nur den Bruch mit der Naturphilosophie, sondern hoben auch das Subjektive des Geistes in seinem Unterschiede von der Natur hervor.**)

In ähnlicher Weise stellten später die Kyniker und Kyrenaiker die Ansicht auf, nur das sinnliche Gefühl und die Zustände (*πάθη*) der Seele seien für uns von Bedeutung, nicht aber ihr Wesen. Daneben vertritt Demokritos von Abdera, einer der grössten Naturforscher des Altertums (etwa 460 — 360), das Prinzip der mechanischen Naturnotwendigkeit, die er als *ἀνάγκη* oder *εἰμαρμένη*

*) S. unten S. 12.

**) Vgl. Drews, das treibende Prinzip in der Entwicklung der antiken Philosophie und Religion. Preuss. Jahrb. 126. Bd. 1906. S. 198.

bezeichnet, und lehrt, dass das Feuer, aus feinsten, kleinen glatten und runden Atomen bestehend, das Prinzip der Bewegung und damit zugleich der Seelenstoff sei und die psychische Tätigkeit in der Bewegung der Feueratome bestehe. Die Feueratome werden durch Atmen im Leibe zusammengehalten, so dass der Schlaf der Vernichtung des physischen Lebens nahe kommt und die geistige Individualität des Menschen sich mit dem Tode zerstreut.

Der Skepsis der Sophisten gegenüber hatte Sokrates inzwischen betont, dass wir mit Hilfe des Denkens zu sichern Begriffen und ebenso zu klarem und sicherem sittlichen Bewusstsein gelangen könnten. Von dem Walten des göttlichen Wesens auch im Menschenleben überzeugt, hält er Grübeleien über das Wesen der Dinge für verwerflich. Dem Werte des geistigen Lebens aber hatte er durch seine Begeisterung zu siegreicher Anerkennung verholfen und zugleich dem Denken eine Sphäre erschlossen, die ebenso objektiv wie die Natur und ebenso geistig wie das Ich ist: das Reich des objektiven Geistes. (Drews a. O.)

Darauf konnten die umfassenden Weltanschauungen des Platon und Aristoteles weiter aufbauen.

Dem Idealismus Platons öffnet sich als eine neue Welt von Wirklichkeiten und Gedankengrößen unsinnlicher Art das Reich der Ideen, in das die Seele als ihre sichere Heimat allein durch Erkennen, Wiedererinnerung und innere Entfaltung zu gelangen vermag. Die Seele ist nach ihm als Ursprung der Bewegung selbst ein ewig Bewegliches, den Ideen, den letzten Ursachen der Erscheinungswelt, ähnlich, aber nicht gleich; sie ist ungeworden, unzerstörbar, einheitlich und unveränderlich. Das Ewige in der Seele aber ist nur das Göttliche in ihr, die Vernunft oder der Geist, (*ὁ νοῦς, τὸ λογικόν*), der zugleich der den Ideen zugewandte, leitende Teil (*ἡγεμονικόν, λογιστικόν*) der Seele ist. Sterblich ist der niedere Seelenteil, der Sitz des sinnlichen Begehrens (*ἡ ἐπιθυμία, τὸ ἐπιθυμητικόν*); zwischen beiden steht als vermittelndes Glied der *θυμός* (*τὸ θυμοειδές*) im Sinne von Mut, Eifer, d. i. die edle, kraftvolle Willensbetätigung, die aber ebenfalls an der Unsterblichkeit keinen Anteil hat.

Den Beweis für die Unsterblichkeit der Seele führt Platon namentlich in seinem Phädon. Er tritt darin wirkungsvoll der pythagoreischen Lehre, die Seele sei die Harmonie des Leibes, entgegen, indem er darauf hinweist, dass sie ja gerade in der Benutzung des Leibes ihre Selbständigkeit betätige. Hinfällig ist dagegen seine Erklärung, sie sei ewig, weil sie nicht anders als lebend gedacht werden könne. Man pflegt ausserdem wohl vier Beweise zu unterscheiden, die sich alle auf seine Ansicht von der *ἀνάμνησις* stützen. Sie würden etwa lauten:

1. Aus dem Naturgesetz des Werdens, nach dem Entgegengesetztes aus Entgegengesetztem, d. h. Leben aus Tod und Tod aus Leben entsteht, ergibt sich, dass der Tod nicht der Zustand vollständiger Vernichtung sein kann, also auch die Seele nach dem Tode nicht vergeht. Vielmehr wird ihr Zustand nach dem Tode dem gleich sein, in dem sie sich vor diesem Leben befand, als sie der Anschauung und des unmittelbaren Erkennens des an sich Seienden teilhaftig war.

2. Da die *ἀνάμνησις*, die die Seele an diesen Zustand hat, kein Werden voraussetzt, kann sie auch keinem Sterben unterliegen.

3. Ähnliches kann nur von Ähnlichem erkannt werden; also ist auch die Seele mit den Objekten ihrer Erkenntnis, den Ideen, wesensähnlich (*συγγενής*), d. i. unsterblich.

4. Keine Idee kann die ihr entgegengesetzte in sich aufnehmen; die Seele aber hat Anteil an der Idee des Lebens; das schliesst die entgegengesetzte, den Tod, für sie aus.

Nach Aristoteles, dem berühmten Lehrer Alexanders aus Stageira (384 — 322), ist die Seele das organisierende Lebensprinzip des Körpers (*ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὁργανικοῦ*). Es gibt eine dreifache Seele: die ernährende Pflanzenseele (*θρεπτική*), die empfindende Tierseele (*αἰσθητική*) und die denkende Menschenseele (*νοητική*). Auch der Mensch hat eine tierische Seele, der die Wahrnehmung (*αἴσθησις*) und das Begehren (*ὄρεξις*) inne wohnt, daneben aber den Gemeinsinn, in dem alle Sinneseindrücke zusammen treffen und durch den die Verknüpfung der Empfindungen zu vollen Wahrnehmungsbildern vor sich geht (*αἰσθητήριον κοινόν*), der seinen Sitz im Herzen hat und dem die Phantasie und die Erinnerung eigen sind. Diese animalische Seele stirbt mit dem Körper. Der denkende Geist aber ist als blosse Form rein immateriell, einfach, unveränderlich und des Leidens unfähig. Seine Kraft, die Vernunft, leitet das Begehren und gestaltet es zum Willen, zur *βούλησις*. Dieser Wille ist frei, befähigt den Menschen zur Tugend und macht ihn verantwortlich für seine Handlungen. In dieser Tätigkeit heisst die Vernunft die praktische Vernunft (*νοῦς* od. *λόγος πρακτικός, διάνοια πρακτική, τὸ λογιστικόν*).

Im Gegensatz zur seelischen Innigkeit Platons ist Aristoteles nach R. Eucken (a. O.) der Typus der weltdurchdringenden Arbeit; indem er seinen Sinn nur auf die Natur der Dinge gerichtet hält, gibt es für ihn keine sittliche Weltordnung, keine Vorsehung und keine Hoffnung auf persönliche Unsterblichkeit, wenn auch unsere Denkkraft unvergänglich ist, und zur Weltvernunft zurückkehrt. Um so mehr weist er auf die Seligkeit hin, die das Wirken und Schaffen gewährt; in ihm lebt noch die Frische und Freude des ersten Sehens und Entdeckens, die ihn,

den Begründer des Eudämonismus, ein ruhiges Schweben in geistigem Glück geniessen lässt.

Dazu ist freilich zu bemerken, dass Aristoteles von der tätigen Form des *νοῦς ποιητικός* oder des *ποιούν* wiederum die noch zu entwickelnde Anlage als *νοῦς παθητικός*, als unbeschriebenes Blatt der Seele unterscheidet. Dieser *νοῦς παθητικός* vergeht mit dem Leibe; jener *νοῦς ποιητικός* aber ist vom göttlichen Geiste kaum mehr zu unterscheiden, und so finden wir in der Lehre des Stagiriten die Frage nach der individuellen Unsterblichkeit so wenig gelöst, dass seine Erklärer den Kampf darüber bis zur Zeit der Renaissance fortgesponnen haben.*)

Nach dieser grossen spekulativen Periode bezeichnen wiederum der Materialismus und Naturalismus**) der Stoiker und Epikureer, sowie der Positivismus der Skeptiker den Ausgang dieser Glanzperiode der griechischen Philosophie. Während Epikur jedes Fortleben nach dem Tode leugnete, war es nach der Stoa wenigstens dem Weisen beschieden, bis zu jenem Weltbrande fortzuleben, der nach ihr immer wieder eine neue Weltperiode eröffnete. Daneben vertraten zahlreiche Anhänger einer älteren und einer jüngeren Skepsis die Ansicht, wahre Gemütsruhe (*ἀταραξία*) gewähre nur die Überzeugung, dass wir uns bescheiden müssten, zu keiner wahren Erkenntnis der Dinge und der Seele gelangen zu können.

Der gemeinsame Grundzug endlich der jüdisch-alexandrischen Religionsphilosophie, des Neupythagoreismus und der pythagoreisierenden Platoniker nach Art eines Plutarch und Numenius war es endlich, dass sie den Stoff gering schätzten, ihn mit dem Unreinen, Schlechten, ja Bösen identifizierten und ihm wohl gar die Existenz im Sinne eines wahrhaft Seienden

*) S. Windelband a. O. S. 168.

) Die neuere Philosophie unterscheidet hauptsächlich 4 Richtungen. Der **Positivismus verzichtet auf eine die Einzelwissenschaften ergänzende Metaphysik und widmet sich nur der Logik und Erkenntnistheorie, der sog. Wissenschaftslehre. Der **Materialismus** fasst alles, was Gegenstand der Erkenntnis ist, so auf, wie die Naturwissenschaft es lehrt, und lässt sich von ihr vorschreiben, was über Sein und Geschehen, auch das geistige, gedacht und gesagt werden muss; der **Naturalismus** aber zieht aus dieser Theorie die praktische Folgerung und erhebt eine derartige Anschauung zur Norm für unser Verhalten, besonders für unser sittliches Leben.

Diesen 3 Richtungen stellt sich der **Idealismus** als Versuch entgegen, zu einer umfassenden Welt- und Lebensanschauung zu gelangen, und zwar in neuerer Zeit gerade mit Hilfe der Einzelwissenschaften, ohne dabei die von der Erfahrung gesteckten Grenzen unvorsichtig zu überschreiten. Er stützt sich in der Regel auf die Annahme, dass die Welt sich im letzten Grunde aus geistigen Werten zusammensetze.

absprachen, wohingegen sie das wahre Sein in die übersinnliche Sphäre hinein verlegten. Der Materialismus der nachklassischen Philosophie war damit in den Spiritualismus umgeschlagen, und Platon, den die Stoiker und Epikureer schon überwunden zu haben meinten, war wieder in die herrschende Stellung eingesetzt. So offenbart sich uns (nach Drews a. O.) als das wesentliche Merkmal der antiken Philosophie das Ringen nach dem Begriffe des absoluten Geistes.

2. Cicero.

Hat Cicero auch als Philosoph keine selbständige Bedeutung zu beanspruchen, so ist er doch als Vermittler zwischen dem Hellenismus und dem christlichen Abendlande nicht gering zu schätzen. Nachdem er in den Büchern *de finibus bonorum et malorum* eine feste Grundlage für die Behandlung sittlicher Fragen gefunden zu haben glaubte, wandte er sich dem Bedürfnis seiner Zeit gemäss der Behandlung einzelner für das praktische Leben (*ad beate vivendum*) wichtiger Fragen zu. Er hofft seinen Zeitgenossen Trost und Erhebung zu gewähren, indem er sie in den *Tusculanen* belehrt *de contemnenda morte, de tolerando dolore, de aegritudine lenienda, de reliquis animi perturbationibus* und im 5. Buche den Nachweis hinzufügt, *virtutem ad beate vivendum se ipsa esse contentam*. Bei der Beantwortung der ersten Frage stützt er sich auf eine richtige Ansicht von dem Wesen der menschlichen Seele und den ihrer nach dem Tode harrenden Zuständen. Dabei lassen sich folgende Hauptpunkte unterscheiden.

a. Historischer oder ethnologischer Beweis

für das Fortleben der Seele nach dem Tode.

Animos remanere post mortem intellegi potest (c. 12.)

- a) *e pontificio iure et e caeremoniis sepulcrorum,*
- β) *quod totum prope caelum humano genere completum est,*
- γ) *e consensione omnium gentium,* (c. 13.)
- δ) *quod omnibus curae sunt, quae post mortem futura sint.*
(*Serit arbores etc. — spes immortalitatis*). (c. 14.)

b. Ontologischer Beweis

(abgeleitet aus der Natur der menschlichen Seele).

1. Geschichtlicher Überblick.

- a) *Quod corpora humanantur, errores secuti sunt formidinesque.*
(c. 16.)

- β) Pherecydes Syrius, Pythagoras, Plato;
- γ) Mathematicorum sententia. (Animos, sive illi sint animales, id est spirabiles, sive ignei, sublime ferri. — Si vero numerus aut quinta natura est, multo integrior et purior est — ne tam vegeta mens aut in corde cerebrove aut in Empedocleo sanguine demersa iaceat.) (c. 17.)

2. Ciceros eigene Ansicht.

Mit seinem älteren Zeitgenossen, dem Stoiker Panätios aus Rhodos, nimmt er sodann an *animum ex inflammata anima constare* (c. 18) und bringt seinerseits folgende Beweise vor:

- a) *argumentum ex inflammata natura animi*. Haec duo genera (igneum et spirabile) necesse est ferantur ad caelum et ab iis perrumpatur et dividatur crassus hic et concretus aer, qui est terrae proximus. — (sensus=viae quasi quaedam ad oculos). (c. 19 — 22).
- β) *argumentum e motu animi* (a Platone in *Phaedo* explicatum); (c. 23.)
- γ) *divinam esse animi naturam intellegitur*
 - αα) e memoria (Platonis recordatio — discere=recordari — animus agnoscit reminiscendo — Simonides, Cineas, alii.) (c. 24.)
 - ββ) e cogitatione et inventione animi. (Ita, quicquid est illud quod sentit, quod cupit, quod viget, caeleste et divinum ob eamque rem aeternum sit necesse est.) (c. 25 — 28.)
- δ) cum nihil sit animis admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex, nec dividi nec discerpi nec distrahi, ne interire quidem igitur possunt. (c. 29.)

c. Auktoritätsbeweis.

Socratis sententia, duas esse vias animorum e corpore excedentium:

1. devium quoddam iter seclusum a concilio deorum,
2. reditus ad illos. (Ergo tota philosophorum vita commentatio mortis est; quare consuescamus mori.) (c. 30 — 31.)

d. Widerlegung der Gegner.

- α) Epikurs,
- β) der Stoiker (usuram nobis largiuntur tamquam cornicibus; diu mansuros aiunt animos, semper negant);
- γ) des Panätius. Seine Schlüsse lauten:
 1. (Epichirem) Quidquid natum est, interit; atqui nasci animos eorum similitudo, qui procreantur, declarat, quae etiam in ingeniis, non solum in corporibus apparet.

Ergo interit animus. (Widerlegung: Die Begründung des Epichirems ist falsch; denn die Kinder sind nur körperlich den Eltern ähnlich, nicht geistig. Wo Ähnlichkeit des Geistes vorhanden ist, rührt diese von dem Einfluss des Körpers auf die Seele her.)

2. (Hypothetisch-kategorischer Schluss): Nihil est quod dolet, quin id aegrum esse quoque possit; atqui quod in morbum cadit, etiam interiturum est; dolet autem animus, ergo etiam interit. (Widerlegung: Dieser Schluss weist eine quaternio termini auf [Regel: tum re tum sensu triplex modo terminus esto]: cum de aeternitate dicitur, de mente dicitur, non de partibus iis, in quibus aegritudines, irae, libidines versantur.) (c. 31 — 33.)*

3. Das Christentum. Die pantheistisch-monistische**)

Richtung der späteren Zeit.

Der psychophysische Parallelismus.

Der kalten Welt der Zwecke, des Nutzens und persönlichen Wohlbefindens, wie sie besonders Epikur und die Stoa aufgebaut hatten, trat das Christentum gegenüber, das ganz auf die Macht der Persönlichkeit seines Stifters gestellt, das Verlangen nach einem Reiche der Innerlichkeit, der Ewigkeit, der Liebe, nach dem

*) Wie die Schlüsse des Panätius, so liesse sich auch der bekannte Schluss des Sokrates als Beispiel für die Logik verwerten. Und zwar erwiese sich der Schluss des Sokrates nicht nur als Dilemma (gehörter Schluss, syllogismus cornutus), sondern auch, da er retorsionsfähig ist, als Krokodilschluss, und zwar folgendermassen:

1. Die Seele lebt entweder nach dem Tode fort, oder sie geht unter;
lebt sie fort, so ist ihr ein seliges Leben im Verkehr mit den Weisen beschieden;
geht sie unter, so empfindet sie kein Leid;
also mag sie fortleben oder untergehen, der Tod ist kein Übel.

Retorquiert:

2. Lebt sie fort, so empfindet sie, also empfindet sie auch noch ihr früheres Leid;
geht sie unter, so entbehrt sie das selige Leben im Verkehr mit den Weisen;
also mag sie fortleben oder untergehen, der Tod ist auf alle Fälle ein Übel.

**) Es gibt drei Arten von Monismus: 1. Die Identitätsphilosophie, welche eine Substanz, in deren Identität der Gegensatz von Geist und Körper aufgeht, als den gemeinschaftlichen Grund des geistigen und des körperlichen Seins ansieht, 2. den materialistischen Monismus, der nur die Materie als Grundform und 3. den spiritualistischen Monismus, der nur den Geist als Grund des Realen annimmt. (Der Dualismus nimmt zwei Grundformen des Seins, Materie und Geist, an.)

Reiche Gottes auf Erden begründete, und mit unversiegllicher Gewalt auf die unsterbliche Seele aller ihm Angehörenden als die Grundbedingung jeder Gemeinschaft mit Gott hinwies.

Die antike Grundanschauung aber, „welche die Natur noch seelischer und die Seele naturhafter fasste“ (Eucken), behauptete sich auch bei der Dogmenbildung des Christentums und in den Schulen des Mittelalters.

Die bemerkenswerteste Abweichung von der christlichen Lehre im Mittelalter stellt sich von seiten eines Pantheismus dar, der von Arabien ausging. Der gelehrte Erklärer des Aristoteles Averroes (eig. Abdul Ibu Roschd) aus Cordova († 1198 zu Marokko) entscheidet sich dafür, dass es nur einen aktiven Intellekt in der Welt gebe, der sich in den Einzelseelen partikularisiere, wie das eine Sonnenlicht sich an den Körpern in Farben zerlegt, und dass der menschliche Geist daher nach dem Tode nur als Moment des göttlichen nicht aber als individuelles Wesen fort-daure. Er übte auf die christlichen Wissenschaften des Mittelalters grossen Einfluss aus, besonders seitdem Kaiser Friedrich II zu Anfang des 13. Jahrhunderts die Schriften des Aristoteles nebst den Kommentaren des Averroes ins Lateinische übersetzen liess.

Diese monistische Richtung hat bis in die Neuzeit viele Anhänger gefunden.*) Besonders gross ist das Ansehen des jüdischen Amsterdamer Philosophen Spinoza (1632–77). Die einzige Substanz, so lehrt er, in der alles enthalten ist und aus der alles hervorgeht, ist Gott. Gott und die Welt, die schöpferische und die geschaffene Natur, sind ein und dasselbe. Die erkennbaren Attribute dieses göttlichen Wesens aber sind Ausdehnung und Denken. Insofern die Substanz sich unter der Form der Ausdehnung darstellt, ist sie die Körperwelt, insofern sie sich in der Form des Denkens zeigt, die Welt der Geister und Seelen. Daher gibt es keinen Körper ohne Seele und keine Seele ohne Körper; ewig aber ist die Seele nur insofern, als sie eine Form der ewigen Substanz ist: eine individuelle Fortdauer der Seele gibt es nicht.

Dieser Identitätsphilosophie Spinozas schliessen sich die Occasionalisten Geulincx (Professor in Löwen † 1669) und Malebranche (kath. Priester in Paris † 1715) insofern an, als sie, zwischen ihm und Descartes (S. unten) vermittelnd, die Seelen zu Bestimmtheiten (modi) der göttlichen Substanz machen und in ihr enthalten sein lassen. Insbesondere aber hat

*) Vgl. Zeller, E., Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. 2. A. 1875.
Eucken, R., Die Grundbegriffe der Gegenwart. 2. A. 1893.
Busse, L., Die Weltanschauungen der grossen Philosophen der Neuzeit. 2. A. 1905.
Külpe, O., Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. 3. A. 1905.
Falckenberg, R., Geschichte der neueren Philosophie. 5. A. 1905.

nach ihnen Gott den Zusammenhang der geistigen und körperlichen Vorgänge ein für allemal so geregelt, dass er, durch einen körperlichen Vorgang (z. B. Erregung eines Sinnesnerven) veranlasst, den dazu gehörigen Seelenvorgang (Empfindung) hervorruft und ebenso gelegentlich eines bestimmten Seelenvorgangs (z. B. eines Willensaktes) den dazu gehörigen körperlichen Vorgang (z. B. Gliederbewegung) herbeiführt.

Nachdem dann später Kant unter dem Einfluss des Empirismus nur ein auf Erfahrung begründetes Denken als berechtigt anerkannt und gelehrt hatte, dass die Erscheinungswelt vom Bewusstsein auf Grund von Einwirkungen, welche die Dinge auf das erkennende Subjekt ausüben, erzeugt werde, schlug die eine Richtung nach ihm den Weg ein, das Ding an sich als einen letzten Rest von Dogmatismus (Gegensatz: Der Kritizismus Kants) gänzlich zu beseitigen und die Erscheinungswelt völlig aus dem Subjekt abzuleiten. Das ist der Weg, den die spiritualistische Richtung (Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, v. Hartmann) verfolgt.

Die Einzelseele ist schon bei Fichte († 1814 als Professor in Berlin) nicht mehr klar von der allgemeinen absoluten, göttlichen Seele zu unterscheiden. Das Ich, nicht das bestimmte konkrete, empirische und individuelle, sondern das nach Absonderung jeder besonderen Bestimmtheit übrig bleibende allgemeine und über-individuelle Ich (= Vernunft, Intellegenz) ist also die Grundlage, aus der jeder bestimmte Inhalt des Bewusstseins und damit die gesamte empirische Wirklichkeit hervorgeht. Das absolute Ich spaltet sich dabei in einzelne empirische Iche (vgl. Busse a. O. S. 124), während ihm in späterer Zeit das Ich nur das Bild des absoluten Ich ist.

Das Prinzip des endlichen Daseins schwebt dabei unfassbar zwischen dem absoluten Sein und dem Bewusstsein, zwischen der Gottheit und dem Ich, so dass sich in dieser Hinsicht das ganze System (nach Zeller a. O. S. 512) in einer widerspruchsvollen Unklarheit bewegt.

Von dem Grundgedanken der Selbsttätigkeit der Vernunft aus hat Fichte indes ein neues Weltbild von grossartiger Kühnheit entworfen, worin er das, was der grosse Königsberger Philosoph von der Freiheit, Stellung und Macht des Geistes gelehrt hatte, aus der Sprache der Vorsicht in die eines willensstarken Enthusiasmus übersetzt hat. „Der ganze Apparat des Vorstellens und der vorgestellten Welt ist nur dazu da, uns die Möglichkeit zu geben, unsere Pflicht zu erfüllen. Wir sind Intellegenz, damit wir Wille sein können“. Die empfundene und angeschaute Welt ist nichts, als ein Mittel für die Erreichung unseres sittlichen Zweckes, sie ist „das versinnlichte Material unserer Pflicht“. (Falckenberg a. O. S. 365).

Auch nach der Identitätsphilosophie Schellings (Professor in Berlin, † 1854 zu Ragaz in der Schweiz) ist das Absolute das Urprinzip, die Identität von Geist und Materie. Der Geist entwickelt sich erst allmählich zum Selbstbewusstsein. Die Seele an sich ist unendliches Erkennen; aber insofern sie Einzelseele ist, besteht dieses unendliche Erkennen in ihr nur als endliches; sie ist in dieser Rücksicht mit ihrem Leib eins, der Begriff dieses bestimmten Leibes, ja dieser Leib selbst. — Die Rückkehr in die Idealwelt vollzieht sich für den einzelnen durch sein individuelles Leben, dessen letztes Ziel aber nicht eine endlose persönliche Fortdauer, sondern das Zurückgehen der Seelen in ihren Ursprung, die Befreiung von den Banden der Sinnlichkeit ist.

In dem Intellektualismus Hegels († 1831 als Professor in Berlin) finden wir den Pantheismus mit dem Spiritualismus verschmolzen. Auch bei ihm entwickelt sich die logische Idee (der Weltgeist) mit innerer Notwendigkeit durch die Natur als Durchgangsstufe zum Geiste, der als subjektiver, objektiver und absoluter Geist in die Erscheinung tritt. Er ist subjektiver Geist, d. h. er arbeitet sich nach seinem Heraustreten aus der Natur zum Bewusstsein seiner Freiheit durch. Er realisiert sodann diese Freiheit in einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt, der des Rechts und der Sittlichkeit, und ist so der objektive Geist. Er erfasst sich endlich in der Einheit seines Daseins und seines Begriffs in seiner absoluten Wahrheit und ist so der absolute Geist. — Der subjektive Geist gliedert sich dann wieder in die drei Stufen: Seele, Bewusstsein, Geist.

Die Seele ist nur die Idealität oder (aristotelisch) die Entelechie ihres Körpers. Sie ist nicht eine besondere Substanz, die man sich auch ohne Körper denken könnte, sondern nur die immaterielle Einheit des körperlichen Lebens selbst und als solche körperlichen Affektionen unterworfen. Von ihr handelt die Anthropologie.

Im Gefühl unterscheidet sich die Seele in ihrem Fürsichsein als das einheitliche Subjekt aller ihrer Zustände von dem, was ihr in der Empfindung gegeben ist, und wird als Bewusstsein, (dem die Wahrnehmung und der Verstand innewohnen), objektiv. Von ihm handelt die Phänomenologie. Der Geist erhebt sich endlich zum Selbstbewusstsein und erlangt die Gewissheit, dass die Bestimmungen seines Denkens ebenso sehr Bestimmungen des Wesens der Dinge sind, und wird so zur sittlichen Vernunft (von der die Psychologie handelt), und erst insofern ist er seinem Wesen nach ewig und unendlich.

Nach Schopenhauer († 1860 als Privatmann in Frankfurt a. M.) sind wir selbst das Ding an sich. Indem wir uns in unser eigenes Innere versenken, erfassen wir unser Wesen in unmittelbarer

Intuition, erfassen wir es als Wille. Wir sind in erster Linie und im tiefsten Grunde wollende Wesen, erst in zweiter Linie erkennende. Der Intellekt ist sekundär, eine Funktion des Willens. Auf Grund dieser Erkenntnis erschliesst sich uns auch das Verständnis für das Wesen der anderen Dinge. Was sich uns in unserer inneren Erkenntnis als Wille zu erkennen gibt, das stellt sich unserer äusseren Erkenntnis dar als organisierter Leib. Der Leib ist mithin die äussere Erscheinung des Willens; er ist dasselbe von aussen gesehen, was, von innen gesehen, Wille ist, er ist der objektivierte Wille oder die Objektivation des Willens. Das gilt, wie vom Leib als Ganzem, so auch von seinen einzelnen Teilen. So ist das Gehirn der objektivierte Erkenntnistrieb, die Objektivation des Intellekts; Zähne, Schlund, Magen und Darmkanal sind der objektivierte Hunger und Ernährungstrieb u. s. w., jeder Teil des körperlichen Organismus entspricht einer bestimmten Seite unseres geistigen Organismus. Es steht also bei Schopenhauer nicht dem Körper eine „Seele“ gegenüber, die auf ihn einwirkt und von ihm Einwirkungen erleidet, sondern Leib und Seele (=Wille) sind zwei Seiten einer und derselben Sache, von denen freilich nur die eine, der Wille, wirklich real ist, während der Leib die Erscheinung oder die Objektivation des Willens ist, bedingt, bestimmt und vermittelt durch unser an Raum und Zeit und Kausalität gebundenes Erkenntnisvermögen. Mit dieser Ansicht über das Verhältnis von Leib und Seele bekennt sich Schopenhauer ähnlich wie Spinoza zu einem Standpunkt, den man jetzt als psychophysischen Parallelismus zu bezeichnen pflegt. (Vgl. Busse a. O. S. 135 ff.)

Und zwar ist der Intellekt das Wandelbare im Menschen, während sein Wille, das Grundwesen, der Charakter sich unveränderlich gleich bleibt; er entwickelt sich erst verhältnismässig spät und nimmt im Alter wieder ab, während der Wille, zu dem nach Schopenhauer auch die Gefühle zu rechnen sind, seit dem ersten Atemzuge da ist und bis zum letzten vorhanden ist, ja — insofern mit dem Tode ja nur die individuelle Ausprägung des Weltwillens, welche dieser Mensch darstellt, nicht aber dieser (der Weltwille) selbst vernichtet wird — den Menschen überdauert und somit sein Unsterbliches darstellt. (Busse S. 138).

Auch Eduard von Hartmann († 1906, infolge körperlichen Leidens aus der Offizierslaufbahn ausgeschieden, in Gross-Lichterfelde), nach dem der Grund der Welt das Vorstellung und Wille als Potenz in sich enthaltende Unbewusste ist, hält dafür, dass der individuelle menschliche Geist im Grunde nicht verschieden ist vom absoluten göttlichen Geiste. Nur bei dem Moralprinzip, der Identität des Individuums mit dem Absoluten, als dem Subjekt der absoluten Teleologie, lehrt er, kann das sittliche Bewusstsein

sich beruhigen. Die Vergöttlichung des eigenen Lebens ist nur möglich durch Teilnahme am göttlichen Leben, d. h. am realen göttlichen Lebensprozess, an der kosmischen Entwicklung im Rahmen der sittlichen Weltordnung, so dass der Mensch am Geistesleben der Menschheit nach Massgabe seiner Individualität teilnehmen und sich durch Hingebung des Eigenwillens in den Dienst des Prozesses der absoluten Teleologie stellen kann.

4. Der Positivismus und Neukantianismus.

Schon im 18. Jahrhundert war David Hume, der bedeutendste Philosoph Grossbritanniens (Unterstaatssekretär, † 1776 als Privatmann in Edinburgh) von einer allgemeinen Unsicherheit des menschlichen Erkennens ausgegangen. Auch der spätere Positivismus verwirft die Möglichkeit einer Metaphysik und hält unsere gesamte Erkenntnis für subjektiv und relativ, so Auguste Comte († 1857 als Privatmann in Paris), der eine „Menschheitsreligion“ entwarf, welche, auf einen Gott verzichtend, den Menschen zum Gegenstande eines ausführlich entwickelten Kultus machte. Derselben Richtung folgten John Stuart Mill (geb. in London, † 1873 als Privatmann in Avignon) und Herbert Spencer († 1903 als Privatmann in Brighton), der das Absolute und ebenso die Substanz des Geistes als ganz unerkennbar bezeichnet (Agnostizismus). Auch der Physiker und Philosoph Ernst Mach (geb. 1838) will nur eine Gewissheit von Vorgängen für erwiesen halten, sowie auch Ernst Dühring (geb. 1833) nirgend ein „Seelengespenst“ kennt und nur die Prinzipien der Bewegung und des Lebens ernsthaft als Kräfte nimmt.

Im Anschlusse an Kant, zu dessen Erkenntnistheorie man unter dem Eindrucke eines Verfalls philosophischer Bestrebungen besonders gern in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückkehrte, will auch der Neukantianismus die Philosophie als Wissenschaft auf die Aufgabe beschränken, eine sichere kritische Begrenzung der Erkenntnis zu geben, auf Metaphysik aber verzichten. Sein Hauptvertreter ist der Verfasser der Geschichte des Materialismus Fr. Albert Lange († 1875 als Professor in Marburg). Er hält den Materialismus als Weltanschauung für unmöglich und lehrt, auf Grund der Tatsache, dass es auch eine intellegible Wirklichkeit gebe, sei es uns erlaubt, in der Form einer religiös, ethisch und ästhetisch bestimmten Dichtung eine ideale Weltanschauung zu entwerfen.

5. Der Empirismus, Naturalismus und Materialismus.

In England waren bereits früher der Lordkanzler Bacon von Verulam († 1626 als Privatmann zu Highgate bei London), besonders aber der Arzt John Locke († 1704 in Oates in der Grafschaft Essex) zu der Überzeugung gelangt, dass die Erfahrung die Grundlage unseres Wissens bilden müsse, aus der alle unsere Vorstellungen stammten. Der Geist, der noch keine Erfahrungen gemacht hat, gleicht nach Locke einem gänzlich leeren, unbeschriebenen Blatt Papier: die Erfahrung ist es, welche dieses Blatt allmählich mit Schriftzügen bedeckt. Der Begriff Substanz ist weder eine angeborene Idee (solche gibt es überhaupt nicht), noch eine Tatsache der unmittelbaren Erfahrung, sondern ein Produkt unseres Denkens: wir fassen eine Anzahl gegebener Eigenschaften (z. B. etwa Farbe, Figur, Festigkeit) zu einem Ganzen zusammen und legen ihm ein Etwas — eben die Substanz — als Substrat (Unterlage) unter. Dabei bezweifelt Locke nicht, dass es Substanzen gibt, wohl aber leugnet er, dass wir erkennen können, was die Substanz ist. Daher lässt sich auch nicht feststellen, ob es geistige Substanzen gibt. Es bleibt denkbar, dass Denken, Bewusstsein eine Eigenschaft körperlicher Substanzen ist; ebenso ist es denkbar, dass dem Ich mehrere Substanzen zu Grunde liegen und dass in einer Substanz mehrere Personen enthalten sind. (Busse S. 45).

In der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts bildet sich der Lockesche Empirismus zu einem einseitigen Sensualismus (d. i. die Richtung, die die sinnliche Empfindung in ihrer unmittelbaren Beziehung zur körperlichen Welt zum Ausgangspunkt unserer gesamten Erkenntnis macht) und weiter zum Materialismus aus. Diesen vertritt insbesondere der Arzt de la Mettrie († 1751 zu Berlin, wo er bei Friedrich dem Grossen eine Zuflucht gefunden hatte). In seinem Werke *l'homme machine* (Der Mensch eine Maschine) versucht er, die Empfindung, die auch er als die Wurzel aller psychischen Tätigkeiten betrachtet, als eine Funktion des körperlichen Organismus, insbesondere des Gehirns, zu erweisen. Er wies jeden Glauben an die Unsterblichkeit von sich, indem er vom Leben des Menschen das berüchtigte Wort sprach: *la farce est jouée*. Derselben Richtung gehören Helvetius († 1771), Diderot († 1784, mit d'Alembert der Herausgeber der *encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*) und der Deutschfranzose von Holbach († 1789, der Verfasser des *système de la nature*) an.

Durch den glänzenden Aufschwung der Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert erhielt der Materialismus neue Nahrung. Indem man der Tätigkeit von Muskeln und Nerven, Drüsen und

Sinnesorganen nachforschte, kam man auch in Deutschland dazu, teils das Seelenleben als eine vitale Funktion aufzufassen, während andere freilich einen Unterschied zwischen Seele oder Bewusstsein und allgemeiner Lebenserscheinung anerkannten. Auf einer Naturforscherversammlung in Göttingen 1854 bekannte sich Rudolf Wagner zu dem Glauben an eine individuelle, unsterbliche Seelensubstanz, weil ohne ihn die sittlichen Grundlagen der Gesellschaft gänzlich zerstört würden. Bald darauf erklärte er selbst, dass Glauben und Wissen im Sinne einer doppelten Buchführung nebeneinander bestehen könnten. Gegen ihn wandten sich als die Hauptvertreter des Materialismus Karl Vogt († 1895) „Köhlerglaube und Wissenschaft“, Jakob Moleschott († 1893) „Kreislauf des Lebens“, Ludwig Büchner († 1899) „Kraft und Stoff“ (1898 18. A.).

1899 erschien ein neues Buch „Die Welträtsel“ als Werk des Jenaer Zoologen Ernst Haeckel, dessen Volksausgabe bereits in mehr als 150 000 Exemplaren verbreitet ist und in den Reihen der idealistischen Philosophen lebhafteste Entrüstung hervorgerufen hat. Als Vertreter des materialistischen Monismus erblickt er im Seelenleben eine Summe von Lebenserscheinungen, welche gleich allen andern an ein materielles Substrat gebunden sind, das als Psychoplasma bezeichnet wird. Die Seele ist nach ihm ein Kollektivbegriff der gesamten psychischen Funktionen des Psychoplasmas oder auch einer Summe von Gehirnfunktionen. Er erklärt daher (Welträtsel S. 83 ff.), der Unsterblichkeitsglaube beruhe auf „athanatistischen Illusionen“, tut die Beweise dafür kurz als Irrtümer ab und führt dann für seine Ansicht zunächst den physiologischen Beweis an, wonach die menschliche Seele wie die der höheren Tiere der Kollektivbegriff von Gehirnfunktionen ist; „diese sind ebenso wie alle andern Lebenstätigkeiten durch physikalische und chemische Prozesse bedingt, also auch dem Substanzgesetze unterworfen“. Kaum verschieden sind davon der histologische Beweis (*ὁ ιστός* das Gewebe) — er „gründet sich auf den höchst verwickelten mikroskopischen Bau des Gehirns und lehrt uns in den Ganglienzellen desselben die wahren „Elementar-Organen der Seele kennen“ — der experimentelle Beweis („die einzelnen Seelentätigkeiten sind an einzelne Bezirke des Gehirns gebunden“) und der pathologische Beweis („wenn bestimmte Gehirnbezirke (Sprachzentrum, Sehsphäre, Hörsphäre) durch Krankheit zerstört werden, so verschwindet auch deren Arbeit (Sprechen, Sehen, Hören)“. Es folgt der ontogenetische Beweis, der „uns unmittelbar die Tatsachen der individuellen Entwicklung der Seele vor Augen führt“ (Kinderseele — Blüte des Jünglingsalters — Reife des Mannes — allmähliche Rückbildung der Seele im Greisenalter). Der phylogenetische Beweis endlich „stützt sich auf die Paläontologie, die vergleichende

Anatomie und Physiologie des Gehirns: in ihrer gegenseitigen Ergänzung begründen diese Wissenschaften vereinigt die Gewissheit, dass das Gehirn des Menschen (und also auch dessen Funktion, die Seele) sich stufenweise und allmählich aus demjenigen der Säugetiere und weiterhin der niederen Wirbeltiere entwickelt hat“^{*)})

Wie Epikur so rühmt sich auch Haeckel, mit dieser Lehre die Welt von der „furchtbaren Drohung des ewigen Lebens“ befreit und ihren Aberglauben zerstört zu haben. Am eingehendsten ist er widerlegt von E. Adickes „Kant contra Haeckel“ 1901. Auf die mannigfachen Widersprüche, die sich in der Darstellung Haeckels finden, weist auch Külpe a. O. S. 45 ff. hin.

Haeckel macht keinen Unterschied zwischen den Begriffen Energie, Geist, Seele. Das Seelenleben ist nach ihm bald an jede Art Materie gebunden, bald tritt es als Funktion einer bestimmten Materie, des Psychoplasmas, auf. — Psychische und physische Prozesse stehen nach Haeckel in kausalem Zusammenhange, während doch bei dem Verhältnis zwischen Materie und Energie als zwei Grundeigenschaften einer und derselben Substanz von Kausalität gar nicht die Rede sein kann, wie schon der von Haeckel hoch verehrte Spinoza nachgewiesen hat und die heutige Philosophie allgemein annimmt. Obwohl ferner nach den „Welträtseln“ zwischen unbewusstem und bewusstem Seelenleben keine scharfe Grenze bestehen soll, ist das Auftreten des Bewusstseins an ein bestimmtes Organ, das Zentralnervensystem, geknüpft. Endlich ist der Begriff der Seelenzelle unverständlich, wenn das ganze Seelenleben an diese besonderen Organe geknüpft wird. Das erweckt die Vorstellung, als ob es Organismen gebe, in welchen gewisse Zellen gar keine psychischen Funktionen haben. Im übrigen vgl. unten S. 28.

Da der Naturalismus überhaupt die grundlegende Bedeutung aller geistigen Werte und damit auch der Methaphysik leugnet, so sei es hier genug, seine Hauptvertreter in Deutschland kurz zu erwähnen. Ludwig Feuerbach († 1872) hält den Leib des Menschen und seine Funktionen für die Basis aller Philosophie, Max Stirner (Pseudonym für Kaspar Schmitt † 1856) bestreitet, dass es allgemeine Wahrheiten gebe, denn der Mensch sei das Mass aller Dinge, und der mehr dichterisch als philosophisch

^{*)} Hinsichtlich dieses Beweises sei nur bemerkt, dass Professor Kükenthal aus Breslau hierselbst in seinem dritten Vortrage über die Descendenztheorie (am 24. 10. 1906) ausdrücklich hervorhob, dass die grosse Mehrzahl seiner Fachgenossen es durchaus ablehne, aus ihrem Glauben an die Descendenztheorie irgend welche Schlüsse auf die menschliche Seele zu ziehen, da ja der menschliche Geist sich auch über die am höchsten entwickelte Tierwelt turnhoch erhebe.

bedeutende, in geistiger Umnachtung gestorbene Friedrich Nietzsche († 1900) lehrt, dass im ewigen Kreislauf des Geschehens zwar das Leben des einzelnen Menschen stets wiederkehre, aber eine Unsterblichkeit der individuellen Seele freilich nicht zu erwarten sei.

6. Der Rationalismus und der Idealismus.

Unbefriedigt durch die scholastische Gelehrsamkeit, kam René Descartes (Renatus Cartesius, in der Touraine geb., † 1650 als Privatmann zu Stockholm) auf Grund seiner Beschäftigung mit der Geometrie zu der Überzeugung, auch die Philosophie müsse ihre Wahrheiten deduktiv begründen und beweisen. (Dogmatismus.) Um dieses rationalistische Ideal zu verwirklichen, bedürfen wir eines unzweifelhaft gewissen Ausgangspunktes. Als unzweifelhaft aber bleibt stets das eine bestehen, dass wir zweifeln. Dieses Zweifeln aber, das ein Denken ist, offenbart mein Dasein: cogito, ergo sum. Und zwar ist dieses Ich ein Wesen immaterieller Art, eine geistige Substanz. Die körperliche und die geistige Welt bilden zwei gleich wirkliche, aber von einander völlig verschiedene und aufeinander nicht zurückzuführende Welten oder Welthälften. (Dualistisches System). Der Körper ist eine Maschine, die Seele aber unsterblich. Ihr Sitz ist in der Zirbeldrüse, einem unparigen, in der Mitte des Gehirns befindlichen Organ. Hier erleidet sie eine durch die Lebensgeister (spiritus animales, feinste, die Nerven durchströmende Teile des Blutes), welche die Drüse in Schwingung versetzen, vermittelte Einwirkung des Körpers; von hier aus wirkt sie andererseits, mittels der Drüse die Richtung der Lebensgeister abändernd, auf die Nerven und Muskeln des Körpers. Diese Wechselwirkung*) zwischen Leib und Seele steht freilich mit Descartes' rein mechanistischer Naturerklärung, wonach Bewegungen nur durch Bewegungen hervorgerufen werden, in gewissem Widerspruch.

Nach Gottfried Wilhelm von Leibniz (geb. 1646 zu Leipzig, Bibliothekar in Hannover, † daselbst 1716, einer der grössten deutschen Philosophen und der grösste Polyhistor seit Aristoteles) ist Substanz=Kraft, und zwar ist jede Substanz eine tätige Kraft, ein einheitliches, einfaches Wesen, eine Monas. Einheitlich wirken aber nur geistige, vorstellende Wesen. Die einzige Monas,

*) Während der psychophysische Parallelismus (S. oben S. 19) Seele und Körper als verschiedene Ausserungsformen desselben Wesens voraussetzt, sieht die Wechselwirkungslehre beide als zwei verschiedene Wesen an.

welche wir aus eigener Erfahrung kennen, ist unsere Seele. Ähnliche Seelen sind aber alle übrigen Bestandteile der Dinge. Da sie einfach sind, können sie nicht durch Verbindung entstehen und durch Trennung zu Grunde gehen; sie sind also unsterblich. Indes wird, wie alle Monaden, auch die sich unablässig verändernde und zu höherer Entwicklung aufstrebende menschliche Seele auf einer höheren Stufe — in einem höheren jenseitigen Leben — auch mit einem ganz anderen und zwar vollkommeneren Leibe bekleidet werden. Jeder Übergang ist dabei nach dem *loi de continuité* Leibnizens ein allmählicher. Der Tod bedeutet ein allmähliches Ableben des Körpers, wobei die Seele sich schliesslich auf einen kleinen, ihr verbleibenden Kern zurückzieht.

Die wechselseitige Abhängigkeit von Seele und Leib ist mit Hilfe der Lehre von der prästabilierten Harmonie zu erklären, die Leibniz an dem Beispiel von zwei Uhren erläutert. Wenn beide stets gleichmässigen Gang aufweisen, so kann das seinen Grund darin haben, dass sie durch eine mechanische Vorrichtung mit einander verbunden sind und mittels dieser die eine den Gang der andern regulierend beeinflusst (*influxus physicus*). Es kann aber auch ein beide beobachtender Uhrmacher die eine unablässig nach der andern stellen. (*Occasionalismus*). Endlich können auch beide Uhren von vornherein von einem geschickten Uhrmacher so vollkommen übereinstimmend hergestellt sein, dass sie nie von einander abweichen (*Prästabilierte Harmonie*).

Zu derselben Zeit hatte Berkeley (Bischof von Cloyne in Irland, † 1753) einen spiritualistischen Idealismus gelehrt, der alle abstrakten Ideen und die gesamte Körperwelt für nicht wirklich hält; nur die Geisterwelt ist wirklich, so auch die unsterbliche Menschenseele, in welcher und für welche als ihre Vorstellung die Natur allein existiert.

Auch Christian Wolff (Professor in Halle, † 1754), der sich in seinen Hauptlehren an Leibniz anlehnt, hält die Seele für eine einfache, unzerstörbare und unsterbliche Substanz, deren Dasein aus der Tatsache des Denkens hervorgeht.

Mit besonderem Eifer wandte sich der edelste Vertreter der deutschen Aufklärungsphilosophie Moses Mendelssohn (Buchhalter in Berlin, † 1786) der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele zu. In seinem *Phädon* (1767) sucht er sie mit dem Schlusse zu beweisen: Als einfaches Wesen kann die Seele nicht durch Auflösung in ihre Bestandteile, sondern nur durch Vernichtung untergehen; die Natur aber kennt überhaupt keine Vernichtung, sondern nur eine stetige Veränderung; sie könnte daher nur durch ein übernatürliches Eingreifen Gottes vernichtet werden. Ein Wunder aber lässt sich zu diesem Zweck nicht annehmen. Kant findet freilich in solchen Beweisen den Paralo-

gismus, dass die Einfachheit des Denkens und der Vorstellung des Ich dabei ohne weiteres auf das Ich schlechthin übertragen und so mit der Einfachheit seines Wesens verwechselt werde; und selbst wenn man die Einfachheit der Seele zugeben wolle, müsse man ihr doch immer noch eine intensive Grösse, einen bestimmten Grad der Realität beilegen, durch dessen allmähliche Abnahme sie am Ende zu Grunde gehen könnte.

Neben diesem Beweise legt Mendelssohn dem teleologischen den grössten Wert bei, nach dem die Menschen als vernünftige Wesen nach einem unaufhörlichen Fortgang in der Vollkommenheit streben und darin nicht verhindert werden können, da es dem Endzweck der Schöpfung entspricht.

Immanuel Kant (Professor in Königsberg, † 1804), der grösste deutsche Philosoph neben Leibnitz, ist der Begründer des Kritizismus (S. oben S. 17). Er führt aus, dass wir auf Grund der Ideen unserer Vernunft das Recht haben, die Dinge so anzusehen, als ob es eine Seele, Freiheit, Unsterblichkeit, einen allmächtigen Gott gibt. Wir dürfen das um so mehr, als das Gegenteil dieser Ideen sich ebensowenig widerspruchsflos beweisen lässt, sie selbst aber der Natur unserer Vernunft am angemessensten sind. Und so können wir, wenn nun praktische Gründe uns die Überzeugung von der Wirklichkeit Gottes, der Freiheit und Unsterblichkeit der Seele aufnötigen, ihr anhängen, ohne befürchten zu müssen, ihre Unhaltbarkeit durch die Wissenschaft dargetan zu sehen. Diese praktischen Gründe aber liefert die Ethik. Diese schreibt vor: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Und zwar tritt das Sittengesetz als ein Gebot auf: du sollst so und so handeln, und zwar kategorisch befehlend: „du sollst unbedingt so und so handeln.“ Diese Selbstgesetzgebung, die die Vernunft notwendig vollzieht, — dass jene Form des Gesetzes ohne weiteres der Grund seiner Allgemeingültigkeit sein müsse, ist freilich mit Recht bestritten worden, da diese ja erst aus seinem Inhalt abzuleiten ist — setzt aber gewisse Postulate voraus, die Kant daher die Postulate der praktischen Vernunft nennt, und zwar erstens die Freiheit; denn das „du sollst“ wäre sinnlos, wenn der Mensch nicht so (oder auch anders) handeln könnte, wie das Gesetz es befiehlt. Als zweites gründet sich das Unsterblichkeitspostulat auf die Aufgabe, uns dem Ideal der völligen Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze (der Heiligkeit) ins Unendliche anzunähern, was nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz möglich ist. Diese Forderung setzt aber wieder als oberste Ursache alles Geschehens Gott voraus, so dass der Glaube an Gott als drittes Postulat der praktischen Vernunft zu bezeichnen ist.

Nach Joh. Friedrich Herbart (Professor in Göttingen und Berlin, † 1841) ist die Wirklichkeit eine Vielheit von Realen, (er lehrt also einen Pluralismus oder eine Monadologie ähnlich wie Plato, Leibniz, Lotze, Wundt) und daher auch die Seele eine einfache Qualität und unsterblich. Die einzigen Äusserungen ihres Lebens sind ihre Vorstellungen, als deren Produkt auch das Ich erscheint. Ihr Sitz ist im Gehirn.

Hermann Lotze (Professor in Berlin, † 1881) lehrt, dass wir genötigt seien, die geistigen Erlebnisse des Vorstellens, Fühlens, Wollens, Denkens einem Wesen geistiger Natur, der Seele, zuzuschreiben und in ihrem einheitlichen Wesen auch den Grund der Einheit unseres Bewusstseins zu erblicken. Die Seele steht im Zusammenhange mit dem Körper, wirkt auf ihn ein und erleidet Einwirkungen von ihm. (Wechselwirkungslehre, s. oben S. 24). Die Unsterblichkeit der Seele kann nicht bewiesen, sondern nur geglaubt werden. Nur muss der Inhalt unseres Glaubens — und das ist hier der Fall — mit den Ergebnissen der wissenschaftlichen Erkenntnis vereinbar sein.

Auch der hervorragendste unter den noch lebenden Philosophen, Wilhelm Wundt, (geb. 1832) lehrt, dass es schlechterdings ausser dem Menschen nichts gebe, noch in ihm, was er voll und ganz sein eigen nennen könnte, ausgenommen seinen Willen. Alles Geschehen sei auf eine Wechselwirkung verschiedener Willenseinheiten zurückzuführen. Gott ist als der Weltwille, die Weltentwicklung aber als Entfaltung des göttlichen Willens und Wirkens zu denken. Die Notwendigkeit einer diesen Ideen entsprechenden Realität aufzuweisen, hält er die Philosophie nicht für berufen. So sucht Wundt den Idealismus (insbesondere den Ethelismus) mit dem Positivismus zu versöhnen.

Endlich sei noch Theodor Fechners († 1887) gedacht, der in seinem „Büchlein vom Leben nach dem Tode“, das soeben in 6. Auflage erschienen ist, seinem Glauben an die individuelle Unsterblichkeit „einen sehr schönen und sinnigen Ausdruck“ (Külpe) verliehen hat.

7. Schlussbemerkung.

Mit Recht hebt Falckenberg (a. O. Einl.) hervor, dass für keine Wissenschaft die Geschichte solche Bedeutung hat, als für die Philosophie. Die Systeme der Philosophen altern langsam; sie haben etwas von der Dauer der klassischen Kunstwerke, sie behalten für alle Zeit relative Gültigkeit. Sie entrollen die Philosophie der Menschheit, die allmählich einer umfassenden

Gesamtwahrheit entgegenreift. Von ihnen gilt, wie vom Menschengeiste, das Schillersche Wort:

„Nichts ist verloren und verschwunden,
Was die geheimnisvoll waltenden Stunden
In den Dunkel schaffenden Schoss aufnehmen.“

(Braut v. Mess. III, 5.)

Ist die griechische Weltanschauung mehr aesthetisch, indem sie das Universum als eine Harmonie und ein Kunstwerk mit Bewunderung betrachtet und „im priesterlichen Festgewande einherschreitet,“ und wiegt in der Denkungsart des Mittelalters die religiöse Stimmung und Auffassung vor, so zeigt sich die neuere Philosophie „im profanen Werktagskleide, in der Arbeiterbluse, das schonungslose Brecheisen der Analyse in der Hand.“ Trotzdem aber nimmt das Gebiet des Geistes immer gebieterischer die wahre Wirklichkeit für sich in Anspruch. Den Empirismus, Rationalismus und Intellektualismus, die im weiteren Sinne naturalistisch gestimmt waren, überwindet Kant, indem er die mechanische Erklärung auf die Erscheinung beschränkt und dem Intellektualismus den Moralismus gegenüberstellt. „Die Natur muss vom Geiste, der Geist vom Willen aus begriffen werden.“ (Falckenberg S. 570.) Und seitdem tritt der Ethelismus (Voluntarismus), der den menschlichen Willen in den Mittelpunkt des Geschehens stellt (Fichte, Schopenhauer, v. Hartmann, Wundt) immer mehr in den Vordergrund. Dieser Richtung gegenüber hat der Materialismus keine Aussicht, die Welt für sich zu gewinnen. Unter den vielen Argumenten, die sich unwiderleglich wider ihn erheben, führt die Naturwissenschaft (Vgl. Külpe a. O. S. 48) das Gesetz von der Erhaltung der Energie ins Feld. Die Summe der in einem geschlossenen System aufgespeicherten und wirkungsfähigen Energien (mechanische, elektrische, thermische, chemische Energie) bleibt konstant. Wäre die Tätigkeit der Seele aber eine Gehirnfunktion, so würde ein Verlust von Energie durch einen materiellen Prozess eintreten, ohne dass ein Äquivalent entstünde. Die Psychologie wendet ein: die Empfindung einer Farbe oder eines Tones kann in keiner Weise dadurch begreiflicher gemacht werden, dass sie auf eine Gehirntätigkeit zurückgeführt wird. Die Seelenvorgänge müssen unmittelbar erlebt oder als Bewusstseinstatsachen gegeben sein, wenn Kenntnis von ihnen erlangt werden soll. Die Erkenntnistheorie hebt hervor, dass die Begriffe Materie, Energie u. s. w. nicht geeignet sind, den Zusammenhang, in dem die Bewusstseinsinhalte kommen und gehen, zu erklären oder das Seelenleben aus sich zu erzeugen. Ausserhalb der urteilslosen Menge kann daher die Richtung Haeckels kaum noch Anhänger aufweisen. Wie Fr. Paulsen sagt, er habe die „Welt-rätsel“ mit brennender Scham über den Stand der Bildung unseres Volkes gelesen, so hat bereits vor ihm Hermann Lotze über-

zeugend nachgewiesen, dass es unmöglich ist, das an Raum und Bewegung gebundene Geschehen unräumlichen geistigen Vorgängen gleichzusetzen oder diese aus jenem abzuleiten. Eine Empfindung, ein Gefühl, ein Gedanke ist keine Bewegung und in keiner Weise aus einer Bewegung zu erklären; „zwischen der letzten noch so feinen und komplizierten Bewegung einer Nerven-faser und dem ersten Auftreten einer Empfindung bleibt ewig eine unendliche, nie zu überbrückende Kluft. Als ein weiteres Argument kommt hinzu die Einheit des Bewusstseins, d. h. die Fähigkeit, die Mannigfaltigkeit unserer Zustände zu dem einheitlichen Bewusstsein unseres Ich zusammen zu fassen und uns selbst von unseren Zuständen zu unterscheiden, eine Leistung, die von einer Vielheit von Dingen, wie sie die Atome des Gehirns darstellen, nie geleistet werden kann.“ (Busse, a. O. S. 150).

Gehört also einem Idealismus der „den Anforderungen der Gegenwart durch engeren Anschluss an die Erfahrung, allseitige Verwertung der Ertragnisse der Natur- und Geisteswissenschaften und durch strengen und behutsamen Beweisgang“, sowie dem geschichtlichen Geistesleben gerecht wird (Falckenberg a. O. S. 571), die Zukunft, so bleiben freilich über das Verhältnis der Seele zum Leibe, zur Materie und zum göttlichen oder Welt-Geiste noch grosse Meinungsverschiedenheiten bestehen, in die weiteres Licht zu bringen der Forschung noch vorbehalten bleibt. Der Monismus nach Art eines Spinoza hat auch heute noch entschiedene Anhänger. Sie sind der Ansicht, dass der schroffe Zwiespalt von Gott und Welt, von Geist und Materie für das wissenschaftliche Denken unannehmbar sei. Denn wenn der Stoff als solcher etwas Wesenhaftes, Gott als reiner Geist aber selbstverständlich nicht stofflich sei, so sei die Natur in ihrem stofflichen Dasein eben etwas Selbständiges ausser Gott, etwas Ungöttliches oder gar Widergöttliches, das wenigstens für die Zeit seines Daseins auch eine Grenze der göttlichen Allwirksamkeit bezeichne. Eine dauernde Überwindung dieser unhaltbaren Voraussetzung sei nur durch ein entschiedenes Hinübertreten auf pantheistischen Boden zu erreichen. Auf ihm falle freilich mit der Einsicht in die Wesenlosigkeit des Ich auch der Glaube an dessen selbständige Fortdauer hin. Völlige bedingungslose Selbstverleugnung müsse eben auf jene Vorurteile von der menschlichen Unsterblichkeit und der göttlichen Persönlichkeit, die nur der menschlichen Selbstsucht dienten, endgültig Verzicht leisten. (Vgl. W. v. Schnehen „Das Wesen der Natur im Licht der Religion“. Preuss. Jahrb. 125. Bd. 1906, S. 414 ff.)

Dass ein solcher Monismus grosse Vorteile aufweist, hebt u. a. Eucken („Grundbegriffe“ S. 138) hervor und betont, dass hier ein innerer Zusammenhang der Welt und ein Gleichgewicht

zwischen Denken und Anschauung hergestellt werde, wie es namentlich den Naturforscher und Künstler anziehen müsse. Er weist aber zugleich darauf hin, dass sich unser Dasein nicht zwischen Geist und Natur halbieren lasse; eines von beiden müsse zur Hauptsache werden. Daher werde dieser Monismus entweder einen materialistischen oder einen spiritualistischen Charakter anzunehmen gedrängt. Die Bedeutung der Persönlichkeit und ihrer sittlichen Verantwortlichkeit kann bei dieser Richtung jedenfalls nicht zu der ihr gebührenden Geltung gelangen.

Für die Frage nach der Fortdauer der Seele bleiben vielmehr der historische, der ontologische und teleologische, sowie der moralische Beweis Kants auch heute noch mit vollem Rechte bestehen. Der Erwähnung wert ist auch der Analogiebeweis, der lehrt, dass, so wie es in der Natur kein Sterben und Vergehen gebe, ohne dass aus dem Keime des Todes neues Leben sprosse, so auch die menschliche Seele dem Untergange nicht verfallen könne. Mag daher auch noch manches Rätsel der Klärung harren und „das Problem der Realität“ noch nicht gelöst sein; eine Wirklichkeit giebt es: die sittliche Persönlichkeit, ihr Wille, ihre Freiheit, ihre Verantwortlichkeit vor Gott und der Mitwelt.

Das Ewige dieser Wahrheit hat schon Schiller in seinen Werken verkörpert, und unantastbar wahr bleibt sein Ausspruch in den „Worten des Wahns“:

„Was kein Ohr vernahm, was die Augen nicht sahn,
Es ist dennoch, das Schöne, das Wahre!
Es ist nicht draussen, da sucht es der Thor;
Es ist in dir, du bringst es ewig hervor“.

Und so sehr auch Spinozas Pantheismus und Schellings Lebensanschauung Goethe zu seelenvoller Naturbetrachtung begeistert haben, so hat er doch nie den Glauben an die von Kant aufgestellten Postulate der Vernunft verloren. Wie er bei Wielands Begräbnis erklärt, vom Untergange solch hoher Seelenkräfte könne in der Natur niemals die Rede sein, so verschwenderisch behandle sie ihre Kapitalien nie, so sagt er in seinen Unterredungen mit dem Kanzler v. Müller: „Der Mensch, wie sehr ihn auch die Erde anzieht, mit ihren tausend und aber tausend Erscheinungen, hebt doch den Blick sehndend und forschend zum Himmel auf, weil er tief und klar in sich fühlt, dass er ein Bürger jenes geistigen Reiches sei, woran wir den Glauben nicht abzulehnen noch aufzugeben vermögen“.

II. Die Lebensanschauung der Epikureer und Stoiker.

(Angeschlossen an Horaz).

Epikur von Samos (341 — 270 v. Chr.), der seit 306 in Athen lehrte, wurde in Rom schon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts wie ein Heiliger verehrt und gewann in den folgenden Jahrhunderten noch an Ansehn. Wohnt auch seiner Lehre nicht allzuviel Wahrheit von bleibendem, ewigem Werte inne, so weist sie also doch eine Anschauung auf, der weite Kreise besonders der vornehmeren Welt des Römerreichs zur Zeit des Augustus gehuldigt haben: eine Übergangserscheinung, die auch für die Beurteilung der Gegenwart nicht ohne Bedeutung ist; bezeichnete doch der Name „Epikureismus“ bis auf die Zeiten Giordano Brunos († 1600) die Richtung der Philosophie, die seit dem 17. Jahrhundert den Namen Materialismus trägt. *) Das alte Römertum war ungefähr seit dem Jahre 150 tot; die Bande der Familie waren gesprengt, Scheidungen an der Tagesordnung. Wie die nationale Sitte, so war auch die nationale Religion zu Grabe getragen. Aber gerade in so wild aufregender Zeit, wo alles Bestehende über den Haufen geworfen wird, bedarf der Mensch eines Haltes, der ausser ihm liegt. Die ganze Welt durchzog damals die Sehnsucht nach etwas Höherem und Reinerem, nach dem verlorenen Ideal und der Gottheit, zu der man gläubig und vertrauend aufschauen könnte. In Rom suchten das Volk und die Frauen Trost in orientalischen Kulte und im Aberglauben. **) „Gebildete Männer aber wurden jetzt besonders für die griechische Tagesphilosophie, den Stoicismus, empfänglich. Denn wie alle philosophischen Systeme nach Aristoteles, folgte auch die Stoa dem Zuge der Zeit, indem sie sich vorzugsweise mit dem einzelnen Menschen und seinem sittlichen Verhalten, d. h. mit der Ethik, beschäftigte und ihr vornehmstes Ziel darein setzte,

*) Vgl. Eucken „Grundbegriffe“ S. 137, Anm. —

**) Vgl. Joachim, römische Litteraturgeschichte 2. A., Göschen, 1900 S. 66 ff.

ihm die Ruhe des Gemütes zu erringen. Auch in Rom traf diese Philosophie auf ein seinem Untergange entgegengehendes und im Todeskampfe nach einem festen Halt um sich greifendes Volkstum. Sie fasste hier dauernd Fuss, obwohl der Römer selbst zur Philosophie am wenigsten veranlagt war. War doch gerade die Stoa dem Römertum in mancher Hinsicht wahlverwandt. Die allegorische Umdeutung der Götter passte zu dem begrifflichen Wesen der römischen Gottheiten, und die starre Sittenlehre war den Traditionen der alten Zeit gemäss und schien dem Staate Vorteil zu versprechen“. Allmählich aber gewann auch die kynische Philosophie Anhänger, und kynische Wanderprediger durchzogen, eifernd gegen den Tand dieser Welt, als Vorläufer der Apostel die Hauptstadt. Daneben aber wuchs die Gemeinde der Verehrer Epikurs, und zahlreiche Jünger seiner Lehre lehrten in Rom. So lebte der Epikureer Philodemos im Hause des L. Piso (um 58 v. Chr.), dessen Bibliothek, angefüllt von den Schriften seines Hausphilosophen, die in Herculaneum gemachten Funde ans Licht gebracht haben. Zeno aus Sidon lehrte bis nach 78 mit grossem Erfolge in Athen; seinen Mitschüler und späteren Nachfolger Phädrus hörte schon Cicero um 90 v. Chr. in Rom. Mit besonderer Begeisterung aber behandelt der Dichter Lukretius (um 100 — 55 v. Chr.) in seinem Gedichte *de rerum natura* die Lehre Epikurs und vergöttert ihn als den Befreier der Menschheit, der „das Erdenwirrsal verachtend, den Menschen zur klaren Höhe der Seelenruhe führen“ wolle. Sein Gedicht ist „eine von glühender Überzeugung getragene Predigt: er sieht das einzige Heil für die damalige Welt in der Beherrschung dieser Lehren“.

Hielten also Furcht, Magie und Aberglaube aller Art die Welt in ihrem Banne, die in den höheren Kreisen auch in den Formen des Pythagoreismus und Spiritismus Boden fanden, während in den unteren Schichten Giftmischerei, Liebeszauber und Verhexung ihr Wesen trieben, so sah Epikur seine Hauptaufgabe darin, die Menschheit von der Furcht vor allem Überirdischen zu befreien. Die Welt ist ihm ein Mechanismus, von dem jeder nur das zu wissen braucht, wovon sein eigenes Wohl und Wehe berührt wird. Hierfür aber reichen der Verstand und die Erfahrung aus. Das Einzelwesen ist das einzig Reale und die sinnliche Empfindung die Quelle unserer Vorstellungen. Daher ist die Wahrnehmung (= das Augenscheinliche, *ἐνάργεια*) — so lehrt die epikureische Kanonik (oder Dialektik) — in theoretischer Beziehung das Kriterium der Wahrheit, in praktischer das Gefühl der Lust oder Unlust. Aus der Wahrnehmung entstehen die Begriffe (*πρόληψις*), indem das wiederholt Wahrgenommene sich der Erinnerung einprägt. Neben den Wahrnehmungen (*αἰσθησις*) und den Gefühlen (*πάθος*) gehören daher auch die Begriffe und die

ihnen verwandten Phantasievorstellungen (*φαντασία*) zu den Kriterien der Wahrheit. Erst wenn wir uns aus dem Bekannten eine Meinung (*ὑπόληψις*) über das Unbekannte bilden, entsteht die Frage, ob sie wahr oder falsch sei; das aber wird durch die Erfahrung entschieden. Es gibt daher verschiedene Wege, zu wahrscheinlichen Vermutungen (*ἐπίνοια*) zu gelangen; eine wissenschaftliche Lehre der Induktion aber ist bei Epikur nicht zu finden. — Soll nun aber der Mensch, so lehrt er in seiner Physik, nicht in beständiger Unsicherheit schweben, so dürfen übernatürliche Ursachen nicht in den Weltlauf eingreifen. Daher ist eine rein mechanische Naturerklärung am Platze. Wie Demokrit erklärt auch Epikur für die Grundbestandteile aller Dinge die Atome und das Leere. Nicht aber eine unendliche, sondern nur eine begrenzte Zahl von Gestaltunterschieden kommt ihnen zu; sie fallen im leeren Raume, aber nicht gleich schnell, so dass sie nicht aufeinander stossen, sondern willkürlich um ein Kleinstes von der senkrechten Falllinie abweichen. Infolge davon erzeugen sich jene Wirbelbewegungen, die in den verschiedensten Teilen des unendlichen Raumes zahllose Welten hervorbringen, die sich durch leere Zwischenräume (*μεταζόσµια*, intermundia) getrennt, in den verschiedensten Zuständen befinden, alle in der Zeit entstanden sind und mit der Zeit wieder untergehen werden. So ist auch alles einzelne in der Welt mechanisch zu erklären; wie — darauf kommt es nicht an. — Die lebenden Wesen sind aus der Erde hervorgekommen, und nur die lebensfähigen haben sich erhalten. Die Seele der Tiere und Menschen weist neben den feurigen, luftigen und pneumatischen Bestandteilen einen eigentümlichen noch feineren und beweglicheren Stoff auf, der die Ursache der Empfindung ist und von den Eltern ererbt wird. Zu dieser vernunftlosen Seele (bei Lukrez *anima*), die sich über den ganzen Körper verbreitet, kommt aber bei dem Menschen der vernünftige Teil (*mens* oder *animus*) hinzu, der wie das stoische *ἡγεμονικόν* seinen Sitz in der Brust hat. Da sich die Seelenatome mit der Auflösung des Körpers zerstreuen, gibt es nach dem Tode kein Fortleben der Seele mehr. — In Bewegungen, welche durch Vorstellungen in der Seele bewirkt werden und von ihr auf den Leib übergehen, besteht der Wille. Und zwar hat der Mensch im Sinne des reinen Indeterminismus volle Willensfreiheit: eine Lehre, der vom stoischen Fatalismus lebhaft widersprochen wird.

Sind nun nach Epikur die herrschenden Vorstellungen von den Göttern auch nicht ganz unrichtig, haben sie auch menschliche Gestalt und menschliche Sprache, so stehen sie dagegen in keinem Verhältnis zu dieser Welt. Ihre Leiber sind feine Lichtleiber, mit denen sie in jenen Intermundien wohnen, wo sie, vom Untergang der Welten unberührt, ein seliges Dasein führen. Daher sind sie nicht mit der Sorge für die Welt und die Menschen

belastet, die der Vorsehungsglaube ihnen aufbürdet; es ist daher für die Gemütsruhe der Menschen nicht zu befürchten, dass höhere Mächte in den Weltlauf eingreifen.

Nach Epikurs Ethik ist ja das Wohl der Individuen der Zweck alles Handelns. Unser Gefühl ist der einzige Massstab für die Beurteilung von Gütern und Übeln; das einzige Gut ist die Lust, das einzige Übel der Schmerz. Aber nicht die positive Lust, sondern die Freiheit von Schmerzen ist unser letzter Zweck, und daher nicht die Gemütsbewegung, sondern die Gemütsruhe. Geistige Lust und Unlust ist daher ungleich wichtiger, als körperliche; sind Lust und Unlust auch eigentlich körperlich, so wirken auf den Körper doch nur die gegenwärtigen Genüsse und Schmerzen, auf die Seele aber auch die vergangenen und zukünftigen. Daher rühmt Epikur ebenso wie die Stoiker mit Übertreibung die Macht des Geistes über körperliche Leiden.

Eine unerlässliche Bedingung der Gemütsruhe ist die Tugend und an sie daher die Glückseligkeit unzertrennlich geknüpft. Die Einsicht (*φρόνησις*) bewahrt uns vor Einbildungen, Wünschen und Vorurteilen, die Selbstbeherrschung (*σωφροσύνη*) durch richtiges Verhalten zur Lust und Unlust vor Enttäuschung, die Tapferkeit (*ἀνδρεία*) vor Leiden, die Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) vor der Furcht vor Strafe. Der Weise ist daher unabhängig und glücklich; er wandelt wie ein Gott unter den Menschen und braucht selbst bei Wasser und Brod Zeus nicht zu beneiden. Der Weise (das Ideal aller Vollkommenheit) ist daher frei von eitelm Streben nach Ruhm, Ehre und Besitz. Nicht darauf aber kommt es an, wie viel man gebraucht, sondern dass man wenig bedarf. — Unerträglichen Leiden darf der Mensch sich durch den Tod entziehen. —

Der Zweck des Staates ist die Sicherung der Gesellschaft gegen das Unrecht, wovon die Masse der Menschheit durch die Strafe abgehalten werden muss. Das Wünschenswerteste aber ist, diese Sicherheit geniessen zu können, ohne die Mühe und Arbeit des Staatsmanns auf sich zu nehmen; daher lautet der Wahlspruch des Philosophen: lebe zurückgezogen (*λάθε βιώσας*). Auch gegen das Familienleben und die Ehe äussert er daher Bedenken; um so höher aber steht seiner Schule die Freundschaft.

Der Stifter der stoischen Schule war Zenon von Citium auf Cypern. Von 300 ab etwa lehrte er in der *στοὰ ποικίλη* zu Athen und schied, allgemein verehrt, etwa 72 Jahre alt um 270 v. Ch. freiwillig aus dem Leben. Auch sein Nachfolger, Kleanthes aus Assos in Troas, starb 80jährig im Jahre 254 durch Aus-
hungerung und war berühmt durch seine Willensstärke. Chrysippus endlich aus Soli in Cilizien († um 208 — 204 v. Ch.) arbeitete das System aus und vollendete es.

Von ihrer Dialektik (Logik) sei nur erwähnt, dass sie im Gegensatz zu Epikur lehrten, dass die auf kunstmässiger Beweisführung und Begriffsbildung beruhende Wissenschaft eine durch Einwürfe nicht zu erschütternde Überzeugung (*κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπλωτος ὑπὸ λόγον*) gewähre oder vielmehr ein System solcher Überzeugungen sei. — Wesentlich unterscheiden sie sich von jenem in der Physik, wo ihr Standpunkt teleologischer und pantheistischer Monismus ist. Die menschliche Seele und die Gottheit sind Körper wie alle Substanzen; selbst die Eigenschaften der Dinge bestehen in etwas Körperlichem, und zwar in Luftströmungen (*πνεύματα*), die sich durch die Körper verbreiten und ihnen die sie zusammenhaltende Spannung (*τόνος*) geben. Indes unterscheidet die Stoa doch wieder — trotz ihres Materialismus — zwischen dem Stoff und den Kräften, die in ihm wirken. Jenen bezeichnen sie als eigenschaftslos und leiten alle Eigenschaften der Dinge von der ihn durchdringenden vernünftigen Kraft (*λόγος*) her. Von einer göttlichen Urkraft nämlich, die ein feuriger Hauch (*πνεῦμα*) ist, kommt alles her. Sie steht zur Welt in einem ähnlichen Verhältnis, wie die Seele zum Körper: sie durchdringt alle Dinge als das Pneuma oder künstliche Feuer (*πῦρ τεχνικόν*), das die Dinge belebt, und ihre Keimformen (*λόγοι σπερματικοί*) in sich schliesst; sie ist der Geist (*νοῦς*), die Vernunft (*λόγος*) der Welt, die Vorsehung, das Verhängnis und gemeinsame Gesetz des Weltalls. Doch hat die Gottheit, wie die menschliche Seele, einen beherrschenden Teil, der von den übrigen unterschieden, im äussersten Umkreis der Welt (oder in der Mitte, oder auch in der Sonne) seinen Sitz hat und sich von hier aus durch die Welt verbreitet. — Aus dem *πνεῦμα* hat sich durch Verdichtung und Verdünnung die Welt gebildet. Mit der Zeit aber verwandelt ein Weltbrand alle Dinge in den feurigen Hauch zurück, und Zeus (die Weltseele, die Gottheit) lässt sie wieder aus sich entstehen: ein unendlicher Kreislauf; denn ein unverbrüchliches Gesetz bestimmt alles Geschehen, und ein unentrinnbares Verhängnis waltet daher auch über dem Willen des Menschen (*volentem fata ducunt, nolentem trahunt*). Demnach ist die Welt vollkommen, und die Unvollkommenheiten dienen nur zu ihrem Besten. Diese stoische Theodice, deren Urheber Chrysipp zu sein scheint (die Fehler des einzelnen dienen der Vollkommenheit des Ganzen), suchten seine Anhänger dann mit greller und kleinlicher Übertreibung durchzuführen und zu beweisen.

Auch die menschliche Seele ist ein Teil jenes göttlichen Feuers und nährt sich aus dem Blute; sein beherrschender Teil (*τὸ ἡγεμονικόν*) hat im Herzen (einige Stoiker weichen davon ab) seinen Sitz. Nach dem Tode dauern nach Kleanthes die Seelen aller, nach Chrysippus nur die Seelen der Weisen bis zum nächsten Weltbrande fort, um dann zur Gottheit zurückzukehren. Seneka

preist trotzdem die Seligkeit des höheren Lebens der Seele ähnlich wie Platon und das Christentum.

Der Mensch allein ist, so lehrt die stoische Ethik, durch seine Vernunft befähigt, die Weltgesetze zu erkennen und ihnen zu folgen. Das naturgemässe Leben (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*) ist ihre oberste Forderung. Der allgemeinste Naturtrieb ist aber der Selbsterhaltungstrieb: nur was seiner Selbsterhaltung dient, kann für jedes Wesen von Wert sein und zu seiner Glückseligkeit beitragen. Für den Menschen hat daher nur das, was seinem leitenden Seelenteile, der Vernunft, gemäss ist, Wert; nur die Tugend ist für ihn ein Gut, nur in ihr besteht seine Glückseligkeit, die an keine weitere Bedingung geknüpft ist: die Tugend ist *ἀπάθεια πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν*. Das einzige Übel ist die *κακία*, alles übrige *ἀδιάφορον*, etwas Gleichgültiges, ganz besonders aber die Lust, die nur eine Folge unseres Handelns, nie sein Zweck sein darf. Die stoische Tugend aber trägt wesentlich den Charakter des Kampfes gegen die Affekte (*πάθη*): Lust, Begierde, Bekümmernis, Furcht. Die Freiheit davon, die *ἀπαθία*, soll daher unser Ziel sein. Die vier Grundtugenden der Stoa sind dieselben, wie die Epikurs. Wo eine Tugend ist, da sind sie alle; wo ein Fehler ist, da sind alle Fehler. Das epikureische Ideal des Weisen ist auch das der Stoa; er allein ist glücklich, der Thor aber lebt in Verblendung: *πᾶς ἄφρων μαινεται*. Eine gewisse Wertschätzung einiger *ἀδιάφορα* wird dann freilich von der stoischen Schule gestattet und auch die Forderung der Apathie des Weisen so weit gemildert, dass auch ihm Anfänge der Affekte zugeschrieben werden. — Da auch das Leben ein *ἀδιάφορον* ist, ist es gestattet, aus ihm zu scheiden, sobald irgendwelche Umstände es ratsam erscheinen lassen (*ἐξαγωγή*). Im Triebe nach Gemeinschaft ist die Gerechtigkeit und Menschenliebe begründet, die zur Freundschaft und zur Teilnahme an staatlichen Bestrebungen führt, besonders aber zur Teilnahme an der Fürsorge für die gesamte Menschheit (Kosmopolitismus). Selbst dem Feinde sind wir Milde und Unterstützung schuldig. — Die allegorische Auslegung der Mythen und rationelle Erklärung der Weissagungen endlich führte die Stoa dazu, auch die bestehende Religion zu verteidigen. — (Vgl. Zeller, Grundriss § 66 ff.)

Es erübrigt noch, zu erwähnen, dass auf die Zeit Ciceros grossen Einfluss die Stoiker Panätius von Rhodos (185—110) und Posidonius, der 46 v. Ch. in Rhodos als Vorsteher der dortigen Schule starb, ausübten; die berühmtesten Vertreter der späteren Stoa sind L. Annaeus Seneka, der Erzieher und Berater Neros († 65 n. Ch.) und Epiktetus aus Hierapolis in Phrygien, der 94 v. Ch., als Domitian die Philosophen aus Rom auswies, nach Nikopolis in Epirus ging, wo Flavius Arrianus ihn hörte. Der Bewunderer Epiktets und der bekannteste Freund der Stoa aus

dem 2. Jahrhundert n. Ch. ist der Kaiser M. Aurelius Antoninus (Kaiser v. 161—180).

So weist also zunächst Epikurs Philosophie insofern modernen Geist auf, als auch sie eine „Verdiesseitigung der gesamten Denk- und Empfindungsweise“ (Paulsen a. O. S. 171) bedeutet und mit dem heutigen Materialismus die Welt von der *δεισιδαιμονία* und „lebenbelastenden Wahnbildern“ befreien will: es gibt nach ihm keinen Gott, kein Schicksal, keine Unsterblichkeit und kein Fortleben nach dem Tode. Seine Lebenstechnik soll zu heiterem Frieden und zu unerschütterlicher Seelenruhe (*ἀταραξία*) führen. Der Gemeinsinn der Epikureer erinnert nach R. Eucken an die alte Christengemeinde; aber er setzt hohe Kultur, edles Empfinden und Freude am Guten von vornherein voraus: diese Güter durch Opfer und Arbeit zu erringen lehrt er nicht. Und so ist diese Philosophie eine beachtenswerte Erscheinung; wenn schon die verfeinerte Selbstsucht dieses Systems solche Lebensweisheit zeitigt, wie zwingend muss dann der veredelnde Einfluss sein, den die auf ganz anderem Grunde aufgebaute idealistische Sittenlehre auf unser Handeln ausübt!

Will aber der Dichter Horaz seinen Herrscher Augustus unterstützen in dem Bestreben, eine Umkehr zum Besseren in den Sitten Roms herbeizuführen, so kommen ihm Epikurs Lehren vortrefflich zu statten. Wie weiss er zu mahnen, nach jener Seelenruhe zu streben, die wertvoller ist als alle Schätze! Das *aequam memento*, das er dem Dellius, dem *desultor bellorum civilium*, (II, 3) zuruft, ist Gemeingut aller Gebildeten geworden. Wer diesen Gleichmut besitzt, ist erhaben über die Sorge des Tages: *Quid sit futurum cras fuge quaerere*. (I, 9) In diesem Sinne darf er seiner Freundin raten:

Tu ne quaesieris (scire nefas) quem mihi, quem tibi
finem di dederint — sapias, vina liques et spatio brevi
spem longam reseces. (I, 11).

Das hindert ihn, den Eklektiker, freilich nicht, mit Alcäus zu empfehlen: *permitte divis cetera* (I, 9), wie ja auch Epikur selbst der Volksreligion nicht feindlich entgegentrat. — Diese Seelenruhe, dieses *otium*, das alle erfliehen, ist nicht käuflich für Gold und Silber:

non gemmis neque purpura venale nec auro. (II, 16, 7).

Diesen *laetus in praesens animus* zu bewahren, erleichtert die Erkenntnis, dass es auf Erden kein vollkommenes Glück gibt:

nihil est ab omni parte beatum (ibid.).

Sucht Bullatius unruhig in der Ferne das Glück, das er daheim nicht findet, so weist der Dichter ihn zuversichtlich darauf hin, dass es überall ist, wo Seelenfrieden wohnt;

*Quod petis, hic est,
est Ulubris**), *animus si te non deficit aequus*. (Ep. I, 11, 29).

*) Ulubrae, elender Ort in den pontinischen Sümpfen.

Und wenn es gilt, dem jungen Lollius Vorschriften über den Umgang mit Hochgestellten zu geben, mahnt er ihn vor allem, das wahre Glück in sich selbst zu suchen, und schliesst voll Selbstvertrauen:

Sed satis est orare Iovem, qui ponit et aufert:

Det vitam, det opes; aequum mi animum ipse parabo.

(Ep. I, 18, 111).

Um dieses Gleichgewicht zu bewahren, muss man Mass halten in allen Dingen, Mass beim Weine:

ac ne quis modici transiliat munera Liberi (I, 18, 7).

— Vgl. I, 27. —

und Mass beim Mahle (sat. II, 2; II, 4); nur Genügsamkeit und Zufriedenheit führen zu jenem Ziele. Das Melos des Bakchylides nachahmend:

*οὐ βοῶν πάρεστι σώματ' οὔτε χροσός
οὔτε προφύροει τάπητες
ἀλλὰ θυμὸς εὐμενής,*

rühmt auch er von sich:

Non ebur neque aureum
mea renidet in domo lacunar. — . . .
At fides et ingeni
benigna vena est. (II, 18).

Von der norma veterum weicht freilich der Luxus seiner Zeitgenossen ab, den er immer wieder warnend kennzeichnet, so II, 15:

Jam pauca aratro iugera regiae
moles reliquent —,

um sich dagegen glücklich zu preisen, den geistige Güter weit über Reichtum und Neid erheben:

mihi parva rura et
spiritum Graiae tenuem Camenae
Parca non mendax dedit et malignum
spernere volgus (II, 16).

Diesen genügsamen Sinn aber hatte, wie er sat. I, 6 dankbar hervorhebt, sein Vater ihm eingepflanzt, der ihn auch zu allem Edlen erzogen; und nie, so erklärt er, werde es ihm daher in den Sinn kommen, an Stelle dieses Vaters, eines einfachen Freigelassenen, und seiner schlichten Mutter, die er früh verloren hatte, Eltern von hoher Abkunft gehabt zu haben, sich wünschen. — Daher hält der Dichter es mit dem Philosophen für seine Aufgabe, vor der Friedlosigkeit des Reichtums und der Ehrsucht zu warnen, Habsucht und Ehrbegierde als die Grundfehler seiner Zeit zu brandmarken. Die avaritia und die invidia sind (sat. I, 1) die Ursachen der herrschenden Unzufriedenheit. Wenn sich Rom von ihnen nicht abwendet, ist an keine sittliche Wiedergeburt zu denken. „Kein Genuss vermag die Todesfurcht zu bannen, welche dem Ruchlosen auch im Palaste den Schlaf raubt, die Hütte des

Landmanns aber nicht meidet“, so lautet der Inhalt seiner ersten Römerode. Wie glücklich fühlt sich der Dichter dagegen in seinem Sabinerthal; wie wenig sehnt er sich hinaus in die „neid-erregenden Säulenfluchten der Paläste“! In Rom aber herrscht der Grundsatz:

quaerenda pecunia primum est,
virtus post nummos. (ep. I, 1, 53).

Und dieser Fehler lässt die Bürger der Hauptstadt immer mehr entarten:

aetas parentum peior avis tulit
nos nequiores, mox daturos
progeniem vitiosorem. (III, 6).

Als harmlosestes Mittel, reich zu werden, gilt dabei die Erbschleicherei, die gewissermassen zum Gewerbe geworden und um so leichter ist, als die Zahl der unverehelichten, kinderlosen Geizhalse immer mehr zunimmt und die römische Sitte, sich durch Dienstleistungen allerlei Art (*orbitatis pretia* Tac. Germ. c. 20) an die reicheren Mitbürger anzuschliessen, „den Zugang zu dieser reichlich strömenden Quelle eröffnete“ (Krüger). Diesen Schaden geisselt Horaz mit verachtender Ironie sat. II, 5. Sein Spott verfolgt daher auch den *Iccius*, den leichte und reiche Beute verlockt, sich an den Zug gegen Arabien anzuschliessen (I, 29). Dagegen weist er auf die Naturvölker wie die *Scythen* und die *Geten* als Vorbilder hin (III, 24). Welcher Gegensatz zu Rom, wo der Umstand, dass Armut als Schimpf gilt, zu allem Schlechten treibt! Selbst Gesetze helfen da nichts, wenn die Sitten sich nicht bessern.

Quid leges sine moribus

vanae proficiunt! (Vgl. Tac. Germ. 19: *plusque ibi boni mores valent quam alibi bonae leges*).

Wie verderblich wirkt die Macht des Goldes! (III, 16). Besser ist es, dass die Schätze im Schosse der Erde verborgen bleiben, als dass sie die Menschen in Frevel und Unheil stürzen:

aurum inrepertum et sic melius situm
cum terra celat spernere fortior
quam cogere humanos in usus

omne sacrum rapiente dextra (III, 3, 49) (sc. *Roma terminos mundi tanget armis*.) So fasst auch die nordische Sage den Fluch des Nibelungenhortes auf: „Im rinnenden Wasser besser sind die Ringe des Unheils verborgen,

Als wenn an hunnischen Händen das helle Gold erglänzte“.

(*Atlakvida* Str. 28, übers. v. Gering).

Verderblich wie die Habgier wirkt auch die Ehrsucht und die mit ihr verbundene *invidia* (Sat. I, 1). Der Weise verschmäht sie:

virtus repulsae nescia sordidae
intaminatis fulget honoribus. (III, 2, 17).

Vor Ehrgeiz warnt er daher den *Quintus* (Ep. I, 16). Mit dieser

Leidenschaft ist Seelenruhe nicht vereinbar:

non enim gazae neque consularis
submovet lictor miseros tumultus
mentis et curas laqueata circum tecta volantis.
(II, 16, 9).

Denn nur der Weise ist wahrhaft frei:

„Nam qui cupiet, metuet quoque: porro
Qui metuens vivet, liber mihi non erit umquam.
(Ep. I, 16, 65).

Daher lautet sein Schluss:

Neve putes alium sapiente bonoque beatum. (ibid v. 20).

Stand und Reichtum üben keinen Einfluss auf das Lebensglück aus:

Divesne prisco natus ab Inacho
nil interest an pauper et infima
de gente sub divo moreris,
victima nil miserantis orci. (II, 3, 21).

Den düsterhaften Emporkömmling zum Gegenstande seiner Satire zu machen, bereitet dem Dichter daher epod. 4, sat. II, 4, sat. II, 8 besonderes Vergnügen. Diesem Streben stellt er den epikureischen Grundsatz *λάθε βιώσας* gegenüber. Wie preist er sat. II, 6, ep. I, 10 und an vielen andern Stellen die ländliche Zurückgezogenheit seines Lebens im Sabinum; wie glücklich denkt er es sich II, 6, mit seinem Kriegskameraden Septimius im stillen Frieden Tarents oder Tiburs zu weilen. Von hohem Wert ist ihm daher, ebenso wie Epikur, die Freundschaft.

Recepto

dulce mihi furere est amico, ruft er II, 7, 17 dem rückkehrenden Freunde Pompejus Varus zu; und zahlreich und bekannt sind ja die Oden, die an Freunde gerichtet sind. Zu heiterer Lebensfreude lädt er sie immer wieder ein sich ihm zu gesellen, mit ihm den Frühling (I, 4, I, 9, III, 7, IV, 12), den Wein (I, 18, I, 27, II, 1, II, 14, III, 21 u. a.), Schatten und Waldesrauschen am murmelnden Quell (II, 3, II, 6 u. a.) hoffnungsfreudig zu genießen, ohne sich doch jener populären Auffassung anzuschließen, denen Epikur nur der Prediger sinnlicher Vergnügungen war. Er hat ihn wohl verstanden, und nur dem, der integer vitae scelerisque purus (I, 22) sich der Freude weihet, erschliesst sich der wahre Born des Frohsinns. Sperne voluptates, heisst es daher ep. I, 2, 55, nocet empta dolore voluptas, und unermüdlich klingt es bei ihm wieder und wieder:

virtus est vitium fugere et sapientia prima
stultitia caruisse (ep. I, 1, 4).

Uns mag vielleicht dieses Mahnen zur Tugend als allzu wohlfeile Sittenpredigt hin und wieder wenig anmuten; seinem Volke erschien es neuer und um so ernster und wahrer, als es einem

Munde entströmte, der die Lebensfreude in so vollen Akkorden zu besingen gewohnt war.

Und mag Horaz sich auch weise der Volksreligion anschliessen, so liebt er es doch, mit dem Philosophen die Schrecken der Unterwelt als *fabulae manes* (I, 4, 16) leise zu verspotten. Ganz Ernst ist es ihm auch nicht, wenn er dort die Dichter der Vorzeit zu finden hofft (II, 13). Seinem Herzensfreunde Quintilius soll Hermes der Führer zum Hades sein (I, 24), während er den reich begüterten, vom Glück verwöhnten Sestius (I, 4) darauf hinweist, dass auch seiner das nichtige Schattenreich des Tartarus harre. Dem umhergeworfenen Delliuss wird das Jenseits ein Ort ewiger Verbannung (II, 3): dem habsüchtigen Reichen ist es der gierige Orkus (II, 18), dem genussüchtigen Thaliarch wird es ein Reich voll Angst und Schrecken sein (II, 14). Wer aber gerecht ist, wie Torquatus, der darf auch dort eines glänzenden Richterspruches sicher sein (IV, 7).

Dann aber bekennt der Dichter sich wieder gern, wenn auch nur in gelegentlichem Stimmungsbilde (I, 34), zu dem Glauben seiner Jugend und zu seinem Vertrauen auf das Walten Jupiters und Fortunas. Und mit der Stoa war er wohl geneigt anzunehmen, dass die Gottheit die Wirklichkeit für die Vernunftwesen zweckmässig eingerichtet habe. Als Eklektiker folgt er ihr auch darin, dass ihm aus der Vernunftanlage seine Lebensaufgabe erwächst. Tugend und Weisheit sind daher auch für ihn eins und führen auch nach seiner Ansicht allein zum Lebensglück. Glück und Freiheit sind auch für ihn nur da möglich, wo die Vernunft alles überwindet, was uns unabhängig macht: das Gefühl und die Affekte. Es entging ihm nicht, dass die Stoa in gewissem Sinne für alle Zeiten die Moral wissenschaftlich begründet und zu sieghafter Selbständigkeit und Ueberlegenheit erhoben hat. Ihr *vivere est militare* klingt ja noch in Goethischen Aussprüchen wieder, und ewig wahr bleibt ihr Grundsatz: Wir sind keine willenlosen Werkzeuge; „Gott (und der Vernunft) zu gehorchen ist Freiheit.“ (Seneka). Der Erhabenheit des Gefühls, unabhängig und frei in unsern Willensentschlüssen zu sein, die in der Neuzeit Schiller zu verherrlichen vorbehalten war und die Gegenwart selbst in den Mittelpunkt ihrer Metaphysik gestellt hat, hat unter den Alten, der Stoa folgend, Horaz unvergänglichen Ausdruck verliehen in seiner Ode III, 2, besonders mit den Worten:

Si fractus illabatur orbis

Impavidum ferient ruinae.

(Nahe kommt diesen Versen auch das Wort, das Körner seinem Zriny leiht:

„Das Schicksal kann die Heldenbrust zerschmettern,
Doch einen Heldenwillen beugt es nicht.“)

Unabhängigkeit (ep. II, 7) und Zufriedenheit mit seinem Lose und Stande (ep. I, 6) sind daher auch für Horaz die höchsten Güter; mit den Stoikern warnt auch er vor dem *μηδὲν ἄγαν* und preist die goldene Mittelstrasse (II, 10). Nicht Geld und Macht, sondern sittliche Freiheit sind auch ihm das wahre Diadem, und auch er besingt in poetischer Chrie (II, 2) den stoischen Satz *ὅτι μόνος ὁ σοφὸς πλούσιος*. Wie die alten Weisen die *ἀθανασία*, die *ἀθαυβία* und *εὐδυνμία*, die Stoiker die *ἀπαθία* lehren, so ruft auch er uns zu: *nil admirari!* „Bringe es dahin, kein irdisches Gut mehr anzustaunen und ungeordnet zu begehren!“ (ep. I, 6). Nur die Tugend ist die Quelle des Glücks:

vis recte vivere (quis non?)
virtus hoc una potest dare, fortis omissis
hoc age deliciis (ibid. v. 29).

Das hindert ihn freilich nicht, alle Uebertreibungen der Stoiker, wie den Satz *ἴσα τὰ ἀμαρτήματα* und ihre masslosen Schilderungen von der Macht des Weisen oft und gern zu verspotten (bes. sat. I, 3; sat. II, 3; sat. II, 7).

Jede wahre Tugend aber, insbesondere auch die Verschwiegenheit, auf die auch die Stoiker gern hinweisen,

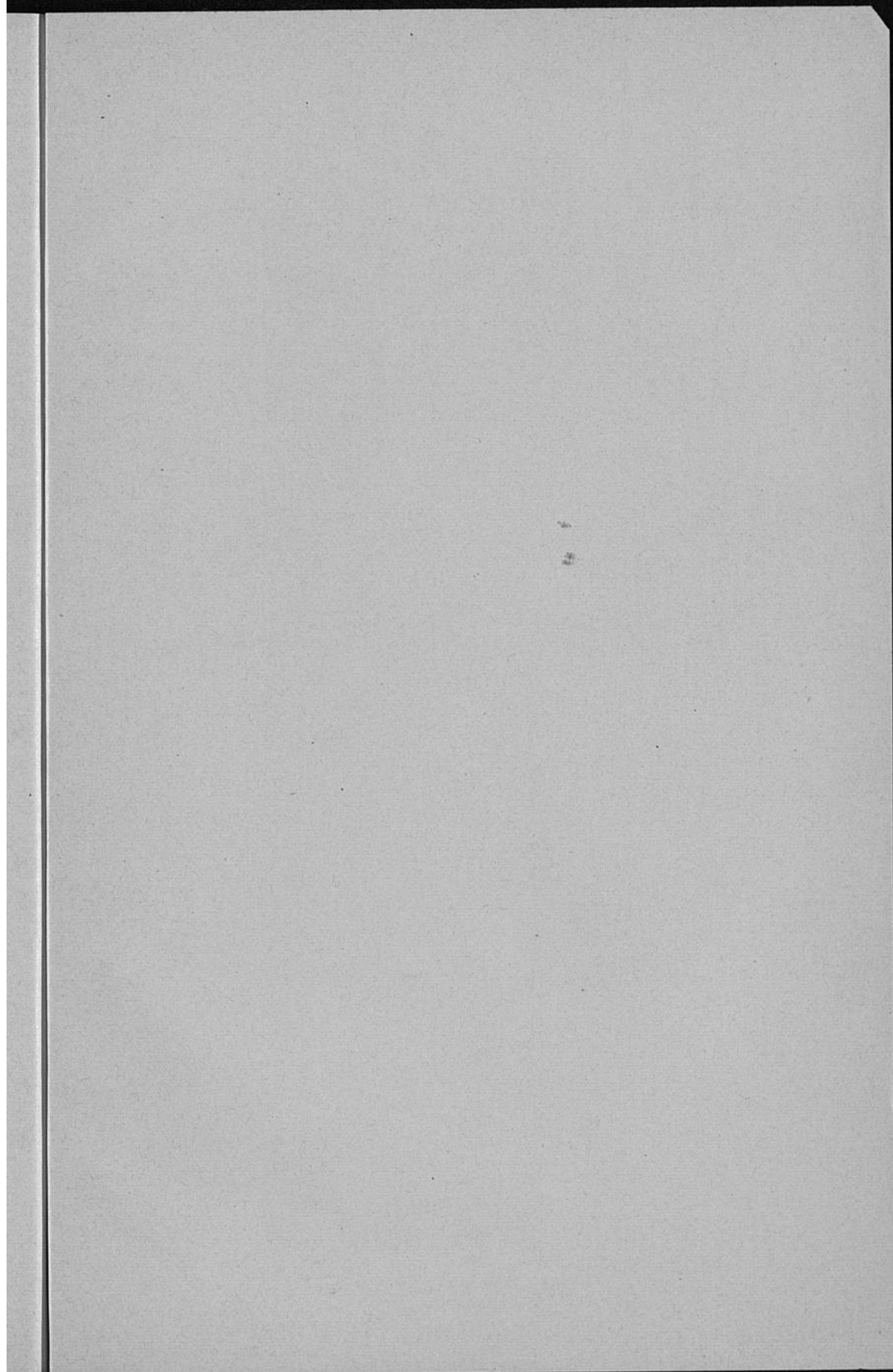
— est et fideli tuta silentio
merces (III, 2, 25) —

legt er den Römern warm ans Herz, nicht als *ἀρεταλόγος*, als Tugendschwätzer, den er sat. II, 3 u. a. so vortrefflich verspottet. Die

virtus recludens immeritis mori
caelum (III, 2, 21)

ist auch ihm das Ziel des Strebens, stoische Mannestugend, die „dem Erdendunste mit entschwebendem Fittich stolz den Rücken kehrt.“

Uns freilich kann auch diese stoische Ethik nicht mehr genügen; sucht sie auch aus stumpfer Gefühllosigkeit aufzurütteln — denn diese bezeichnet ihre *ἀπαθία* nicht —, so wohnt ihr doch auch nicht mehr der Zug freudigen Schaffens inne, der der klassischen Zeit eigen war; bindet auch Kaiser und Sklaven dasselbe Gesetz, so fehlte es doch an klarer Entschiedenheit der Grundsätze; der berüchtigte Probabilismus konnte auf diesem Boden erwachsen. (R. Eucken, Lebensanschauungen.) Marc Aurels Selbstgespräche, die den Monolog in die Litteratur einführten, zeigen, wie leer und nichtig das Dasein blieb. Matt und müde ist die Zeit, die immer wieder ausruft: „Alles Irdische ist Rauch: bald wird die Ewigkeit alles bedecken.“ Unsere Sittenlehre soll zur Tat begeistern; ist sie auch auf dem Grunde christlichen Gottvertrauens entstanden, so weiss sie damit wohl zu vereinen volle Hingabe an die Förderung des Gemeinwohls durch Wahrhaftigkeit und werktätiges Schaffen.



Unabhängigkeit
und Stande (ep.
Güter; mit den
preist die golden
sondern sittliche
auch er besingt
ὅτι μόνος ὁ σοφὸς
die *ἀθαυβία* und
auch er uns zu:
Gut mehr anzust
Nur die Tugend

Das hindert ihn
wie den Satz *ἴσα*
von der Macht
sat. I, 3; sat. II,

Jede wahre
schwiegenheit, au

legt er den Röm
Tugendschwätzer
spottet. Die

ist auch ihm das Z
Erdendunste mit e

Uns freilich
sucht sie auch au
diese bezeichnet il
mehr der Zug fre
eigen war; bindet
fehlte es doch an
berühmte Proba
(R. Eucken, Lebe
die den Monolog
nichtig das Dasein
wieder ausruft: „
alles bedecken.“

sie auch auf dem G
weiss sie damit wo
des Gemeinwohls

© The Tiffen Company, 2007

TIFFEN® Gray Scale

R G B W G K C Y M

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

seinem Lose
die höchsten
δὲν ἄγαν und
l und Macht,
Diadem, und
oischen Satz
ἀθανασία,
ren, so ruft
ein irdisches
!“ (ep. I, 6).

der Stoiker,
hilderungen
potten (bes.
h die Ver
sen,

σταλόγος, als
trefflich ver-

nd, die „dem
ecken kehrt.“
hr genügen;
eln — denn
n auch nicht
sischen Zeit
Gesetz, so
sätze; der
erwachsen.
gespräche,
ie leer und
die immer
ie Ewigkeit
eistern; ist
standen, so
Förderung
s Schaffen.

