Digital unterschrieben von Andreas Wilke
CN: CN = Andreas Wilke, C = DE, O = Christian-Rosenkreutz-Verlag
Speicherort: Hamburg
Datum: 2004.10.04 23:12:49 +02'00'

[1899]

Der Egoismus.

Unter Mitwirkung von

Frau Dr. Lou Andreas-Salomé — Dr. Wilhelm Bölsche — Dr. Walther Borgius — Hans Brennert — Prof. Dr. A. Döring — Dr. Paul Ernst — Prof. Dr. Albert Haas — Julius Hart — Dr. Kurt Jahn — Frl. Marie Mellin — Hjalmar Schacht — Dr. Rudolf Steiner

herausgegeben von

Arthur Dix.

Leipzig,
Verlag von Freund & Wittig.

.....

Noch bedeutungsvoller erlebte ich dieses «Stehen vor dem Tore» der Geistwelt in einer Abhandlung, die ich für ein anderes Werk zu schreiben hatte. Es war dies kein Jahrhundertwerk, sondern eine Sammlung von Aufsätzen, die die verschiedenen Erkenntnis- und Lebensgebiete charakterisieren sollten, insofern in der Entfaltung dieser Gebiete der menschliche «Egoismus» eine treibende Kraft ist. Arthur Dix gab dieses Werk heraus. Es hieß «Der Egoismus» und war durchaus der Zeit - Wende des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts - entsprechend.

Die Impulse des Intellektualismus, die sich seit dem fünfzehnten Jahrhundert auf allen Gebieten des Lebens geltend gemacht hatten, wurzeln im «einzelnen Seelenleben», wenn sie wirklich echte Äußerungen ihres Wesens sind. Wenn der Mensch intellektuell sich aus dem sozialen Leben heraus offenbart, so ist das eben nicht eine echte intellektuelle Äußerung, sondern die Nachahmung einer solchen.

Es ist einer der Gründe, warum der Ruf nach sozialem Empfinden in diesem Zeitalter so intensiv hervorgetreten ist, der, daß in der Intellektualität dieses Empfinden nicht ursprünglich innerlich erlebt wird. Die Menschheit begehrt auch in diesen Dingen am meisten nach dem, was sie nicht hat.

Mir fiel für dieses Buch die Darstellung des «Egoismus in der Philosophie» zu. Nun trägt mein Aufsatz diese Überschrift nur deshalb, weil der Gesamttitel des Buches das forderte. Diese Überschrift müßte eigentlich sein: «Der Individualismus in der Philosophie». Ich versuchte, in ganz kurzer Form einen Überblick über die abendländische Philosophie seit Thales zu geben, und zu zeigen, wie deren Entwicklung darauf zielt, die menschliche Individualität zum Erleben der Welt in Ideenbildern zu bringen, so, wie dies versucht ist, in meiner «Philosophie der Freiheit» für die Erkenntnis und das sittliche Leben darzustellen.

Wieder stehe ich mit diesem Aufsatz vor dem «Tore der Geistwelt». In der menschlichen Individualität werden die Ideenbilder gezeigt, die den Welt-Inhalt offenbaren. Sie treten auf, so daß sie auf das Erleben warten, durch das in ihnen die Seele in die Geistwelt schreiten kann. Ich hielt in der Schilderung an dieser Stelle ein. Es steht eine Innenwelt da, die zeigt, wie weit das bloße Denken im Weltbegreifen kommt.

Man sieht, ich habe das voranthroposophische Seelenleben vor meiner Hingabe an die öffentliche anthroposophische Darstellung der Geistwelt von den verschiedensten Gesichtspunkten aus geschildert. Darinnen kann kein Widerspruch mit dem Auftreten für die Anthroposophie gefunden werden. Denn das Weltbild, das entsteht, wird durch die Anthroposophie nicht widerlegt, sondern erweitert und fortgeführt.

(Dr. Rudolf Steiner: „Mein Lebensgang", Kapitel XXXI.)

Der Egoismus in der Philoſophie.

Von

Dr. Rudolf Steiner.

Der Egoismus in der Philosophie.

Wäre der Mensch bloß Geschöpf der Natur und nicht zugleich Schaffender, so stände er nicht fragend vor den Erscheinungen der Welt und suchte auch nicht, ihr Wesen und ihre Gesetze zu ergründen. Er befriedigte seinen Nahrungs- und Fortpflanzungstrieb gemäß den seinem Organismus eingeborenen Gesetzen und ließe im übrigen die Ereignisse der Welt laufen, wie sie eben laufen. Er käme gar nicht darauf, an die Natur eine Frage zu stellen. Zufrieden und glücklich wandelte er durchs Leben wie die Rose, von der Angelus Silesius sagt: „Die Ros' ist ohn warumb, sie blühet weil sie blühet, sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht ob man sie sihet." So kann die Rose sein. Was sie ist, ist sie, weil die Natur sie dazu gemacht hat. So kann aber der Mensch nicht sein. In ihm liegt der Trieb, zu der vorhandenen Welt noch eine, aus ihm entsprungene hinzuzufügen. Er will mit seinen Mitmenschen nicht in dem zufälligen Nebeneinander leben, in das ihn die Natur gestellt hat: er sucht das Zusammenleben mit andern nach Maßgabe seines vernünftigen Denkens zu regeln. Die Gestalt, in welche die Natur den Mann und das Weib eingebildet, genügt ihm nicht; er schafft die idealen Figuren der griechischen Plastik. Dem natürlichen Gang der Ereignisse im täglichen Leben fügt er den seiner Phantasie entsprungenen in der Tragödie und Komödie hinzu. In der Architektur und Musik entspringen aus seinem Geiste Schöpfungen, die kaum noch an irgend etwas von der Natur Geschaffenes erinnern. In seinen Wissenschaften entwirft er begriffliche Bilder, durch die das Chaos der Welterscheinungen, das täglich vor unsern Sinnen vorüberzieht, als harmonisch geregeltes Ganze, als in sich gegliederter Organismus erscheint. In der Welt seiner eigenen Thaten schafft er ein besonderes Reich, das des historischen Geschehens, das wesentlich anderer Art ist als der Thatsachenverlauf der Natur.

Daß alles, was er schafft, nur eine Fortsetzung des Wirkens der Natur ist, das fühlt der Mensch. Daß er berufen ist, zu dem, was die Natur aus sich selbst vermag, ein Höheres hinzuzufügen, das weiß

er auch. Er ist sich dessen bewußt, daß er aus sich eine andere, höhere Natur zu der äußeren hinzugebärt.

So steht der Mensch zwischen zwei Welten: derjenigen, die von außen auf ihn eindringt, und derjenigen, die er aus sich hervorbringt. Diese beiden Welten in Einklang zu bringen, ist er bemüht. Denn sein ganzes Wesen ist auf Harmonie gerichtet. Er möchte leben wie die Rose, die nicht fragt nach dem Warum und Weil, sondern die blühet, weil sie blühet. Schiller fordert das von dem Menschen mit den Worten: „Suchst du das Höchste, das Größte? Die Pflanze kann es dich lehren. Was sie willenlos ist, sei du es wollend — das ist's!" Die Pflanze kann es sein. Denn aus ihr entspringt kein neues Reich, und die bange Sehnsucht kann daher in ihr auch nicht entstehen: wie bringe ich die beiden Reiche mit einander in Einklang?

Das, was in ihm selbst liegt, mit dem, was die Natur aus sich erzeugt, in Harmonie zu bringen, das ist das Ziel, dem der Mensch durch alle Zeiten der Geschichte zustrebt. Die Thatsache, daß er fruchtbar ist, wird zum Ausgangspunkt einer Auseinandersetzung mit der Natur, die den Inhalt seines geistigen Strebens ausmacht.

Es giebt zwei Wege für diese Auseinandersetzung. Entweder läßt der Mensch die äußere Natur über seine innere Herr werden; oder er unterwirft sich diese äußere Natur. In dem ersteren Fall sucht er sein eigenes Wollen und Sein dem äußeren Gang der Ereignisse unterzuordnen. In dem zweiten nimmt er Ziel und Richtung seines Wollens und Seins aus sich selbst und sucht mit den Ereignissen der Natur, die doch ihren eigenen Gang gehen, auf irgend eine Weise fertig zu werden.

Ich möchte zuerst von dem ersten Fall sprechen. Daß der Mensch über das Reich der Natur hinaus noch ein anderes, in seinem Sinne höheres erschafft, ist seinem Wesen gemäß. Er kann nicht anders. Welche Empfindungen und Gefühle er diesem seinen Reiche gegenüber hat, davon hängt es ab, wie er sich zu der Außenwelt stellt. Er kann nun seinem eigenen Reiche gegenüber dieselben Empfindungen haben, wie den Thatsachen der Natur gegenüber. Dann läßt er die Geschöpfe seines Geistes an sich herankommen, wie er ein Ereignis der Außenwelt, z. B. Wind und Wetter an sich herankommen läßt. Er vernimmt keinen Artunterschied zwischen dem, was in der Außenwelt und dem, was in seiner Seele vorgeht. Er ist deshalb der Ansicht, daß sie nur ein Reich sind, das von einer Art von Gesetzen beherrscht wird. Nur fühlt er, daß die Geschöpfe des Geistes höherer Art sind. Deshalb stellt er sie über die Geschöpfe der bloßen Natur. Er versetzt also seine eigenen Geschöpfe in die Außenwelt und läßt von ihnen die Natur beherrscht sein. Er kennt somit nur Außenwelt. Denn seine eigene innere Welt verlegt er nach außen. Kein Wunder, daß ihm auch sein eigenes Selbst zum untergeordneten Gliede dieser Außenwelt wird.

Die eine Art der Auseinandersetzung des Menschen mit der Außenwelt besteht demnach darin, daß er sein Inneres als ein Äußeres ansieht und dieses nach außen versetzte Innere zugleich als den Herrscher und Gesetzgeber über die Natur und sich selbst setzt.

Ich habe hiermit den Standpunkt des religiösen Menschen charakterisiert. Eine göttliche Weltordnung ist ein Geschöpf des menschlichen Geistes. Nur ist sich der Mensch nicht klar darüber, daß der Inhalt dieser Weltordnung aus seinem eigenen Geiste entsprungen ist. Er verlegt ihn daher nach außen und ordnet sich seinem eigenen Erzeugnis unter.

Der handelnde Mensch kann sich nicht dabei beruhigen, sein Handeln einfach gelten zu lassen. Die Blume blühet, weil sie blühet. Sie fragt nicht nach dem Warum und Weil. Der Mensch nimmt Stellung zu seinem Thun. Ein Gefühl knüpft sich an dieses Thun. Er ist entweder befriedigt oder nicht befriedigt von einer seiner Handlungen. Er unterscheidet das Thun nach seinem Werte. Das eine Thun betrachtet er als ein solches, das ihm gefällt, das andere als ein solches, das ihm mißfällt. In dem Augenblicke, in dem er so empfindet, ist für ihn die Harmonie der Welt gestört. Er ist der Ansicht, daß das wohlgefällige Thun andere Folgen nach sich ziehen muß als dasjenige, daß sein Mißfallen hervorruft. Wenn er sich nun nicht klar darüber ist, daß er aus sich heraus zu den Handlungen das Werturteil hinzugefügt hat, so glaubt er, diese Wertbestimmung hänge den Handlungen durch eine äußere Macht an. Er ist der Ansicht, daß eine solche äußere Macht die Geschehnisse dieser Welt unterscheide in solche, die gefallen und daher gut sind, und in solche, die mißfallen, also schlecht, böse sind. Ein Mensch, der in dieser Weise empfindet, macht keinen Unterschied zwischen den Thatsachen der Natur und den Handlungen des Menschen. Er beurteilt beide von demselben Gesichtspunkte aus. Das ganze Weltall ist ihm ein Reich, und die Gesetze, die dies Reich regieren, entsprechen ganz denen, die der menschliche Geist aus sich selbst hervorbringt.

In dieser Art der Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt tritt ein ursprünglicher Zug der menschlichen Natur zu Tage. Der Mensch mag sich noch so unklar über sein Verhältnis zur Welt sein: er sucht doch in sich den Maßstab, mit dem er alle Dinge messen kann. Aus einer Art unbewußten Souveränitätsgefühles heraus entscheidet er über den absoluten Wert alles Geschehens. Man kann forschen, wie man will: Menschen, die sich von Göttern regiert glauben, giebt es ohne Zahl; solche, die nicht selbständig, über den Kopf der Götter hinweg ein Urteil fällen, was diesen Göttern gefallen kann oder mißfallen, giebt es nicht. Zum Herren der Welt vermag der religiöse Mensch sich nicht aufzuwerfen; wohl aber bestimmt er die Neigungen der Weltherrscher aus eigener Machtvollkommenheit.

Man braucht die religiös empfindenden Naturen nur zu betrachten;

und man wird meine Behauptungen bestätigt finden. Wo hat es je Verkündiger von Göttern gegeben, die nicht zugleich ganz genau festgestellt hätten, was diesen Göttern gefällt und was ihnen zuwider ist. Jede Religion hat ihre Weisheit über das Weltall, und jede behauptet auch, daß diese Weisheit von einem Gotte oder mehreren Göttern stamme.

Will man den Standpunkt des religiösen Menschen charakterisieren, so muß man sagen: er versucht die Welt von sich aus zu beurteilen; aber er hat nicht den Mut, auch sich selbst die Verantwortung für dieses Urteil zuzuschreiben; deshalb erfindet er sich Wesen in der Außenwelt, denen er diese Verantwortung aufbürdet.

Durch diese Betrachtungen scheint mir die Frage beantwortet zu sein: was ist Religion? Der Inhalt der Religion entspringt aus dem menschlichen Geiste. Aber dieser Geist will sich diesen Ursprung nicht eingestehen. Der Mensch unterwirft sich seinen eigenen Gesetzen, aber er betrachtet diese Gesetze als fremde. Er setzt sich zum Herrscher über sich selbst ein. Jede Religion setzt das menschliche Ich zum Regenten der Welt ein. Ihr Wesen besteht eben darinnen, daß sie sich dieser Thatsache nicht bewußt ist. Sie betrachtet als Offenbarung von außen, was sie sich selber offenbart.

Der Mensch wünscht, daß er in der Welt oben an erster Stelle stehe. Aber er wagt es nicht, sich als den Gipfel der Schöpfung hinzustellen. Deshalb erfindet er sich Götter nach seinem Bilde und läßt von ihnen die Welt regieren. Indem er so denkt, denkt er religiös.

* * *

Das religiöse Denken wird von dem philosophischen Denken abgelöst. In den Zeiten und bei den Menschen, wo diese Ablösung geschieht, enthüllt sich uns die Menschennatur auf eine ganz besondere Weise.

Für die Entwicklung des abendländischen Denkens ist besonders interessant der Übergang des mythologischen Denkens der Griechen zu dem philosophischen. Drei Denker möchte ich zunächst aus der Zeit dieses Übergangs hervorheben: Anaximander, Thales und Parmenides. Sie stellen drei Stufen dar, die von der Religion zur Philosophie führen.

Die erste Stufe auf diesem Wege ist dadurch gekennzeichnet, daß die göttlichen Wesen nicht mehr anerkannt werden, aus denen der aus dem menschlichen Ich entnommene Inhalt stammen soll. Trotzdem wird aber — aus Gewohnheit — noch daran festgehalten, daß dieser Inhalt aus der Außenwelt stammt. Auf dieser Stufe steht Anaximander (610—547 v. Chr.). Er redet nicht mehr von Göttern, wie seine griechischen Vorfahren. Das höchste, die Welt regierende Prinzip ist ihm nicht ein Wesen, das nach dem Bilde des Menschen vorgestellt wird. Es ist ein unpersönliches Wesen, das Apeiron, das Unbestimmte.

Es entwickelt alles in der Natur vorkommende aus sich; aber nicht in der Art, wie ein Mensch schafft, sondern aus Naturnotwendigkeit. Aber diese Naturnotwendigkeit denkt sich Anaximander noch immer analog einem Handeln, daß nach menschlichen Vernunftgrundsätzen verläuft. Er stellt sich, so zu sagen, eine moralische Naturgesetzlichkeit vor, ein höchstes Wesen, das die Welt, wie ein menschlicher Sittenrichter, behandelt, ohne ein solcher zu sein. Nach Anaximander geschieht alles in der Welt so notwendig, wie der Magnet das Eisen anzieht, aber es geschieht nach moralischen, d. h. menschlichen Gesetzen. Nur von diesem Gesichtspunkte aus konnte er sagen: „Woraus die Dinge entstehen, in dasselbe müssen sie auch vergehen, wie es der Billigkeit gemäß ist, denn sie müssen Buße und Vergeltung thun, um der Ungerechtigkeit Willen, wie es der Ordnung der Zeit entspricht."

Dies ist die Stufe, auf der ein Denker anfängt, philosophisch zu urteilen. Er läßt die Götter fallen. Er schreibt also das, was aus dem Menschen kommt, nicht mehr den Göttern zu. Aber er thut nichts weiter, als daß er die Eigenschaften, die vorher göttlichen, also persönlichen Wesen beigelegt worden sind, auf ein unpersönliches überträgt.

In ganz freier Weise tritt Thales (624—545) der Welt gegenüber. Wenn er auch um ein paar Jahre älter ist, als Anaximander, er ist philosophisch viel reifer. Seine Denkungsweise ist gar nicht mehr religiös.

Innerhalb des abendländischen Denkens ist erst Thales ein Mann, der sich in der zweiten oben genannten Art mit der Welt auseinandersetzt. Hegel hat es so oft betont, daß das Denken die Eigenschaft ist, die den Menschen vom Tiere unterscheidet. Thales ist die erste abendländische Persönlichkeit, die es wagte, dem Denken seine Souveränitätsstellung anzuweisen. Er kümmerte sich nicht mehr darum, ob Götter die Welt nach der Ordnung der Gedanken eingerichtet haben; oder ob ein Apeiron die Welt nach Maßgabe des Denkens lenkt. Er wußte nur, daß er dachte; und nahm an, daß er deswegen, weil er dachte, auch ein Recht habe, sich die Welt nach Maßgabe seines Denkens zurechtzulegen. Man unterschätze diesen Standpunkt des Thales nicht! Er war eine ungeheure Rücksichtslosigkeit gegenüber allen religiösen Vorurteilen. Denn er war die Erklärung der Absolutheit des menschlichen Denkens. Die religiösen Menschen sagen: die Welt ist so eingerichtet, wie wir sie uns denken; denn Gott ist. Und da sie sich Gott nach dem Ebenbilde des Menschen denken, ist es selbstverständlich, daß die Ordnung der Welt der Ordnung des menschlichen Kopfes entspricht. Thales ist das alles ganz gleichgültig. Er denkt über die Welt. Und kraft seines Denkens schreibt er sich ein Urteil über die Welt zu. Er hat bereits ein Gefühl davon, daß das Denken nur eine menschliche Handlung ist; und dennoch geht er daran, mit Hilfe dieses bloß mensch-

lichen Denkens die Welt zu erklären. Das Erkennen selbst tritt mit Thales in ein ganz neues Stadium seiner Entwicklung. Es hört auf, seine Rechtfertigung aus dem Umstande zu ziehen, daß es nur nachzeichnet, was die Götter vorgezeichnet haben. Es entnimmt aus sich selbst das Recht, über die Gesetzmäßigkeit der Welt zu entscheiden. Es kommt zunächst gar nicht darauf an, ob Thales das Wasser oder irgend etwas anderes zum Prinzip der Welt gemacht hat, sondern darauf, daß er sich gesagt hat: was Prinzip ist, das will ich durch mein Denken entscheiden. Er hat es als selbstverständlich angenommen, daß das Denken in solchen Dingen die Macht hat. Und darin liegt seine Größe.

Man vergegenwärtige sich nur einmal, was damit gethan ist. Nichts geringeres ist damit geschehen, als dies, daß dem Menschen die geistige Macht über die Welterscheinungen gegeben ist. Wer auf sein Denken vertraut, der sagt sich: mögen die Wogen des Geschehens noch so stürmisch brausen, möge die Welt ein Chaos scheinen: ich bin ruhig, denn all dies tolle Getriebe beunruhigt mich nicht, weil ich es begreife.

Diese göttliche Ruhe des Denkers, der sich selbst versteht, hat Heraklit nicht begriffen. Er war der Ansicht, daß alle Dinge in ewigem Flusse seien. Daß das Werden das Wesen der Dinge sei. Wenn ich in einen Fluß hineinsteige, so ist er nicht mehr derselbe, wie in dem Momente, in dem ich mir vorgenommen, hineinzusteigen. Aber Heraklit übersieht nur eins. Was der Fluß mit sich fortträgt, das bewahrt das Denken; und es findet, daß im nächsten Momente ein Wesentliches von dem wieder vor die Sinne tritt, was schon vorher da war.

So wie Thales mit seinem festen Glauben an die Macht des menschlichen Denkens, so ist auch Heraklit eine typische Erscheinung im Reiche derjenigen Persönlichkeiten, die sich mit den bedeutsamsten Fragen des Daseins auseinandersetzen. Er fühlt nicht in sich die Kraft durch das Denken den ewigen Fluß des sinnlichen Werdens zu bezwingen. Heraklit sieht in die Welt, und sie zerfließt ihm in nicht festzuhaltende Augenblickserscheinungen. Hätte Heraklit Recht, dann zerflatterte alles in der Welt, und im allgemeinen Chaos müßte auch die menschliche Persönlichkeit sich auflösen. Ich wäre heute nicht derselbe, der ich gestern war, und morgen wäre ich ein anderer als heute. Der Mensch stünde in jedem Augenblicke vor völlig Neuem und hätte keine Macht. Denn von den Erfahrungen, die er sich bis zu einem bestimmten Tage gesammelt hat, wäre es fraglich, ob sie ihm eine Richtschnur an die Hand geben zur Behandlung des völlig Neuen, das ihm ein junger Tag bringt.

In schroffen Gegensatz zu Heraklit stellt sich deshalb der 515 in Elea geborene Parmenides. Mit all der Einseitigkeit, die nur einer kühnen Philosophennatur möglich ist, verwarf er jegliches Zeugnis der sinnlichen Wahrnehmung. Denn eben diese in jedem Augenblick sich

ändernde Sinnenwelt verführt zu der Ansicht des Heraklit. Dafür sprach er als den Quell aller Wahrheit einzig und allein die Offenbarungen an, die aus dem innersten Kern der menschlichen Persönlichkeit hervordringen, die Offenbarungen des Denkens. Nicht, was vor den Sinnen vorüberfließt, ist das wirkliche Wesen der Dinge — nach seiner Ansicht; sondern die Gedanken, die Ideen, welche das Denken in diesem Strome gewahr wird und festhält!

Wie so vieles, was als Gegenschlag auf eine Einseitigkeit erfolgt, so wurde auch die Denkweise des Parmenides verhängnisvoll. Sie verdarb das europäische Denken auf Jahrhunderte hinaus. Sie untergrub das Vertrauen in die Sinneswahrnehmung. Während nämlich ein unbefangener, naiver Blick auf die Sinnenwelt aus dieser selbst den Gedankeninhalt schöpft, der den menschlichen Erkenntnistrieb befriedigt, glaubte die im Sinne des Parmenides sich fortentwickelnde, philosophische Bewegung die rechte Wahrheit nur aus dem reinen, abstrakten Denken schöpfen zu sollen.

Die Gedanken, die wir in lebendigem Verkehre mit der Sinnenwelt gewinnen, haben einen individuellen Charakter, sie haben die Wärme von etwas Erlebtem in sich. Wir exponieren unsere Person, indem wir Ideen aus der Welt herauslösen. Wir fühlen uns als Überwinder der Sinnenwelt, wenn wir sie in die Gedankenwelt einfangen. Das abstrakte, reine Denken hat etwas unpersönliches, kaltes. Wir fühlen immer einen Zwang, wenn wir die Ideen aus dem reinen Denken herausspinnen. Unser Selbstgefühl kann durch ein solches Denken nicht gehoben werden. Denn wir müssen uns der Gedankennotwendigkeit einfach unterwerfen.

Parmenides hat nicht berücksichtigt, daß das Denken eine Thätigkeit der menschlichen Persönlichkeit ist. Er hat es unpersönlich, als ewigen Seinsinhalt, genommen. Das Gedachte ist das Seiende, hat er gesagt.

Er hat dadurch an die Stelle der alten Götter einen neuen gesetzt. Während die ältere, religiöse Vorstellungsweise den ganzen, fühlenden, wollenden und denkenden Menschen als Gott an die Spitze der Welt gesetzt hatte, nahm Parmenides eine einzelne menschliche Thätigkeit, einen Teil aus der Persönlichkeit heraus und machte daraus ein göttliches Wesen.

Auf dem Gebiete der Anschauungen über das sittliche Leben des Menschen wird Parmenides durch Sokrates ergänzt. Der Satz: die Tugend ist lehrbar, den dieser ausgesprochen hat, ist die ethische Konsequenz der Anschauung des Parmenides, daß das Denken gleich dem Sein ist. Ist dies letztere eine Wahrheit, so kann das menschliche Handeln nur dann darauf Anspruch machen, sich zu einem wertvollen Seienden erhoben zu haben, wenn es aus dem Denken fließt. Aus

dem abstrakten, logischen Denken, dem sich der Mensch einfach zu fügen, d. h. das er sich als Lernender anzueignen hat.

Es ist klar: ein gemeinsamer Zug ist in der griechischen Gedankenentwicklung zu verfolgen. Der Mensch hat das Bestreben, das, was ihm angehört, was aus seinem eigenen Wesen entspringt, in die Außenwelt zu versetzen und auf diese Weise sich seinem eigenen Wesen unterzuordnen. Zunächst nimmt er sich in seiner ganzen vollen Breite und setzt seine Ebenbilder als Götter über sich; dann nimmt er eine einzelne menschliche Thätigkeit, das Denken, und setzt es als Notwendigkeit über sich, der er sich zu fügen hat. Das ist das merkwürdige in der Entwicklung des Menschen, daß er seine Kräfte entfaltet, daß er für das Dasein und die Entfaltung dieser Kräfte in der Welt kämpft, daß er diese Kräfte aber lange nicht als seine eigenen anzuerkennen vermag.

* *
*

Diese große Täuschung des Menschen über sich selbst hat einer der größten Philosophen aller Zeiten in ein kühnes, wunderbares System gebracht. Dieser Philosoph ist Plato. Die ideale Welt, der Umkreis der Vorstellungen, die im Menschengeiste aufgehen, während der Blick auf die Vielheit der äußeren Dinge gerichtet ist, wird für Plato zu einer höheren Welt des Seins, von der jene Vielheit nur ein Abbild ist. „Die Dinge dieser Welt, welche unsere Sinne wahrnehmen, haben gar kein wahres Sein: sie werden immer, sind aber nie. Sie haben nur ein relatives Sein, sind insgesamt nur in und durch ihr Verhältnis zu einander; man kann daher ihr ganzes Dasein ebensowohl ein Nichtsein nennen. Sie sind folglich auch nicht Objekte einer eigentlichen Erkenntnis. Denn nur von dem, was an und für sich und immer auf gleiche Weise ist, kann es eine solche geben; sie hingegen sind nur das Objekt eines durch Empfindung veranlaßten Dafürhaltens. So lange wir auf ihre Wahrnehmung beschränkt sind, gleichen wir Menschen, die in einer finsteren Höhle so festgebunden säßen, daß sie auch den Kopf nicht drehen könnten und nichts sähen, als beim Lichte eines hinter ihnen brennenden Feuers, an der Wand ihnen gegenüber die Schattenbilder wirklicher Dinge, welche zwischen ihnen und dem Feuer vorübergeführt würden, und auch sogar von einander und jeder von sich selbst, eben nur die Schatten an jener Wand. Ihre Weisheit aber wäre, die aus Erfahrung erlernte Reihenfolge jener Schatten vorherzusagen." Der Baum, den ich sehe, betaste und dessen Blütenduft ich atme, ist also der Schatten der Idee des Baumes. Und diese Idee ist das wahrhaft Wirkliche. Die Idee aber ist das, was in meinem Geiste aufleuchtet, wenn ich den Baum betrachte. Was ich mit den Sinnen wahrnehme, wird dadurch zum Abbild dessen gemacht, was mein Geist durch die Wahrnehmung ausbildet.

Alles, was Plato als Ideenwelt jenseits der Dinge vorhanden glaubt, ist menschliche Innenwelt. Der Inhalt des menschlichen Geistes aus dem Menschen herausgerissen und als eine Welt für sich vorgestellt, als höhere, wahre, jenseitige Welt: das ist platonische Philosophie.

Ich gebe Ralph Waldo Emerson Recht, wenn er (Repräsentanten der Menschheit) sagt: „Unter allen weltlichen Büchern hat nur Plato ein Recht auf das fanatische Lob, das Omar dem Koran erteilte, als er den Ausspruch that: „Ihr mögt die Bibliotheken verbrennen, denn was sie Wertvolles enthalten, das steht in diesem Buche." Seine Sentenzen enthalten die Bildung der Nationen; sie sind der Eckstein aller Schulen, der Brunnenkopf aller Litteraturen. Sie sind ein Lehrbuch und Kompendium der Logik, Arithmetik, Ästhetik, der Poesie und Sprachwissenschaft, der Rhetorik, Ontologie, der Ethik oder praktischen Weisheit. Niemals hat sich das Denken und Forschen eines Mannes über ein so ungeheures Gebiet erstreckt. Aus Plato kommen alle Dinge, die noch heute geschrieben und unter denkenden Menschen besprochen werden." Den letzteren Satz möchte ich etwas genauer in folgender Form aussprechen. Wie Plato über das Verhältnis des menschlichen Geistes zur Welt empfunden hat, so empfindet auch heute die überwiegende Mehrheit der Menschen. Sie empfindet, daß der Inhalt des menschlichen Geistes, das menschliche Fühlen, Wollen und Denken auf der Stufenleiter der Erscheinungen oben zu stehen kommt, aber sie weiß mit diesem geistigen Inhalt nur etwas anzufangen, wenn er außerhalb des Menschen, als göttliches oder irgend ein anderes höheres Wesen: notwendige Naturordnung, moralische Weltordnung — und wie der Mensch sonst das, was er selbst hervorbringt, genannt hat — vorhanden gedacht wird.

* *
*

Es ist erklärlich, daß der Mensch so denkt. Die Eindrücke der Sinne dringen von außen auf ihn ein. Er sieht die Farben, hört die Töne. Seine Empfindungen, seine Gedanken entstehen in ihm, während er die Farben sieht, die Töne hört. Seiner eigenen Natur entstammen diese. Er fragt sich: wie komme ich dazu, aus Eigenem etwas zu dem hinzuzufügen, was die Welt mir überliefert. Es erscheint ihm ganz willkürlich, aus sich heraus etwas zur Ergänzung der Außenwelt zu holen.

In dem Augenblicke aber, in dem er sich sagt: das, was ich da fühle und denke, das bringe ich nicht aus Eigenem zur Welt hinzu; das hat ein anderes, höheres Wesen in sie gelegt, und ich hole es nur aus ihr heraus: in diesem Augenblicke ist er beruhigt. Man braucht dem Menschen nur zu sagen: du hast deine Meinungen und Gedanken nicht aus dir selbst, sondern ein Gott hat sie dir geoffenbart: dann ist

er versöhnt mit sich selbst. Und streift er den Glauben an Gott ab, dann setzt er an seine Stelle: die natürliche Ordnung der Dinge, die ewigen Gesetze. Daß er diesen Gott, diese ewigen Gesetze nirgends in der Welt draußen finden kann, daß er sie vielmehr erst zu der Welt hinzuerschaffen muß, wenn sie da sein sollen: das will er sich zunächst nicht eingestehen. Es wird ihm schwer, sich zu sagen: die Welt außer mir ist ungöttlich; ich aber nehme mir, kraft meines Wesens, das Recht, das Göttliche in sie hineinzuschauen.

Was gehen die schwingende Kirchenlampe die Pendelgesetze an, die im Geiste Galileis erstanden sind, als er sie betrachtete? Aber der Mensch selbst kann nicht existieren, ohne einen Zusammenhang herzustellen zwischen der Außenwelt und der Welt seines Innern. Sein geistiges Leben ist ein fortwährendes Hineinarbeiten des Geistes in die Sinnenwelt. Durch seine eigene Arbeit vollzieht sich im Laufe des geschichtlichen Lebens die Durchdringung von Natur und Geist. Die griechischen Denker wollten nichts anderes, als daß der Mensch in ein Verhältnis bereits hineingeboren sei, das erst durch ihn selbst werden kann. Sie wollten nicht, daß der Mensch erst die Ehe vollziehe zwischen Geist und Natur; sie wollten, daß er diese Ehe als vollzogen bereits antreffe und sie nur als fertige Thatsache betrachte.

Aristoteles (geb. 384 v. Chr.) sah das Widerspruchsvolle, das darinnen liegt, die im Menschengeiste von den Dingen entstehenden Ideen in eine übersinnliche, jenseitige Welt zu versetzen. Aber auch er erkannte nicht, daß die Dinge erst ihre ideelle Seite erhalten, wenn der Mensch sich ihnen entgegenstellt und sie zu ihnen hinzuerschafft. Er nahm vielmehr an, daß dieses Ideelle als Entelechie in den Dingen als ihr eigentliches Prinzip selbst wirksam sei. Die natürliche Folge dieser seiner Grundansicht war, daß Aristoteles das sittliche Handeln des Menschen aus seiner ursprünglichen ethischen Naturanlage ableitete. Die physischen Triebe veredeln sich im Laufe der menschlichen Entwicklung und erscheinen dann als vernünftig geleitetes Wollen. In diesem vernünftigen Wollen besteht die Tugend.

In dieser Unmittelbarkeit genommen, scheint es, als ob Aristoteles auf dem Standpunkt stände, daß wenigstens das sittliche Handeln seinen Quell in der Eigenpersönlichkeit des Menschen habe. Daß der Mensch selbst sich aus seinem Wesen heraus Richtung und Ziel seines Thuns gebe, und sich dieselben nicht von außen vorschreiben lasse. Aber auch Aristoteles wagt es nicht, bei diesem sich selbst seine Bestimmung vorzeichnenden Menschen stehen zu bleiben. Was in dem Menschen als einzelnes vernünftiges Thun auftritt, sei doch nur eine Ausprägung einer außer ihm existierenden, allgemeinen Weltvernunft. Die letztere verwirkliche sich in dem Einzelmenschen; aber sie habe über ihn hinaus ihr selbständiges, höheres Dasein.

Auch Aristoteles drängt aus dem Menschen hinaus, was er nur im Menschen vorfindet. Dasjenige, was im Inneren des Menschen angetroffen wird, als selbständiges, für sich bestehendes Wesen zu denken, und von diesem Wesen die Dinge der Welt abzuleiten, ist die Tendenz des griechischen Denkens von Thales bis Aristoteles.

* * *

Es muß sich an der Erkenntnis des Menschen rächen, wenn dieser die Vermittlung des Geistes mit der Natur, die er selbst vollziehen soll, durch äußere Mächte vollzogen denkt. Er sollte sich in sein Inneres versenken und da den Anknüpfungspunkt der Sinnenwelt an die ideelle suchen. Blickt er statt dessen in die Außenwelt, um diesen Punkt zu finden, so wird er, weil er ihn da nicht finden kann, einmal notwendig zu dem Zweifel an aller Versöhnung der beiden Mächte kommen müssen. Dieses Stadium des Zweifels stellt uns die auf Aristoteles folgende Periode des griechischen Denkens dar. Es kündigt sich an bei den Stoikern und Epikureern und erreicht seinen Höhepunkt bei den Skeptikern.

Die Stoiker und Epikureer fühlen instinktiv, daß man das Wesen der Dinge auf dem von ihren Vorgängern eingeschlagenen Wege nicht finden kann. Sie verlassen diesen Weg, ohne sich viel um einen neuen zu kümmern. Den älteren Philosophen war die Welt als Gesamtheit die Hauptsache. Sie wollten die Gesetze der Welt erforschen, und glaubten, aus der Welterkenntnis müsse sich die Menschenerkenntnis von selbst ergeben, denn ihnen war der Mensch ein Glied des Weltganzen wie die andern Dinge. Die Stoiker und Epikureer machten den Menschen zur Hauptsache ihres Nachdenkens. Sie wollten seinem Leben den ihm entsprechenden Inhalt geben. Sie dachten nach, wie der Mensch leben solle. Alles übrige war ihnen nur ein Mittel zu diesem Zwecke. Alle Philosophie gilt den Stoikern nur insofern als etwas Wertvolles, als durch sie der Mensch erkennen könne, wie er zu leben habe. Als das richtige Leben des Menschen betrachteten sie dasjenige, welches der Natur gemäß ist. Um das Naturgemäße in seinem Handeln zu verwirklichen, muß man dieses Naturgemäße erst erkannt haben.

In der stoischen Lehre liegt ein wichtiges Zugeständnis an die menschliche Persönlichkeit. Dasjenige, daß sie sich Zweck und Ziel sein darf; und daß alles andere, selbst die Erkenntnis, nur um dieser Persönlichkeit willen da ist.

Noch weiter in dieser Richtung gingen die Epikureer. Ihr Streben erschöpfte sich darin, das Leben so zu gestalten, daß der Mensch sich in demselben so zufrieden wie möglich fühle oder daß es ihm die möglichst große Lust gewähre. So sehr stand ihnen das Leben im

Vordergrunde, daß sie die Erkenntnis nur zu dem Zwecke trieben, damit der Mensch vor abergläubischer Furcht und vor dem Unbehagen befreit werde, die ihn befallen, wenn er die Natur nicht durchschaut.

Durch die Anschauungen der Stoiker und Epikureer zieht ein höheres menschliches Selbstgefühl als durch diejenigen der älteren griechischen Denker.

In einer feineren, geistigeren Weise erscheint diese Anschauung bei den Skeptikern. Sie sagten sich: wenn der Mensch sich über die Dinge Ideen macht, so kann er sie nur aus sich heraus machen. Und nur aus sich heraus kann er die Überzeugung schöpfen, daß einem Dinge eine Idee entspreche. Sie sahen in der Außenwelt nichts, was einen Grund abgebe zu einer Verknüpfung von Ding und Idee. Und was vor ihnen von solchen Gründen gesagt worden war, betrachteten sie als Täuschung und bekämpften es.

Der Grundzug der skeptischen Ansicht ist Bescheidenheit. Ihre Anhänger wagten nicht zu leugnen, daß es in der Außenwelt eine Verknüpfung von Idee und Ding gebe; sie leugneten bloß, daß der Mensch eine solche erkennen könne. Deshalb machten sie zwar den Menschen zum Quell seines Erkennens; aber sie sahen dieses Erkennen nicht als den Ausdruck der wahren Weisheit an.

Im Grunde stellt der Skeptizismus die Bankerotterklärung des menschlichen Erkennens dar. Der Mensch unterliegt dem selbstgeschaffenen Vorurteil, daß die Wahrheit außen fertig vorhanden sei, durch die gewonnene Überzeugung, daß seine Wahrheit nur eine innere, also überhaupt nicht die rechte sein könne.

Mit rückhaltlosem Vertrauen in die Kraft des menschlichen Geistes hat Thales begonnen, über die Welt nachzudenken. Ein Zweifel daran, daß dasjenige, was das Nachsinnen als Grund der Welt ansehen muß, nicht in Wirklichkeit dieser Grund sein könne, lag seinem naiven Glauben an die Erkenntnisfähigkeit des Menschen ganz ferne. Bei den Skeptikern ist an die Stelle dieses Glaubens ein vollständiges Verzichtleisten auf wirkliche Wahrheit getreten.

* * *

Zwischen den beiden Extremen, der naiven Vertrauensseligkeit in die menschliche Erkenntnisfähigkeit und der absoluten Vertrauenslosigkeit, liegt der Entwicklungsgang des griechischen Denkens. Man kann diesen Entwicklungsgang begreifen, wenn man beachtet, wie sich die Vorstellungen über die Ursachen der Welt gewandelt haben. Was sich die ältesten griechischen Philosophen als solche Ursachen dachten, hatte sinnliche Eigenschaften. Dadurch hatte man ein Recht, diese Ursachen in die Außenwelt zu versetzen. Das Ur-Wasser des Thales gehört, wie jeder andere Gegenstand der Sinnenwelt der äußeren Wirklichkeit an. Ganz anders

wurde die Sache, als Parmenides im Denken das wahre Sein zu erkennen glaubte. Denn dieses Denken ist seinem wahren Dasein nach nur im menschlichen Innern wahrzunehmen. Durch Parmenides erst entstand die große Frage, wie verhält sich das gedankliche, geistige Sein zu dem äußeren, das die Sinne wahrnehmen. Man hatte sich nun gewöhnt, das Verhältnis des höchsten Seins zu demjenigen, das uns täglich umgiebt, so vorzustellen, wie sich Thales das seines sinnlichen Urdings zu den uns umgebenden Dingen gedacht hat. Es ist durchaus möglich, sich das Hervorgehen aller Dinge aus dem Wasser, das Thales als Urquell alles Seins hinstellt, analog gewissen, sinnenfälligen Prozessen vorzustellen, die sich täglich vor unseren Augen abspielen. Und der Trieb, sich das Verhältnis der uns umgebenden Welt im Sinne einer solchen Analogie vorzustellen, blieb auch noch vorhanden, als durch Parmenides und seine Nachfolger das reine Denken und sein Inhalt, die Ideenwelt, zum Urquell alles Seins gemacht worden sind. Die Menschen waren wohl reif, einzusehen, daß die geistige Welt höher steht als die sinnliche, daß sich der tiefste Weltgehalt im Innern des Menschen offenbart; aber sie waren nicht sogleich auch reif, sich das Verhältnis zwischen sinnlicher und ideeller Welt auch ideell vorzustellen. Sie stellten es sich sinnlich, als ein thatsächliches Hervorgehen vor. Hätten sie es sich geistig gedacht, so hätten sie ruhig zugestehen können, daß der Inhalt der Ideenwelt nur im Innern des Menschen vorhanden ist. Denn dann brauchte das Höhere dem Abgeleiteten nicht zeitlich voranzugehen. Ein Sinnending kann einen geistigen Inhalt offenbaren; aber dieser Inhalt kann im Momente der Offenbarung erst aus dem Sinnending heraus geboren werden. Er ist ein späteres Entwicklungsprodukt als die Sinnenwelt. Stellt man sich das Verhältnis aber als ein Hervorgehen vor, so muß dasjenige, woraus das andere hervorgeht, diesem letzteren auch in der Zeit vorangehen. Auf diese Weise wurde das Kind, die geistige Welt der Sinnenwelt, zur Mutter der letzteren gemacht. Dies ist der psychologische Grund, warum der Mensch seine Welt hinausversetzt in die äußere Wirklichkeit, und von dem, was sein Eigentum und Produkt ist, behauptet: es habe ein für sich bestehendes, objektives Dasein und er habe sich ihm unterzuordnen, beziehungsweise er könne sich nur in dessen Besitz setzen durch Offenbarung oder auf eine andere Weise, durch die die einmal fertige Wahrheit ihren Einzug in sein Inneres halte.

Diese Deutung, die der Mensch seinem Streben nach Wahrheit, seinem Erkennen giebt, entspricht einem tiefen Hange seiner Natur. Goethe hat diesen Hang in seinen Sprüchen in Prosa mit folgenden Worten gekennzeichnet: „Der Mensch weiß niemals, wie anthromorphisch er ist.“ Und: „Fall und Stoß. Dadurch die Bewegung der Weltkörper erklären zu wollen, ist eigentlich ein versteckter Anthromorphis-

mus, es ist des Wanderers Gang über Feld. Der aufgehobene Fuß sinkt nieder, der zurückgebliebene strebt vorwärts und fällt; und immer so fort, vom Ausgehen bis zum Ankommen." (Vergl. Kürschners Nationallitteratur, Goethe-Ausgabe Bd. 36, 2 S. 353). Alle Erklärung der Natur besteht eben darinnen, daß Erfahrungen, die der Mensch an sich selbst macht, in den Gegenstand hineingedeutet werden. Selbst die einfachsten Erscheinungen werden auf diese Weise erklärt. Wenn wir den Stoß zweier Körper erklären, so geschieht das dadurch, daß wir uns vorstellen, der eine Körper übe auf den anderen eine ähnliche Wirkung aus, wie wir selbst, wenn wir einen Körper stoßen. So wie wir es hier mit etwas untergeordneten machen, so macht es der religiöse Mensch mit seiner Gottesvorstellung. Er deutet menschliche Denk- und Handlungsweise in die Natur hinein; und auch die angeführten Philosophen von Parmenides bis Aristoteles deuteten menschliche Denkvorgänge in die Natur hinein.

Das hiermit angedeutete Bedürfnis des Menschen hat Max Stirner im Sinne, wenn er sagt: „Was in dem Weltall spuckt und sein mysteriöses, unbegreifliches Wesen treibt, das ist eben der geheimnisvolle Spuck, den wir höchstes Wesen nennen. Und diesem Spuck auf den Grund zu kommen, ihn zu begreifen, in ihm Wirklichkeit zu entdecken (das „Dasein Gottes" zu beweisen), — diese Aufgabe setzten sich Jahrtausende die Menschen; mit der gräßlichen Unmöglichkeit, der endlosen Danaidenarbeit, den Spuck in einen Nicht-Spuck, das Unwirkliche in ein Wirkliches, den Geist in eine ganze und leibliche Person zu verwandeln, — damit quälten sie sich ab. Hinter der daseienden Welt suchen sie das „Ding an sich", das Wesen, sie suchen hinter dem Ding das Unding".

* * *

Einen glänzenden Beweis dafür, wie der menschliche Geist geneigt ist, sein eigenes Wesen und deshalb sein Verhältnis zur Welt zu verkennen, bietet die letzte Phase der griechischen Philosophie: der Neuplatonismus. Diese Lehre, deren wichtigster Vertreter Plotin (205 bis 278 n. Chr.) ist, hat mit der Tendenz gebrochen, den Inhalt des menschlichen Geistes in ein Reich außerhalb der lebendigen Wirklichkeit zu verlegen, in welcher der Mensch selbst steht. In der eigenen Seele sucht der Neuplatoniker den Ort, an dem der höchste Gegenstand des Erkennens zu finden ist. Durch jene Steigerung der Erkenntniskräfte, die man als Ekstase bezeichnet, sucht er in sich selbst das Wesen der Welterscheinungen anzuschauen. Die Erhöhung der inneren Wahrnehmungskräfte sollen den Geist auf eine Stufe des Lebens heben, auf der er unmittelbar die Offenbarung dieses Wesens empfindet. Eine Art von Mystik ist diese Lehre. Es liegt ihr das Wahre zu Grunde, das sich

in jeder Mystik findet. Die Versenkung in das eigene Innere liefert die tiefste menschliche Weisheit. Aber zu dieser Versenkung muß sich der Mensch erst erziehen. Er muß sich gewöhnen, eine Wirklichkeit zu schauen, die frei von alle dem ist, was uns die Sinne überliefern. Menschen, die ihre Erkenntniskräfte bis zu dieser Höhe gebracht haben, sprechen von einem inneren Licht, das ihnen aufgegangen ist. Jacob Böhme, der christliche Mystiker des siebzehnten Jahrhunderts, betrachtete sich als einen solch innerlich Erleuchteten. Er sieht in sich das Reich, das er als das höchste dem Menschen erkennbare bezeichnen muß. Er sagt: „Im menschlichen Gemüte liegt die Signatur ganz künstlich zugerichtet, nach dem Wesen aller Wesen."

Das Anschauen der menschlichen Innenwelt setzt der Neuplatonismus an die Stelle der Spekulation über eine jenseitige Außenwelt. Dabei tritt die höchst charakteristische Erscheinung auf, daß der Neuplatoniker sein eigenes Innere für ein Fremdes ansieht. Bis zur Erkenntnis des Ortes, an dem das letzte Glied der Welt zu suchen ist, hat man es gebracht; was an diesem Orte sich vorfindet, hat man falsch gedeutet. Der Neuplatoniker beschreibt deshalb die inneren Erlebnisse seiner Ekstase, wie Plato die Wesen seiner übersinnlichen Welt beschreibt.

Bezeichnend ist, daß der Neuplatonismus gerade dasjenige aus dem Wesen der Innenwelt ausschließt, was den eigentlichen Kern derselben ausmacht. Der Zustand der Ekstase soll nur dann eintreten, wenn das Selbstbewußtsein schweigt. Es war deshalb nur natürlich, daß der Geist im Neuplatonismus sich selbst, seine eigene Wesenheit nicht in ihrem wahren Lichte schauen konnte.

In dieser Anschauung haben die Ideengänge, die den Inhalt der griechischen Philosophie ausmachen, ihren Abschluß gefunden. Sie stellen sich dar als Sehnsucht des Menschen, sein eigenes Wesen als Fremdes zu erkennen, zu schauen, anzubeten.

Nach der naturgemäßen Entwicklung hätte innerhalb der abendländischen Geistesentwicklung auf den Neuplatonismus die Entdeckung des Egoismus folgen müssen. Das heißt, der Mensch hätte das als fremd angesehene Wesen als sein Eigenes erkennen müssen. Er hätte sich sagen müssen: das höchste, was es in der dem Menschen gegebenen Welt giebt, ist das individuelle Ich, dessen Wesen in dem Inneren der Persönlichkeit zur Erscheinung kommt.

* * *

Dieser natürliche Gang der abendländischen Geistesentwicklung wurde aufgehalten durch die Ausbreitung der christlichen Lehre. Das Christentum bietet dasjenige, was die griechische Philosophie in der Sprache des Weltweisen zum Ausdruck bringt, in volkstümlichen, sozusagen, mit Händen zu greifenden Vorstellungen dar. Wenn man sich vergenwärtigt,

wie tief eingewurzelt in der Menschennatur der Drang ist, sich der eigenen Wesenheit zu entäußern, so erscheint es begreiflich, daß diese Lehre eine so unvergleichliche Macht über die Gemüter gewonnen hat. Um diesen Drang auf philosophischem Wege zu befriedigen: dazu gehört eine hohe Entwicklungsstufe des Geistes. Ihn in der Form des christlichen Glaubens zu befriedigen, reicht das naivste Gemüt aus. Nicht einen feingeistigen Inhalt wie Platos Ideenwelt, nicht ein dem erst zu entfachenden inneren Lichte entströmendes Erleben stellt das Christentum als höchste Weltwesenheit dar, sondern Vorgänge mit den Attributen sinnlich-greifbarer Wirklichkeit. Ja es geht so weit, das höchste Wesen in einem einzelnen historischen Menschen zu verehren. Mit solchen greifbaren Vorstellungen konnte der philosophische Geist Griechenlands nicht dienen. Solche Vorstellungen lagen hinter ihm in der Mythologie des Volkes. Hamann, Herders Vorläufer auf dem Gebiete der Religionswissenschaft, bemerkt einmal: Ein Philosoph für Kinder sei Plato nie gewesen. Die Kindesgeister aber sind es, für die „der heilige Geist den Ehrgeiz gehabt hat, ein Schriftsteller zu werden".

Und diese kindliche Form der menschlichen Selbstentfremdung ist für Jahrhunderte von dem denkbar größten Einflusse gewesen für die philosophische Gedankenentwicklung. Wie ein Nebel lagert sich die christliche Lehre vor das Licht, von dem die Erkenntnis des eigenen Wesens hätte ausgehen sollen. Die Kirchenväter der ersten christlichen Jahrhunderte suchen durch allerlei philosophische Begriffe den volkstümlichen Vorstellungen eine Form zu geben, in der sie auch einem gebildeteren Bewußtsein annehmbar scheinen konnten. Und die späteren Kirchenlehrer, deren bedeutendster Vertreter der heilige Augustin ist (gestorben 930) setzten diese Bestrebungen in demselben Geiste fort. Der Inhalt des christlichen Glaubens wirkte so fascinierend, daß von einem Zweifel an seiner Wahrheit nicht die Rede sein konnte, sondern nur von einem Heraufheben derselben in ein mehr geistiges, ideelleres Gebiet. Die Philosophie der Kirchenlehrer ist Umsetzung des christlichen Glaubensinhaltes in ein Ideengebäude. Der allgemeine Charakter dieses Ideengebäudes konnte aus diesem Grunde kein anderer sein als der des Christentums: Hinausversetzung der menschlichen Wesenheit in die Welt, Selbstentäußerung. So ist es gekommen, daß Augustin wieder an den richtigen Ort kommt, wo das Weltwesen zu finden ist; und daß er an diesem Orte wieder ein Fremdes findet. In dem eigenen Sein des Menschen sucht er den Quell aller Wahrheit; die inneren Erlebnisse der Seele erklärt er für das Fundament der Erkenntnis. Aber die christliche Glaubenslehre hat an den Ort, an dem er suchte, den außermenschlichen Inhalt gelegt. Deshalb fand er an dem rechten Orte die unrechten Wesenheiten.

Es folgt nun eine Jahrhunderte lange Anstrengung des menschlichen Denkens, die keinen andern Zweck hatte, als mit Aufwendung aller Kraft des menschlichen Geistes den Beweis zu erbringen, daß der Inhalt dieses Geistes nicht in diesem Geiste, sondern an dem Orte zu suchen sei, wohin ihn der christliche Glaube versetzt hat. Die Gedankenbewegung, die aus dieser Anstrengung hervorwuchs, wird als Scholastik bezeichnet. — In diesem Zusammenhange können all die Spitzfindigkeiten der Scholastiker nicht interessieren. Denn eine Entwicklung nach der Richtung hin, in der die Erkenntnis des persönlichen Ichs liegt, bedeutet diese Ideenbewegung nicht im geringsten.

* * *

Wie dicht die Nebelwolke war, welche das Christentum vor die menschliche Selbsterkenntnis geschoben hat, wird am offenbarsten durch die Thatsache, daß der abendländische Geist nun überhaupt unfähig wurde, rein aus sich heraus auch nur einen Schritt auf dem Wege zu dieser Selbsterkenntnis zu machen. Er bedurfte eines zwingenden Anstoßes von außen. Er konnte auf dem Grunde der Seele nicht finden, was er so lange in der Außenwelt gesucht hatte. Es wurde ihm aber der Beweis erbracht: diese Außenwelt kann gar nicht so geartet sein, daß er das Wesen, das er suchte, in ihr finden konnte. Dies geschah durch das Aufblühen der Naturwissenschaften im sechzehnten Jahrhundert. So lange der Mensch von der Beschaffenheit der natürlichen Vorgänge nur unvollkommene Vorstellungen hatte, war in der Außenwelt Raum für göttliche Wesenheiten und für das Wirken eines persönlichen, göttlichen Willens. Als aber Kopernikus (1473—1543) und Keppler (1571—1630) ein natürliches Bild der Welt entwarfen, war für ein christliches kein Platz mehr vorhanden. Und als Galilei (1564—1642) die Fundamente zu einer Erklärung der natürlichen Vorgänge durch Naturgesetze legte, mußte der Glaube an die göttlichen Gesetze ins Wanken kommen.

Nun mußte man das Wesen, das der Mensch als das höchste anerkennt, und das ihm aus der Außenwelt herausgedrängt wurde, auf einem neuen Wege suchen.

Die philosophischen Folgerungen der durch Kopernikus, Keppler und Galilei gegebenen Voraussetzungen zog Baco von Verulam (1561—1626). Sein Verdienst um die abendländische Weltanschauung ist im Grunde nur ein negatives. Er hat in kräftiger Weise dazu aufgefordert, den Blick frei und unbefangen auf die Wirklichkeit, auf das Leben zu richten. So banal diese Forderung erscheint: es ist doch nicht zu leugnen, daß die abendländische Gedankenentwicklung Jahrhunderte lang schwer gegen sie gesündigt hat. Unter die wirklichen Dinge gehört auch das eigene Ich des Menschen. Und sieht es nicht fast aus, als wenn es in der Naturanlage des Menschen läge, dieses Ich nicht unbefangen betrachten zu können? Nur die Ausbildung eines vollkommen

unbefangenen, unmittelbar auf das Wirkliche gerichteten Sinnes kann zur Selbsterkenntnis führen. Der Weg der Naturerkenntnis ist auch der Weg der Icherkenntnis.

* * *

Es traten nun in der abendländischen Gedankenentwicklung zwei Strömungen auf, die auf verschiedenen Wegen den durch die Naturwissenschaften notwendig gemachten neuen Erkenntniszielen zustrebten. Die eine geht auf Jacob Böhme (1575—1624), die andere auf René Descartes (1596—1650) zurück.

Jacob Böhme und Descartes standen nicht mehr im Banne der Scholastik. Jener hat eingesehen, daß es im Weltenraume nirgends einen Platz für den Himmel giebt; deshalb wird er Mystiker. Er sucht den Himmel im Innern des Menschen. Dieser hat erkannt, daß das Haften der Scholastiker an der christlichen Lehre nur eine Sache der durch Jahrhunderte erzeugten Gewöhnung an diese Vorstellungen ist. Deshalb hielt er es für notwendig, zunächst an diesen gewohnten Vorstellungen zu zweifeln und eine Erkenntnisart zu suchen, durch die der Mensch zu einem solchen Wissen kommen kann, dessen Sicherheit er nicht aus Gewohnheit behauptet, sondern die ihm durch die eigenen Geisteskräfte in jedem Augenblick verbürgt werden kann.

Es sind also starke Ansätze, welche, sowohl bei Böhme wie bei Descartes, das menschliche Ich macht, sich selbst zu erkennen. Dennoch sind beide in ihren weiteren Ausführungen von den alten Vorurteilen überwältigt worden. Es wurde schon angedeutet, daß Jacob Böhme eine gewisse geistige Verwandtschaft mit den Neuplatonikern hat. Seine Erkenntnis ist Einkehr in das eigene Innere. Was ihm aber in diesem Innern entgegentritt, ist nicht das Ich des Menschen, sondern doch wieder nur der Christengott. Er wird gewahr, daß im eigenen Gemüte dasjenige sitzt, wonach der erkenntnisbedürftige Mensch begehrt. Erfüllung der heißesten, menschlichen Sehnsuchten strömt ihm von da aus entgegen. Das führt ihn aber nicht zu der Ansicht, daß das Ich durch Steigerung seiner Erkenntniskräfte imstande ist, seine Ansprüche aus sich selbst heraus auch zu befriedigen. Es bringt ihn vielmehr zu der Meinung, auf dem Erkenntniswege in das Gemüt den Gott wahrhaft gefunden zu haben, den das Christentum nur auf einem falschen Wege gesucht habe. Statt Selbsterkenntnis sucht Jacob Böhme Vereinigung mit Gott, statt Leben mit den Schätzen des eigenen Innern sucht er ein Leben in Gott.

Es ist einleuchtend, daß von der menschlichen Selbsterkenntnis oder Selbstverkennung auch abhängen wird, wie der Mensch über sein Handeln, über sein sittliches Leben denkt. Das Gebiet des Sittlichen baut sich ja, gleichsam als höheres Stockwerk, über den rein natürlichen Vorgängen auf. Der christliche Glaube, der schon diese natürlichen Vorgänge als

Ausfluß des göttlichen Willens ansieht, wird in dem Sittlichen um so mehr diesen Willen suchen. In der christlichen Sittenlehre zeigt sich fast noch klarer als sonst irgendwo das Schiefe dieser Weltanschauung. Welch ungeheure Sophistik auch die Theologie auf diesem Gebiete aufgewendet hat: es bleiben hier Fragen bestehen, die vom Standpunkte des Christentums aus in weithin deutlichen Zügen das Widerspruchvolle zeigen. Wenn ein solches Urwesen, wie der Christengott, angenommen wird, so bleibt es unverständlich, wie das Gebiet des Handelns in zwei Reiche zerfallen kann: in das des Guten, und das des Bösen. Denn alle Handlungen müßten aus dem Urwesen fließen und folglich die gleichartigen Züge ihres Ursprungs tragen. Sie müßten eben göttlich sein. Ebensowenig ist auf diesem Boden die menschliche Verantwortlichkeit zu erklären. Der Mensch wird ja von dem göttlichen Willen gelenkt. Er kann sich diesem also nur überlassen; er kann nur durch sich geschehen lassen, was Gott vollbringt.

Genau dasselbe, was auf dem Gebiete der Erkenntnislehre eingetreten ist, hat sich auch innerhalb der Anschauungen über die Sittlichkeit vollzogen. Der Mensch kam seinem Hange entgegen, das eigene Selbst aus sich herauszureißen und als ein Fremdes hinzustellen. Und so wie auf dem Erkenntnisgebiete dem als außermenschlich angesehenen Urwesen kein anderer Inhalt gegeben werden konnte, als der aus dem eigenen Innern geschöpfte, so konnten in diesem Wesen auch keine sittlichen Absichten und Antriebe zum Handeln gefunden werden, als die eigenen der menschlichen Seele. Wovon der Mensch in seinem tiefsten Innern überzeugt war, daß es geschehen soll, das betrachtete er als das vom Welturwesen Gewollte. Auf diese Weise hatte man auf ethischem Gebiete eine Zweiheit geschaffen. Man stellte dem Selbst, das man in sich hatte und aus dem heraus man handeln mußte, den eigenen Inhalt als das Sittlich-Bestimmende gegenüber. Und dadurch konnten sittliche Forderungen entstehen. Das Selbst des Menschen durfte nicht sich es mußte einem Fremden folgen. Der Selbstentfremdung auf dem Erkenntnisgebiet entspricht auf dem moralischen Felde die Selbstlosigkeit der Handlungen. Diejenigen Handlungen sind gut, bei denen das Ich dem Fremden folgt; diejenigen dagegen böse, bei denen es sich selbst folgt. In der Selbstsucht sieht das Christentum den Quell des Bösen. Nie hätte das geschehen können, wenn man eingesehen hätte, daß das gesamte Sittliche seinen Inhalt nur aus dem eigenen Selbst schöpfen kann. Man kann die ganze Summe der christlichen Sittenlehre in dem Satze zusammenfassen: Gesteht sich der Mensch ein, daß er nur den Geboten seines eigenen Wesens folgen kann und handelt er darnach, so ist er böse; verbirgt sich ihm diese Wahrheit und setzt er — oder läßt setzen — die eigenen Gebote als fremde, über sich, um ihnen gemäß zu handeln, so ist er gut.

Vielleicht am vollkommensten durchgeführt ist die Morallehre der Selbstlosigkeit in einem Buche aus dem vierzehnten Jahrhundert: „Die deutsche Theologie“.[1] Der Verfasser des Buches ist uns unbekannt. Er hat die Selbstentäußerung so weit getrieben, dafür zu sorgen, daß sein Name nicht auf die Nachwelt komme. In dem Buche heißt es: „Das ist kein wahres Wesen und hat kein Wesen, anders denn in dem Vollkommenen, sondern es ist ein Zufall oder ein Glanz und ein Schein, der kein Wesen ist oder kein Wesen hat, anders als in dem Feuer, wo der Glanz ausfließt, oder in der Sonne, oder in dem Lichte. Die Schrift spricht und der Glaube und die Wahrheit: Sünde sei nichts anderes, denn daß sich die Kreatur abkehrt von dem unwandelbaren Gute und kehret sich zu dem wandelbaren, das ist: daß sie sich kehrt von dem Vollkommenen zu dem Geteilten und Unvollkommenen und allermeist zu sich selber. Nun merke. Wenn sich die Kreatur etwas Gutes annimmt, als Wesens, Lebens, Wissens, Erkennens, Vermögens und kürzlich alles dessen, was man gut nennen soll, und meint, daß sie das sei oder daß es das Ihre sei oder ihr zugehöre oder daß es von ihr sei: so oft und viel dabei geschieht, so kehrt sie sich ab. Was that der Teufel anders oder was war sein Fall und Abkehren anders, als daß er sich annahm, er wäre auch etwas und etwas wäre sein und ihm gehörte auch etwas zu? Dies Annehmen und sein Ich und sein Mich, sein Mir und sein Mein, das war sein Abkehren und sein Fall. Also ist es noch. — Denn alles das, was man für gut hält oder gut nennen soll, das gehört niemand zu, denn allein dem ewigen, wahren Gut, das Gott allein ist, und wer sich dessen annimmt, der thut Unrecht und wider Gott.“

Mit der Wendung, die Jacob Böhme dem Verhältnisse des Menschen zu Gott gegeben hat, hängt auch eine Änderung der Anschauungen über das Sittliche gegenüber den alten christlichen Vorstellungen zusammen. Gott wirkt als Veranlasser des Guten zwar noch immer als höheres in dem menschlichen Selbst, aber er wirkt eben in diesem Selbst, nicht von außen auf dasselbe. Es entsteht dadurch eine Verinnerlichung des sittlichen Handelns. Das übrige Christentum hat nur eine äußere Befolgung des göttlichen Willens verlangt. Bei Jacob Böhme treten die früher getrennten Wesenheiten, das wirkliche Persönliche und das zum Gott gemachte in einen lebendigen Zusammenhang. Dadurch wird nun wohl der Quell des Sittlichen in das menschliche Innere verlegt; aber das ethische Prinzip der Selbstlosigkeit erscheint noch stärker betont. Wird Gott als äußere Macht angesehen, so ist das menschliche Selbst das eigentlich Handelnde. Es handelt entweder im Sinne Gottes, oder diesem entgegen. Wird aber Gott in das menschliche Innere verlegt, so handelt der Mensch nicht mehr selber, sondern Gott in ihm. Gott lebt sich unmittelbar in dem

menschlichen Leben dar. Der Mensch verzichtet darauf, ein eigenes Leben zu haben; er macht sich zu einem Gliede des göttlichen Lebens. Er fühlt sich in Gott, Gott in sich, er wächst mit dem Urwesen zusammen; er wird ein Organ desselben.

In dieser deutschen Mystik hat der Mensch also seine Teilnahme am göttlichen Leben mit der vollständigsten Auslöschung seiner Persönlichkeit, seines Ich erkauft. Den Verlust des Persönlichen fühlten Jacob Böhme und die Mystiker, die seiner Anschauung waren, nicht. Im Gegenteil: sie empfanden etwas besonders Erhebendes bei dem Gedanken, daß sie des göttlichen Lebens unmittelbar teilhaftig seien, daß sie Glieder am göttlichen Organismus seien. Der Organismus kann ja nicht bestehen, ohne seine Glieder. Der Mystiker fühlte sich deshalb als ein Notwendiges innerhalb des Weltganzen, als ein Wesen, das Gott unentbehrlich ist. — Angelus Silesius (1624—1677), der in demselben Geiste, wie Jacob Böhme, empfindende Mystiker, spricht das in einem schönen Satze (seines „cherubinischen Wandersmannes“) aus:

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,
Werd' ich zu nicht, er muß von Not den Geist aufgeben.“

Und noch charakteristischer in einem andern:

„Gott mag nicht ohne mich ein einzigs Würmlein machen,
Erhalt' ich's nicht mit ihm, so muß es stracks zerkrachen.“

Das menschliche Ich macht hier in kräftigster Weise sein Recht geltend gegenüber seinem in die Außenwelt versetzten Bilde. Dem vermeintlichen Urwesen wird zwar auch hier nicht gesagt, daß es die von dem Menschen sich gegenüber gestellte eigene menschliche Wesenheit ist; aber die letztere wird zum Erhalter des göttlichen Urgrundes gemacht.

Eine starke Empfindung davon, daß der Mensch sich durch seine Gedankenentwicklung in ein schiefes Verhältnis zur Welt gebracht hat, hatte Descartes. Deshalb setzte er zunächst allem, was aus dieser Gedankenentwicklung hervorgegangen war, den Zweifel entgegen. Nur wenn man an allem zweifelt, was die Jahrhunderte als Wahrheiten entwickelt haben, kann man — nach seiner Meinung — die notwendige Unbefangenheit gewinnen für einen neuen Ausgangspunkt. Es lag in der Natur der Sache, daß Descartes durch diesen seinen Zweifel auf das menschliche Ich geführt wurde. Denn je mehr der Mensch alles übrige als ein noch zu Suchendes hinstellt, ein desto intensiveres Gefühl muß er von seiner eigenen suchenden Persönlichkeit erhalten. Er kann sich sagen: vielleicht irre ich auf den Wegen des Daseins; um so deutlicher nur wird er auf sich selbst, den Irrenden, gewiesen. Das Cogito, ergo sum (ich denke, also bin ich) des Descartes ist ein solcher Hinweis. Descartes dringt auch noch weiter. Er hat ein Bewußtsein davon, daß die Art, wie der Mensch über sich selbst zur Erkenntnis kommt, vorbildlich für alle anderen Erkenntnisse sein soll, die er zu erwerben

trachtet. Als hervorstechendste Eigenschaften der Selbsterkenntnis erscheinen Descartes die Klarheit und die Deutlichkeit. Diese beiden Eigenschaften fordert er deshalb auch von allen übrigen Erkenntnissen. Was der Mensch ebenso klar und deutlich einsieht, wie sein eigenes Sein: das kann allein als gewiß gelten.

Damit ist, wenigstens nach einer Richtung hin, die absolut zentrale Stellung des Ich im Weltganzen anerkannt, nach der Richtung der Methode des Erkennens. Der Mensch richtet das Wie seiner Welterkenntnis nach dem Wie seiner Selbsterkenntnis ein und fragt nicht mehr nach einem äußeren Wesen, um dieses Wie zu rechtfertigen. Nicht wie ein Gott das Erkennen vorschreibt, will der Mensch denken, sondern wie er es sich selbst einrichtet. Hinsichtlich des Wie zieht der Mensch die Kraft seiner Weisheit nunmehr aus sich selbst.

In Bezug auf das Was that Descartes nicht den gleichen Schritt. Er ging daran, Vorstellungen über die Welt zu gewinnen und durchsuchte — dem eben angeführten Erkenntnisprinzip gemäß — das eigene Innere nach solchen Vorstellungen. Da fand er die Gottesvorstellung. Sie war natürlich nichts weiter als auf die Vorstellung des menschlichen Ich. Das erkannte Descartes nicht. Er wurde dadurch getäuscht, daß die Idee von Gott als des allervollkommensten Wesens sein Denken in eine ganz falsche Bahn brachte. Die eine Eigenschaft, die der allergrößten Vollkommenheit, überstrahlte für ihn alle übrigen des zentralen Wesens. Er sagte sich: die Vorstellung eines allervollkommensten Wesens kann der Mensch, der selbst unvollkommen ist, nicht aus sich selbst schöpfen, also kann sie ihn nur von außen, von dem allervollkommensten Wesen selbst kommen. Somit existiert dieses allervollkommenste Wesen. Hätte Descartes den wahren Inhalt der Gottesvorstellung untersucht, so hätte er gefunden, daß dieser vollkommen gleich der Ichvorstellung, und die Vollkommenheit nur eine im Gedanken vollzogene Steigerung dieses Inhalts ist. Der wesentliche Inhalt einer Elfenbeinkugel wird dadurch nicht geändert, daß ich sie mir unendlich groß denke. Ebensowenig wird aus der Ichvorstellung durch eine solche Steigerung etwas anderes.

Der von Descartes geführte Beweis des Daseins Gottes ist also wieder nichts als eine Umschreibung des menschlichen Bedürfnisses, das eigene Ich als außermenschliches Wesen zum Weltengrunde zu machen. Hier zeigt es sich aber gerade mit voller Deutlichkeit, daß der Mensch für dies außermenschliche Urwesen keinen eigenen Inhalt gewinnen, sondern ihm nur denjenigen seiner Ichvorstellung in unwesentlich geänderter Form leihen kann.

* * *

Mit Spinoza (1632—1677) ist auf dem Wege, der zur Eroberung der Ichvorstellung führen muß, kein Schritt vorwärts, sondern einer

zurück gethan worden. Denn Spinoza hat kein Gefühl von der einzigartigen Stellung des menschlichen Ich. Für ihn erschöpft sich der Strom der Weltvorgänge in einem System von natürlichen Notwendigkeiten, wie er sich für die christlichen Philosophen in einem System von göttlichen Willensakten erschöpft. Hier wie dort ist das menschliche Ich nur ein Glied in diesem System. Für den Christen ist der Mensch in der Hand Gottes; für Spinoza in derjenigen des natürlichen Weltgeschehens. Der Christengott hat bei Spinoza einen anderen Charakter erhalten. Der in der Zeit des Aufblühens naturwissenschaftlicher Einsichten herangewachsene Philosoph kann keinen Gott anerkennen, der nach Willkür die Welt lenkt, sondern nur ein Urwesen, das existiert, weil seine Existenz durch es selbst eine Notwendigkeit ist und das den Weltenlauf nach den unabänderlichen Gesetzen leitet, die aus seiner eigenen absolut notwendigen Wesenheit fließen. Daß der Mensch das Bild, unter dem er sich diese Notwendigkeit vorstellt, seinem eigenen Inhalte entnimmt, davon hat Spinoza kein Bewußtsein. Aus diesem Grunde wird auch das sittliche Ideal Spinozas ein unpersönliches, unindividuelles. Nach seinen Voraussetzungen kann er ja nicht in der Vervollkommnung des Ich, in der Steigerung der eigenen Kräfte des Menschen ein Ideal erblicken, sondern in der Durchdringung des Ich mit dem göttlichen Weltinhalte, mit der höchsten Erkenntnis des objektiven Gottes. Sich an diesen Gott zu verlieren, soll Ziel des menschlichen Strebens sein.

Der Weg, den Descartes eingeschlagen hatte: vom Ich aus zur Welterkenntnis vorzudringen, wird nunmehr von den Philosophen der Neuzeit fortgesetzt. Die christlich-theologische Methode, die kein Vertrauen in die Kraft des menschlichen Ichs als Erkenntnisorgan hatte, war wenigstens überwunden. Das eine wurde anerkannt, daß das Ich selbst das höchste Wesen finden müsse. Von da bis zu dem anderen Punkte, bis zu der Einsicht, daß der im Ich liegende Inhalt auch das höchste Wesen ist, ist freilich ein weiter Weg.

Weniger tiefsinnig als Descartes gingen die englischen Philosophen Locke (1632—1704) und Hume (1711—1776) an die Untersuchung der Wege, die das menschliche Ich einschlägt, um zu einer Aufklärung über sich und die Welt zu kommen. Beiden ging vor allen Dingen eines ab: der gesunde, freie Blick in das menschliche Innere. Sie konnten daher auch keine Vorstellung von dem großen Unterschied bekommen, der besteht zwischen der Erkenntnis äußerer Dinge und derjenigen des menschlichen Ich. Alles, was sie sagen, bezieht sich nur auf die Erwerbung äußerer Erkenntnisse. Locke übersieht vollständig, daß der Mensch, indem er sich über die äußeren Dinge aufklärt, über diese ein Licht verbreitet, das seinem eigenen Innern entströmt. Er glaubt daher, daß alle Erkenntnisse aus der Erfahrung stammen. Aber was ist

Erfahrung? Galilei sieht eine schwingende Kirchenlampe. Sie führt ihn dazu, die Gesetze zu finden, nach denen ein Körper schwingt. Er hat zweierlei erfahren: erstens durch seine Sinne äußere Vorgänge. Zweitens aus sich heraus die Vorstellung eines Gesetzes, das über diese Vorgänge aufklärt, sie begreiflich macht. Man kann nun natürlich das eine wie das andere Erfahrung nennen. Aber dann verkennt man eben den Unterschied, der zwischen den beiden Teilen des Erkenntnisvorganges besteht. Ein Wesen, das nicht aus dem Inhalt seines Wesens heraus schöpfen könnte, würde ewig vor der schwingenden Kirchenlampe stehen: die sinnliche Wahrnehmung würde sich nie durch ein begriffliches Gesetz ergänzen. Locke und alle, die so denken wie er, lassen sich durch etwas täuschen — nämlich durch die Art, wie die Erkenntnisinhalte an uns herankommen. Sie steigen eben einfach auf dem Horizonte unseres Bewußtseins auf. Dieses Aufsteigen bildet die Erfahrung. Aber anerkannt werden muß, daß der Inhalt der Erfahrungsgesetze von dem Ich an den Erfahrungen entwickelt wird. Bei Hume zeigt sich zweierlei. Einmal, daß dieser Mann, wie schon erwähnt, die Natur des Ich nicht erkennt und deshalb gerade so, wie Locke, den Inhalt der Gesetze aus der Erfahrung ableitet. Und dann, daß dieser Inhalt durch Loslösung von dem Ich völlig sich ins Ungewisse verliert, frei in der Luft ohne Halt und Grundlage hängt. Hume erkennt, daß die äußere Erfahrung nur unzusammenhängende Vorgänge überliefert; sie bietet mit diesen Vorgängen zusammen nicht zugleich die Gesetze, nach denen sie verknüpft sind. Da von dem Wesen des Ich Hume nichts weiß, kann er aus ihm auch nicht die Berechtigung zu solcher Verknüpfung ableiten. Er leitet sie daher aus dem vagsten Ursprung her, der sich denken läßt, aus der Gewöhnung. Der Mensch sieht, daß auf einen gewissen Vorgang immer ein anderer folgt; auf den Fall des Steines folgt die Aushöhlung des Bodens, auf den er fällt. Folglich gewöhnt sich der Mensch daran, solche Vorgänge in einer Verknüpfung zu denken. Alle Erkenntnis verliert ihre Bedeutung, wenn man von solchen Voraussetzungen ausgeht. Die Verbindung der Vorgänge und ihrer Gesetze gewinnt etwas rein zufälliges.

* * *

Einen Mann, dem das schöpferische Wesen des Ich voll zum Bewußtsein gekommen ist, sehen wir in George Berkeley (1684—1753). Er hatte eine deutliche Vorstellung von der eigenen Thätigkeit des Ich beim Zustandekommen aller Erkenntnis. Wenn ich einen Gegenstand sehe, sagte er sich, so bin ich thätig. Ich schaffe mir meine Wahrnehmung. Der Gegenstand einer Wahrnehmung bliebe immer jenseits meines Bewußtseins, er wäre für mich nicht da, wenn ich sein totes Dasein nicht fortwährend durch meine Thätigkeit belebte. Nur diese

meine belebende Thätigkeit nehme ich wahr, nicht das, was ihr objektiv als toter Gegenstand vorangeht. Wohin ich in meiner Bewußtseinssphäre blicke: überall sehe ich mich selbst als Thätiges, als Schaffendes. In Berkeleys Denken gewinnt das Ich ein universelles Leben. Was weiß ich von einem Sein der Dinge, wenn ich dieses Sein nicht vorstelle?

Aus schaffenden Geistern, die aus sich heraus eine Welt bilden, besteht für Berkeley die Welt. Aber auf dieser Stufe der Erkenntnis trat auch bei ihm das alte Vorurteil wieder auf. Er läßt das Ich sich zwar seine Welt schaffen, aber er giebt ihm nicht zugleich die Kraft, aus sich selbst zu schaffen. Es muß doch wieder eine Gottesvorstellung herhalten. Das schaffende Prinzip im Ich ist Gott auch bei ihm.

Dieser Philosoph aber zeigt uns eines. Wer sich wirklich in das Wesen des schaffenden Ichs versenkt, der kommt aus demselben nicht wieder heraus zu einem äußeren Wesen, es sei denn auf gewaltsame Weise. Und gewaltsam geht Berkeley vor. Er führt, ohne zwingende Notwendigkeit, das Schaffen des Ich auf Gott zurück. Frühere Philosophen entleerten das Ich seines Inhaltes, und dadurch hatten sie für ihren Gott einen solchen. Berkeley thut das nicht. Deshalb vermag er nichts anderes, als neben die schöpferischen Geister noch einen besonderen zu setzen, der im Grunde mit ihnen völlig gleichartig, d. h. also doch wohl unnötig ist.

Noch auffälliger wird das bei dem deutschen Philosophen Leibniz (1646—1716). Auch er hatte Einblick in die schöpferische Thätigkeit des Ich. Er überblickte den Umfang dieser Thätigkeit ganz deutlich und sah ihre innere Geschlossenheit, ihr Beruhen auf sich selbst. Eine Welt für sich, eine Monade wurde ihm deshalb das Ich. Und alles, was Dasein hat, kann es nur dadurch haben, daß es sich selbst einen geschlossenen Inhalt giebt. Nur Monaden, d. h. aus sich und in sich schaffende Wesen existieren. Abgetrennte Welten für sich, die auf nichts außer ihnen, angewiesen sind. Welten bestehen, keine Welt. Jeder Mensch ist eine Welt, eine Monade für sich. Wenn nun diese Welten doch mit einander übereinstimmen, wenn sie von einander wissen und die Inhalte ihres Wissens sich denken, so kann das nur davon herrühren, daß eine vorherbestimmte Übereinstimmuug (prästabilierte Harmonie) besteht. Die Welt ist eben so eingerichtet, daß die eine Monade aus sich schafft, was der Thätigkeit in der andern entspricht. Zur Herbeiführung dieser Übereinstimmung braucht Leibniz natürlich wieder den alten Gott. Er hat erkannt, daß das Ich in seinem Innern thätig, schöpferisch ist, daß es sich selbst seinen Inhalt giebt; daß es selbst auch diesen Inhalt zu dem anderen Weltinhalt in Beziehung setzt, ist ihm verborgen geblieben. Dadurch ist er von der Gottesvorstellung nicht los gekommen. Von den zwei Forderungen, die in dem Goethe'schen Satze liegen: „Erkenne

ich mein Verhältnis zu mir selbst und zur Welt, so nenne ich's Wahrheit", hat er nur die eine eingesehen.

Ein ganz bestimmtes Gepräge zeigt diese europäische Gedankenentwicklung. Das beste, was der Mensch erkennen kann, muß er aus sich schöpfen. Er übt in der That Selbsterkenntnis. Aber er schreckt immer wieder vor dem Gedanken zurück, das Selbstgeschaffene auch als solches anzuerkennen. Er fühlt sich zu schwach, um die Welt zu tragen. Deshalb lädt er diese Bürde einem andern auf. Und die Ziele, die er sich selbst steckt, würden für ihn von ihrem Gewichte verlieren, wenn er sich ihren Ursprung eingestünde; deshalb belastet er sie mit Kräften, die er von außerhalb zu nehmen glaubt. Der Mensch verherrlicht sein Kind, ohne doch die Vaterschaft zugestehen zu wollen.

* * *

Trotz der entgegengesetzten Strömungen ist die menschliche Selbsterkenntnis stetig fortgeschritten. Auf dem Punkte, wo sie anfing, für allen Jenseitsglauben recht bedenklich zu werden, traf sie Kant (1724 bis 1804). Die Einsicht in die Natur des menschlichen Erkennens hat die Überzeugungskraft aller Beweise erschüttert, die ersonnen worden sind, um einen solchen Glauben zu stützen. Man hat allmählich eine Vorstellung von wirklichen Erkenntnissen bekommen und durchschaute deshalb das Gekünstelte, Gequälte der Scheinideen, welche über die außerweltlichen Mächte Aufklärung geben sollten. Ein frommer, gläubiger Mann wie Kant konnte befürchten, daß die Fortentwicklung auf dieser Bahn zur Auflösung alles Glaubens führen werde. Seinem tiefen religiösen Sinn mußte das als ein bevorstehendes großes Unglück für die Menschheit erscheinen. Aus der Angst vor der Zerstörung der religiösen Vorstellungen heraus entstand für ihn das Bedürfnis, einmal gründlich zu untersuchen: wie es mit dem Verhältnisse des menschlichen Erkennens zu den Gegenständen des Glaubens stehe. Wie ist Erkennen möglich, und auf was kann es sich erstrecken? Das ist die Frage, die Kant sich stellte, wohl vom Anfang an in der Hoffnung, aus seiner Antwort eine der festesten Stützen für den Glauben gewinnen zu können.

Zweierlei nahm Kant von seinen Vorgängern auf. Erstens, daß es unbezweifelbare Erkenntnisse gebe. Die Wahrheiten der reinen Mathematik und die allgemeinen Lehren der Logik und Physik erschienen ihm als solche. Zweitens stützte er sich auf Hume mit der Behauptung, daß aus der Erfahrung keine unbedingt sicheren Wahrheiten kommen können. Die Erfahrung lehrt nur, daß wir gewisse Zusammenhänge so und so oft beobachtet haben; ob diese Zusammenhänge auch notwendige seien, darüber kann durch Erfahrung nichts ausgemacht werden. Wenn es, wie unzweifelhaft, notwendige Wahrheiten giebt, und sie nicht aus der Erfahrung stammen können: woher stammen sie denn? Sie

müssen in der menschlichen Seele vor der Erfahrung vorhanden sein. Nun kommt es darauf an, zu unterscheiden, was von den Erkenntnissen aus der Erfahrung stammt, und was dieser Erkenntnisquelle nicht entnommen werden kann. Die Erfahrung geschieht dadurch, daß ich Eindrücke erhalte. Diese Eindrücke sind durch die Empfindungen gegeben. Der Inhalt dieser Empfindungen kann uns auf keine andere Weise als durch Erfahrung gegeben werden. Aber diese Empfindungen, wie Licht, Farbe, Klang, Wärme, Härte u. s. w. böten ein chaotisches Durcheinander, wenn sie nicht in gewisse Zusammenhänge gebracht würden. In diesen Zusammenhängen bilden die Empfindungsinhalte erst die Gegenstände der Erfahrung. Ein Gegenstand setzt sich aus einer bestimmt geordneten Gruppe von Empfindungsinhalten zusammen. Die Empfindungsinhalte in Gruppen zu ordnen, das vollzieht, nach Kants Meinung, die menschliche Seele. In ihr sind gewisse Prinzipien vorhanden, durch welche die Mannigfaltigkeit der Empfindungen in gegenständliche Einheiten gebracht werden. Solche Prinzipien sind der Raum, die Zeit und Verknüpfungsweisen, wie z. B. die nach Ursache und Wirkung. Die Empfindungsinhalte sind mir gegeben, nicht aber ihre räumliche Aneinanderreihung oder zeitliche Folge. Diese beiden bringt erst der Mensch hinzu. Ebenso ist ein Empfindungsinhalt gegeben und ein anderer; nicht aber das, daß der eine die Ursache des andern ist. Dazu macht sie erst der Verstand. So liegen in der menschlichen Seele die Verknüpfungsweisen der Empfindungsinhalte ein für allemal bereit. Können wir also nur durch Erfahrung uns in den Besitz von Empfindungsinhalten setzen, so können wir doch vor aller Erfahrung Gesetze darüber aufstellen, wie diese Empfindungsinhalte verknüpft sein werden. Denn diese Gesetze sind die in unserer eigenen Seele gegebenen. — Wir haben also notwendige Erkenntnisse. Aber diese beziehen sich nicht auf einen Inhalt, sondern nur auf die Verknüpfungsweise von Inhalten. Nimmermehr werden wir daher — nach Kants Meinung — aus den eigenen Gesetzen der menschlichen Seele inhaltvolle Erkenntnisse herausschöpfen. Der Inhalt muß durch die Erfahrung kommen. Nun können die Gegenstände des Jenseitsglaubens aber nie Gegenstand einer Erfahrung werden. Sie können daher auch nicht durch unsere notwendigen Erkenntnisse erreicht werden. Wir haben ein Erfahrungswissen und ein anderes notwendiges erfahrungsfreies Wissen darüber, wie die Inhalte der Erfahrung verknüpft sein können. Aber wir haben kein Wissen, das über die Erfahrung hinausgeht. Die uns umgebende Welt der Gegenstände ist, wie sie nach den in unserer Seele bereitliegenden Verknüpfungsgesetzen sein muß. Wie sie, abgesehen von diesen Gesetzen „an sich" ist, wissen wir nicht. Die Welt, auf die sich unser Wissen bezieht, ist kein solches „Ansich", sondern eine Erscheinung für uns.

Natürliche Einwände gegen diese Kant'schen Ausführungen drängen

sich dem Unbefangenen auf. Der prinzipielle Unterschied zwischen den Einzelheiten (Empfindungsinhalten) und der Verknüpfungsweise dieser Einzelheiten besteht in Bezug auf die Erkenntnis nicht in der Weise, wie Kant es annimmt. Wenn auch das eine von außen sich uns darbietet, das andere aus unserem Innern herauskommt, so bilden beide Elemente der Erkenntnis doch eine ungetrennte Einheit. Nur der abstrahierende Vorstand kann Licht, Wärme, Härte u. s. w. von räumlicher Anordnung, ursächlichem Zusammenhang u. s. w. abtrennen. In Wirklichkeit dokumentieren sie an jedem einzelnen Gegenstande ihre notwendige Zusammengehörigkeit. Auch die Bezeichnung des einen Elementes als Inhalt gegenüber dem andern als bloß verknüpfenden Prinzips ist schief. In Wahrheit ist die Erkenntnis, daß etwas eine Ursache von einem andern ist, eine ebenso inhaltliche wie die, daß es gelb ist. Wenn sich der Gegenstand aus zwei Elementen zusammensetzt, von denen das eine von außen, das andere von innen gegeben ist, so folgt daraus, daß für das Erkennen auf zwei Wegen vermittelt wird, was der Sache nach zusammengehört. Nicht aber, daß man es mit zwei von einander verschiedenen, künstlich zusammengekoppelten Sachen zu thun hat. — Nur durch eine gewaltsame Trennung von Zusammengehörigem kann also Kant seine Ansicht stützen. Am auffälligsten ist die Zusammengehörigkeit der beiden Elemente bei der Erkenntnis des menschlichen Ich. Hier kommt nicht das eine von außen, das andere von innen; sondern beide gehen aus dem Innern hervor. Und beide sind hier nicht nur ein Inhalt, sondern auch ein völlig gleichgearteter Inhalt.

Worauf es Kant ankam, was als Herzenswunsch seine Gedanken mehr lenkte als ein unbefangenes Beobachten der wirklichen Wesenheiten, war die Rettung der auf das Jenseits bezüglichen Lehren. Was das Wissen im Laufe einer langen Zeit als Stütze dieser Lehren zustande gebracht hatte, war morsch geworden. Kant glaubte nun, gezeigt zu haben, daß ein solcher Beweis der Erkenntnis überhaupt nicht zukomme, weil sie auf die Erfahrung angewiesen ist, und die Dinge des Jenseitsglaubens nicht Gegenstand einer Erfahrung werden können. Kant meinte damit ein freies Feld geschaffen zu haben, auf dem ihm die Erkenntnis nicht störend in die Wege tritt, wenn er auf demselben den Jenseitsglauben aufbaut. Und er verlangt, daß als Stütze des sittlichen Lebens an die Dinge des Jenseits geglaubt werde. Aus dem Reiche, aus dem uns kein Wissen kommt, tönt zu uns die Despotenstimme des kategorischen Imperativs, der von uns verlangt, daß wir das Gute thun sollen. Und zur Aufrichtung des moralischen Reiches brauchten wir eben alles das, worüber das Wissen nichts sagen kann. Kant glaubte erreicht zu haben, was er wollte: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen."

* * *

Der große Philosoph der abendländischen Gedankenentwicklung, der in unmittelbarer Weise auf eine Erkenntnis des menschlichen Selbstbewußtseins ausging, ist Johann Gottlieb Fichte (1762—1814). Für ihn ist es bezeichnend, daß er, ohne alle Voraussetzung, mit völliger Unbefangenheit an diese Erkenntnis herangeht. Er hat das klare, scharfe Bewußtsein davon, daß nirgends in der Welt ein Wesen zu entdecken ist, von dem das Ich abgeleitet werden könnte. Es kann deshalb nur aus sich selbst abgeleitet werden. Nirgends ist eine Kraft zu entdecken, aus der das Sein des Ich fließt. Alles, was das Ich braucht, kann es nur aus sich selbst gewinnen. Nicht bloß gewinnt es durch Selbstbeobachtung Aufschluß über sein eigenes Wesen; es setzt erst durch eine unbedingte, voraussetzungslose Handlung dieses Wesen in sich hinein. „Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich ist, und setzt sein Sein, vermöge seines bloßen Seins. Es ist zugleich das Handelnde und das Produkt seiner Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind eins und dasselbe; und daher ist das: Ich bin, Ausdruck einer Thathandlung." Völlig unbeirrt durch den Umstand, daß frühere Philosophen das Wesen, das er da beschreibt, außer den Menschen versetzt haben, naiv betrachtet Fichte das Ich. Deshalb wird das Ich ihm naturgemäß zum höchsten Wesen. „Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, daß es sich selbst als seiend setzt, ist das Ich, als absolutes Subjekt. So wie es sich setzt, ist es, und so wie es ist, setzt es sich: und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin und notwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich . . . Man hört wohl die Frage aufwerfen: was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewußtsein kam? Die natürliche Antwort darauf ist: ich war gar nicht; denn ich war nicht Ich . . . Sich selbst setzen und Sein sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich." Die vollständige, lichte Klarheit über das eigene Ich, die rücksichtslose Aufhellung des persönlichen, menschlichen Wesens tritt damit an den Anfang des menschlichen Denkens. Die Folge davon muß sein, daß von hier aus der Mensch an die Eroberung der Welt geht. Die zweite der oben genannten Goethe'schen Forderungen: Erkenntnis meines Verhältnisses zur Welt, schließt sich an die erste: Erkenntnis des Verhältnisses, das das Ich zu sich selbst hat. Von diesen beiden Verhältnissen wird diese auf Selbsterkenntnis gebaute Philosophie sprechen. Nicht von der Herleitung der Welt aus einem Urwesen. Man kann nun fragen: soll denn der Mensch sein eigenes Wesen an die Stelle des Urwesens setzen, in das er den Weltursprung verlegt? Kann sich denn gar der Mensch selbst zum Ausgangspunkte der Welt machen? Dem gegenüber muß betont werden, daß diese Frage nach dem Weltursprung aus einer niederen Sphäre stammt. Im Verlauf der Vorgänge, die uns der

Wirklichkeit gegeben sind, suchen wir zu den Ereignissen die Ursachen; zu den Ursachen wieder andere Ursachen u. s. w. Wir dehnen nun den Begriff der Verursachung aus. Wir suchen nach einer letzten Ursache der ganzen Welt. Und auf diese Weise verschmilzt für uns der Begriff des ersten, absoluten, durch sich selbst notwendigen Urwesens mit der Idee der Weltursache. Doch ist das eine bloße Begriffskonstruktion. Wenn der Mensch solche Begriffskonstruktionen aufstellt, brauchen sie nicht auch eine Berechtigung zu haben. Der Begriff des fliegenden Drachen hat auch keine. Fichte geht von dem Ich als Urwesen aus und er gelangt zu Ideen, die das Verhältnis dieses Urwesens zur übrigen Welt unbefangen, aber nicht unter dem Bilde von Ursache und Wirkung darstellen. Von dem Ich aus sucht nun Fichte die Ideen zum Begreifen der übrigen Welt zu gewinnen. Wer sich über die Natur dessen, was man Wissen oder Erkenntnis nennen kann, nicht täuschen will, kann nicht anders verfahren. Alles, was der Mensch über das Wesen der Dinge sagen kann, ist den Erlebnissen seines Innern entlehnt. „Der Mensch begreift niemals, wie anthropomorphisch er ist" (Goethe). In der Erklärung einfachster Erscheinungen, z. B. in derjenigen des Stoßes zweier Körper liegt ein Anthropomorphismus. Das Urteil: der eine Körper stößt den andern, ist bereits anthropomorphistisch. Denn man muß, wenn man über das hinauskommen will, was die Sinne über den Vorgang aussagen, das Erlebnis auf ihn übertragen, das unser Körper hat, wenn er einen Körper der Außenwelt in Bewegung setzt. Wir übertragen *unser* Erlebnis des Stoßens auf den Vorgang der Außenwelt, und sprechen auch da von Stoß, wo wir eine Kugel heranrollen und in der Folge eine zweite weiterrollen sehen. Denn *nur* die Bewegungen der beiden Kugeln können wir *beobachten*, den Stoß denken wir im Sinne der eigenen Erlebnisse hinzu. Alle physikalischen Erklärungen sind Anthropomorphismen, Vermenschlichungen der Natur. Daraus folgt natürlich aber nicht, was so oft daraus gefolgert wird, daß diese Erklärungen keine objektive Bedeutung für die Dinge haben. Ein Teil des objektiven, in den Dingen liegenden Gehalts kommt eben erst zum Vorschein, wenn wir über sie das Licht verbreiten, das wir in unserm eigenen Innern wahrnehmen.

Wer im Sinne Fichte's das Wesen des Ich ganz auf sich selbst stellt, kann auch die Quellen des sittlichen Handelns nur in dem Ich allein finden. Nicht mit einem andern Wesen kann das Ich die Übereinstimmung suchen, sondern nur mit sich selbst. Es läßt sich seine Bestimmung nicht vorschreiben, sondern giebt sich selbst eine solche. Handle nach dem Grundsatze, daß du dein Handeln als das möglichst wertvolle ansehen kannst. So etwa müßte man den obersten Satz der Fichte'schen Sittenlehre aussprechen. „Der wesentliche Charakter des Ich, wodurch es sich von allem, was außer ihm ist, unterscheidet, besteht in

einer Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen; und diese Tendenz ist es, was gedacht wird, wenn das Ich an und für sich, ohne alle Beziehung auf etwas außer ihm gedacht wird." Eine Handlung steht also auf einer um so höheren Stufe der sittlichen Wertschätzung, je reiner sie aus der Selbstthätigkeit und Selbstbestimmung des Ich fließt.

Fichte hat in seinem späteren Leben sein auf sich gestelltes, absolutes Ich wieder in den äußeren Gott zurückverwandelt und dadurch der aus der menschlichen Schwäche stammenden Selbstentäußerung die wahre Selbsterkenntnis, zu der er so wichtige Schritte gethan, zum Opfer gebracht. Für den Fortschritt dieser Selbsterkenntnis sind daher die letzten Schriften Fichtes ohne Bedeutung.

Wichtig aber für diesen Fortschritt sind die philosophischen Schriften Schiller's. Hat Fichte die auf sich gebaute Selbständigkeit des Ich als allgemeine philosophische Wahrheit ausgesprochen, so war es Schiller mehr um die Beantwortung der Frage zu thun: wie das besondere Ich der einzelnen menschlichen Individualität diese Selbstthätigkeit im besten Sinne in sich ausleben könne. — Kant hatte ausdrücklich die Unterdrückung der Lust als Voraussetzung des sittlichen Handelns gefordert. Nicht, was dem Menschen Befriedigung gewährt, soll er vollbringen, sondern dasjenige, was der kategorische Imperativ von ihm fordert. Eine Handlung ist, nach seiner Ansicht, um so moralischer, je mehr sie mit Niederschlagung aller Lustgefühle aus bloßer Achtung vor dem strengen Sittengesetz vollzogen ist. In dieser Forderung scheint für Schiller etwas zu liegen, was die menschliche Würde herabsetzt. Ist denn der Mensch in seinem Lustverlangen wirklich ein so niedriges Wesen, daß er diese seine niedere Natur erst ausschalten muß, wenn er tugendhaft sein will. Schiller tadelt eine solche Herabwürdigung des Menschen in der Xenie:

„Gern dien ich den Freunden, doch thu ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin."

Nein, sagt Schiller: die menschlichen Instinkte sind einer solchen Veredlung fähig, daß es Lust macht, das Gute zu thun. Das strenge Sollen verwandelt sich bei dem veredelten Menschen in ein freies Wollen. Und höher steht *der* Mensch auf der moralischen Weltleiter, der aus Lust das Sittliche vollbringt als derjenige, der seinem Wesen erst Gewalt anthun muß, um dem kategorischen Imperativ zu gehorchen.

Schiller hat diese seine Ansicht in seinen „Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechtes" ausgeführt. Ihm schwebt die Vorstellung einer *freien Individualität* vor, die sich ihren egoistischen Trieben ruhig überlassen darf, weil diese Triebe dasjenige aus sich selbst wollen, was von der unfreien, unedlen Persönlichkeit nur vollbracht werden kann, wenn sie ihre eigenen Bedürfnisse unterdrückt. Der Mensch,

so führt Schiller aus, kann in zweifacher Hinsicht unfrei sein: erstens, wenn er nur seinen blinden, untergeordneten Instinkten zu folgen fähig ist. Dann handelt er aus Notdurft. Die Triebe zwingen ihn; er ist nicht frei. Zweitens aber handelt auch der Mensch unfrei, der nur seiner Vernunft folgt. Denn die Vernunft stellt die Prinzipien des Handelns nach logischen Regeln auf. Ein bloß der Vernunft folgender Mensch handelt unfrei, weil er sich der logischen Notwendigkeit unterwirft. Frei aus sich selbst heraus handelt nur derjenige, bei dem das Vernünftige so mit seiner Individualität verwachsen ist, ihm so in Fleisch und Blut übergegangen ist, daß er mit größter Lust vollbringt, was der minder sittlich Hochstehende nur durch die äußerste Selbstentäußerung und durch den stärksten Zwang vollziehen kann.

Den Weg, den Fichte genommen hat, wollte Friedrich Joseph Schelling (1775—1854) weiter fortsetzen. Von der unbefangenen Erkenntnis des Ich, die sein Vorgänger erlangt, ging dieser Denker aus. Das Ich war als Wesen erkannt, das sein Dasein aus sich selbst schöpft. Die nächste Aufgabe war, zu diesem auf sich selbst gebauten Ich die Natur in ein Verhältnis zu bringen. Es ist klar: Sollte das Ich nicht wieder das eigentliche höhere Wesen der Dinge in die Außenwelt verlegen, so mußte gezeigt werden, daß es aus sich selbst auch dasjenige schafft, was wir die Gesetze der Natur nennen. Der Bau der Natur mußte also draußen im Raume das materielle System dessen sein, was das Ich in seinem Innern auf geistige Weise erschafft. „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei, auflösen.“ „Die äußere Natur liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unseres Geistes wieder zu finden.“

Schelling beleuchtet also scharf den Vorgang, den die Philosophen so lange falsch gedeutet haben. Er zeigt, daß aus einem Wesen heraus das erklärende Licht auf alle Weltvorgänge fallen muß, daß das Ich ein Wesen in allem Geschehen erkennen kann; aber er stellt dieses Wesen nicht mehr als ein außer dem Ich liegendes hin; er sieht es in dem Ich selbst. Das Ich fühlt sich endlich stark genug, den Inhalt der Welterscheinungen aus sich heraus zu beleben. In welcher Weise Schelling die Natur als eine materielle Ausgestaltung des Ich im einzelnen dargestellt hat, braucht hier nicht ausgeführt zu werden. Darauf kommt es in dieser Darstellung an, zu zeigen, in welcher Weise sich das Ich den Machtbereich wieder zurückerobert, den es im Verlauf der abendländischen Gedankenentwicklung an ein selbstgezeugtes Geschöpft abgetreten hat. Deswegen können in diesem Zusammenhange auch die übrigen Schöpfungen Schelling's nicht berücksichtigt werden. Sie bringen höchstens noch Einzelheiten zu der berührten Frage bei. — Gleichwie Fichte kommt

auch Schelling von der klaren Selbsterkenntnis wieder ab und sucht die aus dem Selbst fließenden Dinge dann aus anderen Wesenheiten abzuleiten. Die späteren Lehren der beiden Denker sind Rückfälle in Anschauungen, die sie in einem früheren Lebensalter vollkommen überwunden hatten.

* * *

Ein weiterer kühner Versuch, die ganze Welt auf Grund des im Ich liegenden Inhalts zu erklären, ist die Philosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770—1831). Was Fichte mit allerdings unvergleichlichen Worten charakterisiert hat, das Wesen des menschlichen Ich: Hegel suchte seinen ganzen Inhalt allseitig zu durchforschen und darzustellen. Denn auch er sieht dieses Wesen als das eigentliche Urding, als das „Ansich der Dinge“ an. Nur macht Hegel ein Eigentümliches. Er entkleidet das Ich alles Individuellen, Persönlichen. Trotzdem es ein echtes, wahres Ich ist, was Hegel den Welterscheinungen zu Grunde legt, wirkt es unpersönlich, unindividuell, fern dem intimen, vertrauten Ich, fast wie ein Gott. In solch unnahbarer, streng abstrakter Form legt Hegel das Ansich der Welt, seinem Inhalte nach, in seiner Logik auseinander. Das persönlichste Denken wird hier auf die unpersönlichste Art dargestellt. Die Natur ist nun, nach Hegel, nichts anderes als der in Raum und Zeit auseinandergelegte Inhalt des Ich. Dieser ideelle Inhalt in seinem Andersein. „Die Natur ist der sich entfremdete Geist.“ Im individuellen Menschengeiste wird, Hegels Aufstellung nach, das unpersönliche Ich persönlich. Im Selbstbewußtsein ist das Ichwesen nicht nur an sich, es ist auch für sich; der Geist entdeckt, daß der höchste Weltinhalt sein eigener Inhalt ist. — Weil Hegel das Wesen des Ich zunächst unpersönlich zu fassen sucht, bezeichnet er es auch nicht als Ich, sondern als Idee. Hegels Idee ist aber nichts anderes als der von allem persönlichen Charakter frei gemachte Inhalt des menschlichen Ich. Dieses Abstrahieren von allem Persönlichen zeigt sich am kräftigsten in Hegels Ansichten über das geistige, das sittliche Leben. Nicht das einzelne persönliche, individuelle Ich des Menschen darf sich seine Bestimmung vorsetzen, sondern das von diesem abstrahierte große, objektive, unpersönliche Welt-Ich, die allgemeine Welt-Vernunft, die Welt-Idee. Dieser aus seinem eigenen Wesen geholten Abstraktion hat sich das individuelle Ich zu fügen. In den rechtlichen, staatlichen, sittlichen Institutionen, in dem geschichtlichen Prozeße hat die Weltidee den objektiven Geist niedergelegt. Diesem objektiven Geiste gegenüber ist der Einzelne minderwertig, zufällig. Hegel wird nicht müde, immer wieder und wieder zu betonen, daß das zufällige Einzel-Ich sich den allgemeinen Ordnungen, dem geschichtlichen Verlauf der geistigen Entwicklung eingliedern müsse. Es ist die Despotie des Geistes über die Träger dieses Geistes, was Hegel verlangt.

Es ist ein merkwürdiger letzter Rest des alten Gottes- und Jenseitsglaubens, der hier bei Hegel noch auftritt. Alle die Attribute, womit das zum äußeren Weltenherrscher gewordene menschliche Ich einst ausgestattet worden ist, sind fallen gelassen, und lediglich das der logischen Allgemeinheit ist geblieben. Die Hegel'sche Weltidee ist das menschliche Ich, und Hegels Lehre erkennt das ausdrücklich an, denn auf der Spitze der Kultur gelangt der Mensch, nach dieser Lehre, dazu, seine volle Identität mit diesem Welt-Ich zu fühlen. In Kunst, Religion und Philosophie sucht der Mensch das Allgemeinste seinem besonderen Sein einzuverleiben, der Einzelgeist durchdringt sich mit der allgemeinen Weltvernunft. Den Verlauf der Weltgeschichte schildert Hegel folgendermaßen: „Werfen wir einen Blick auf das Schicksal der welthistorischen Individuen, so haben sie das Glück gehabt, die Geschäftsführer eines Zweckes zu sein, der eine Stufe in dem Fortschreiten des allgemeinen Geistes war. Indem sich die Vernunft dieser Werkzeuge bedient, können wir es eine List derselben nennen, denn sie läßt sie mit aller Wut der Leidenschaft ihre eigenen Zwecke vollführen und erhält sich nicht nur unbeschädigt, sondern bringt sich selbst hervor. Das Partikulare ist meistens zu gering gegen das Allgemeine: die Individuen werden geopfert und preisgegeben. Die Weltgeschichte stellt sich soweit als der Kampf der Individuen dar, und in dem Felde dieser Besonderheit geht es ganz natürlich zu. Wie in der tierischen Natur die Erhaltung des Lebens Zweck und Instinkt des Einzelnen ist, wie aber doch hier die Vernunft, das Allgemeine, vorherrscht und die Einzelnen fallen, so geht es auch in der geistigen Welt zu. Die Leidenschaften zerstören sich gegenseitig; die Vernunft allein wacht, verfolgt ihren Zweck, und macht sich geltend." Die höchste Entwicklungsstufe der Menschenbildung stellt sich aber auch für Hegel nicht dar in dieser Opferung des partikularen Individuums zu Gunsten der allgemeinen Weltvernunft, sondern in der vollständigen Durchdringung beider. In der Kunst, Religion und Philosophie wirkt das Individuum so, daß sein Wirken zugleich Inhalt der allgemeinen Weltvernunft ist. — Bei Hegel ist durch das Moment der Allgemeinheit, das er in das Welt-Ich legte, auch die Unterordnung des menschlichen Sonder-Ichs unter dieses Welt-Ich noch geblieben.

Dieser Unterordnung suchte Ludwig Feuerbach (1804—1872) dadurch ein Ende zu machen, daß er mit kräftigen Worten aussprach, wie der Mensch das Wesen seines Ich in die Außenwelt versetzt, um sich ihm dann als einem Gotte erkennend, gehorchend, verehrend gegenüberzustellen. „Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen, die Religion ist die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze des Menschen, das Eingeständnis seiner innersten Gedanken, das öffentliche Bekenntnis seiner Liebesbekenntnisse." Aber auch Feuerbach hat die Idee dieses Ich von dem Momente der Allgemeinheit noch nicht

gereinigt. Ihm ist das allgemeine Menschen-Ich ein höheres als das individuelle Einzel-Ich. Und obwohl er als Denker dieses allgemeine Ich nicht gleich Hegel zu einem an sich seienden Weltwesen vergegenständlicht, so stellt er doch in sittlicher Beziehung dem menschlichen Einzelwesen den allgemeinen Begriff des gattungsmäßigen Menschen gegenüber und fordert, daß der Einzelne sich über die Schranken seiner Individualität erheben soll.

* * *

Erst Max Stirner (1806—1856) hat in seinem 1844 erschienenen Buche „Der Einzige und sein Eigentum" in radikaler Weise von dem Ich gefordert, es sollte endlich einsehen, daß es alle Wesen, die es im Laufe der Zeit über sich gesetzt hat, aus seinem eigenen Leibe geschnitten und als Götzen in die Außenwelt versetzt hat. Jeder Gott, jede allgemeine Weltvernunft ist ein Ebenbild des Ich und hat keine anderen Eigenschaften als das menschliche Ich. Und auch der Begriff des allgemeinen Ich ist aus dem ganz individuellen Ich jedes Einzelnen herausgeschält.

Stirner fordert den Menschen auf, alles allgemeine von sich abzuwerfen, und sich zu gestehen, daß er ein Einzelner ist. „Du bist zwar mehr als Jude, mehr als Christ u. s. w., aber du bist auch mehr als Mensch. Das sind alles Ideen, du aber bist leibhaftig. Meinst du denn jemals „Mensch als solcher" werden zu können? — Ich bin Mensch, ich brauche den Menschen nicht erst in mir herzustellen, denn er gehört mir schon, wie alle meine Eigenschaften." „Nur Ich bin nicht Abstraktion allein, ich bin alles in allem; . . . ich bin kein bloßer Gedanke, aber ich bin zugleich voller Gedanken, eine Gedankenwelt. Hegel verurteilt das Eigene, das Meinige . . . Das „absolute Denken" ist dasjenige Denken, welches vergißt, daß es mein Denken ist, daß Ich denke, und daß es nur durch Mich ist. Als Ich aber verschlinge ich das Meinige wieder, bin Herr desselben, es ist nur meine Meinung, die ich in jedem Augenblicke ändern, d. h. vernichten, in mich zurücknehmen und aufzehren kann . . ." „Mein eigen ist der Gedanke erst dann, wenn ich zwar ihn, er aber niemals mich unterjochen kann, nie mich fanatisiert, zum Werkzeug seiner Realisation macht." Alle über das Ich gestellten Wesen zerschellen zuletzt an der Erkenntnis, daß sie nur durch das Ich in die Welt gebracht worden sind. „Für mein Denken ist nämlich der Anfang nicht ein Gedanke, sondern Ich, und darum bin ich auch sein Ziel, wie denn sein ganzer Verlauf nur ein Verlauf meines Selbstgenusses ist."

Das einzelne Ich im Sinne Stirners soll man nicht durch einen Gedanken, eine Idee definieren wollen. Denn Ideen sind etwas allgemeines; und durch eine solche Definition würde somit der Einzelne

— wenigstens logisch — sofort wieder einem Allgemeinen untergeordnet. Alle übrigen Dinge der Welt kann man durch Ideen definieren, das eigene Ich aber müssen wir als Einzelnes in uns erleben. Alles, was über den Einzelnen in Gedanken ausgesprochen wird, kann seinen Inhalt nicht in sich aufnehmen; es kann nur auf denselben hindeuten. Man sagt: sehe hin in dich; da ist etwas, für das jeder Begriff, jede Idee zu arm ist, um es in seinem leibhaftigen Reichtum zu umspannen. Das aus sich heraus die Ideen hervorbringt, selbst aber einen unerschöpflichen Brunnen in sich hat, dessen Inhalt unendlich umfangreicher ist, als alles, was es hervorbringt. In einer von Stirner verfaßten Entgegnung (Vergl. J. H. Mackay: Stirners kleine Schriften) sagt dieser: „Der Einzige ist ein Wort, und bei einem Worte müßte man sich doch etwas denken können, ein Wort müßte doch einen Gedankeninhalt haben. Aber der Einzige ist ein gedankenloses Wort, es hat keinen Gedankeninhalt. —

Was aber ist dann sein Inhalt, wenn der Gedanke es nicht ist? Einer, der nicht zum zweiten Male dasein, folglich auch nicht ausgedrückt werden kann; denn könnte er ausgedrückt, wirklich und ganz ausgedrückt werden, so wäre er zum zweiten Male da, wäre im „Ausdruck" da . . . Erst dann, wenn nichts von dir ausgesagt und du nur genannt wirst, wirst du anerkannt als Du. So lange etwas von dir ausgesagt wird, wirst du nur als dieses Etwas (Mensch, Geist, Christ u. s. f.) anerkannt." — Das einzelne Ich ist also dasjenige, das alles, was es ist, nur durch sich selber ist, das den Inhalt seines Daseins aus sich selbst holt und ihn fortwährend aus sich heraus erweitert. — Dieses einzelne Ich kann keine ethische Verbindlichkeit anerkennen, die es sich nicht selbst auferlegt. „Ob, was ich denke und thue, christlich sei, was kümmert's mich? Ob es menschlich, liberal, human, ob unmenschlich, illiberal, inhuman, was frag ich darnach? Wenn es nur bezweckt, was ich will, wenn ich nur mich darin befriedige, dann belegt es mit Prädikaten wie ihr wollt: es gilt mir gleich . . ." „Auch ich wehre mich vielleicht schon im nächsten Augenblicke gegen meine vorigen Gedanken, auch ich ändere wohl plötzlich meine Handlungsweise; aber nicht darum, weil sie der Christlichkeit nicht entspricht, nicht darum, weil sie gegen die ewigen Menschenrechte läuft, nicht darum, weil sie der Idee der Menschheit, Menschlichkeit und Humanität ins Gesicht schlägt, sondern — weil Ich nicht mehr ganz dabei bin, weil sie mir keinen vollen Genuß mehr bereitet, weil ich an dem früheren Gedanken zweifle oder in der eben geübten Handlungsweise mir nicht mehr gefalle." Charakteristisch ist, wie sich Stirner, von diesem seinem Gesichtspunkte aus, über die Liebe ausspricht. „Ich liebe die Menschen auch, nicht bloß einzelne, sondern jeden. Aber ich liebe sie mit dem Bewußtsein des Egoismus; ich liebe sie, weil die Liebe mich glücklich macht; ich

liebe, weil mir das Lieben natürlich ist, weil mir's gefällt. Ich kenne kein „Gebot der Liebe" . . . Diesem souveränen Individuum gegenüber sind alle staatlichen, gesellschaftlichen, kirchlichen Organisationen eine Fessel.[1]) Denn alle Organisationen setzen voraus, daß das Individuum so oder so sein müsse, damit es in die Gemeinschaft eingliedern lasse. Aber das Individuum will sich nicht von der Gemeinschaft bestimmen lassen, wie es sein soll; es will sich selbst so oder so machen. Worauf es Stirner ankommt, hat J. H. Mackay in seinem Buche „Max Stirner, sein Leben und sein Werk" ausgesprochen (S. 155), auf die „Vernichtung jener fremden Mächte, die das Ich in den verschiedensten Formen zu unterdrücken und zu vernichten suchen, in erster Linie"; und auf die „Darlegungen der Beziehungen unseres Verkehrs untereinander, wie sie sich aus dem Widerstreit und der Harmonie unserer Interessen ergeben, in zweiter". Sich selbst genügen kann der Einzelne nicht in einer organisierten Gemeinschaft; sondern nur in dem freien Verkehr oder Verein. Dieser kennt keine als Macht über den Einzelnen gesetzte gesellschaftliche Struktur. In ihm geschieht alles durch den Einzelnen. Es ist in ihm nichts festgelegt. Was geschieht, ist immer auf den Willen des Einzelnen zurückzuführen. Einen Gesamtwillen repräsentiert niemand und nichts. Stirner will nicht, daß die Gesellschaft für den Einzelnen sorgt, seine Rechte schützt, sein Wohl fördert u. s. w. Wenn von den Menschen die Organisation genommen ist, dann regelt sich ihr Verkehr von selbst. „Ich will lieber auf den Eigennutz der Menschen angewiesen sein, als auf ihre Liebesdienste, ihr Erbarmen u. s. w. Jener fordert Gegenseitigkeit (wie du mir, so ich dir), thut nichts „umsonst", und läßt sich gewinnen und — erkaufen." Lasset dem Verkehr seine völlige Freiheit, und er schafft unbeschränkt jene Gegenseitigkeit, die ihr durch eine Gemeinschaft doch nur beschränkt herstellen könnt. „Den Verein hält weder ein natürliches noch ein geistiges Band zusammen,

---

[1]) Nach den vorangegangenen Aufsätzen, namentlich über den Egoismus der sozialen Gruppen, den nationalen Egoismus u. s. w. und nicht zuletzt nach der naturwissenschaftlichen Prüfung des Individuums, bedarf es wohl keiner ausdrücklichen Stellungnahme meinerseits zu den vorstehenden und folgenden Ausführungen. Die Wertung des sozialen Organismus und des sozialen Gruppenegoismus ist in dem ganzen Werke m. E. stark genug zum Ausdruck gekommen, so daß den denkenden und kritischen Leser der hier hervortretende Gegensatz zwischen jenem und dem reinen Individualismus nicht mehr verwirren kann. Es konnte nicht die Aufgabe unseres Werkes sein, eine Sammlung von Aufsätzen durchaus gleicher, einseitiger und beabsichtigter Tendenz zu geben, vielmehr mußte neben dem kollektiven, sozialen und nationalen Egoismus auch der reine Individualismus zu Worte kommen, um die uns hier bewegenden Fragen von allen Seiten möglichst scharf zu beleuchten. Dem Leser muß es getrost überlassen bleiben, die „Menschheit" nach eigenem Geschmack als $1^1/_2$ Milliarden „souveräner Individuen" oder als eine Kette sozialer Organismen aufzufassen. Der Herausgeber.

und er ist kein natürlicher, kein geistiger Bund. Nicht ein Blut, nicht ein Glaube (d. h. Geist) bringt ihn zustande. In einem natürlichen Bunde, — wie einer Familie, einem Stamme, einer Nation, ja der Menschheit — haben die einzelnen nur den Wert von Exemplaren derselben Art oder Gattung; in einem geistigen Bunde — wie einer Gemeinde, einer Kirche — bedeutet der Einzelne nur ein Glied desselbigen Geistes, was du in beiden Fällen als Einziger bist, das muß — unterdrückt werden. Als Einziger kannst du dich bloß im Vereine behaupten, weil der Verein nicht dich besitzt, sondern du ihn besitzest oder dir zu nutze machest."

Der Weg, auf dem Stirner zu seiner Anschauung des Einzelnen gelangt ist, kann als universale Kritik aller das Ich unterdrückenden allgemeinen Mächte bezeichnet werden. Die Kirchen, die politischen Systeme (der politische Liberalismus, der soziale Liberalismus, der humane Liberalismus), die Philosophien: sie alle haben solche allgemeine Mächte über den Einzelnen gesetzt. Der politische Liberalismus fixiert den „guten Bürger", der soziale Liberalismus den an Gemeinbesitz mit allen andern gleichen Arbeiter, der humane Liberalismus den „Menschen als Menschen". Indem er alle diese Mächte zerstört, richtet Stirner auf den Trümmern die Souveränität des Einzeln auf. „Was soll nicht alles meine Sache sein! Vor allem die gute Sache, dann die Sache Gottes, die Sache der Menschheit, der Wahrheit, der Freiheit, der Humanität, der Gerechtigkeit; ferner die Sache meines Volkes, meines Fürsten, meines Vaterlandes; endlich gar die Sache des Geistes und tausend andere Sachen. Nur meine Sache soll niemals meine Sache sein. — Sehen wir denn zu, wie diejenigen es mit ihrer Sache machen, für deren Sache wir arbeiten, uns hingeben und begeistern sollen. Ihr wißt von Gott viel Gründliches zu verkünden und habt Jahrtausende lang „die Tiefen der Gottheit erforscht" und ihr ins Herz geschaut, so daß ihr uns wohl sagen könnt, wie Gott die „Sache Gottes", der wir zu dienen berufen sind, selber betreibt. Und ihr verhehlt es auch nicht, das Treiben des Herrn. Was ist nun seine Sache? Hat er, wie es uns zugemutet wird, eine fremde Sache, hat er die Sache der Wahrheit, der Liebe zur seinigen gemacht? Euch empört dies Mißverständnis und ihr belehrt uns, daß Gottes Sache allerdings die Sache der Wahrheit und Liebe sei, daß aber diese Sache keine ihm fremde genannt werden könne, weil Gott ja selbst die Wahrheit und Liebe sei; euch empört die Annahme, daß Gott uns armen Würmern gleichen könnte, indem er eine fremde Sache als eigene beförderte. „Gott sollte der Sache der Wahrheit sich annehmen, wenn er nicht selbst die Wahrheit wäre?" Er sorgt nur für seine Sache, aber weil er alles in allem ist, darum ist auch alles seine Sache; wir aber, wir sind nicht alles in allem, und unsere Sache ist gar klein und verächtlich; darum müssen wir einer

„höheren Sache dienen". — Nun ist es klar, Gott bekümmert sich nur ums seine, beschäftigt sich nur mit sich, denkt nur an sich und hat sich im Auge; wehe allem, was ihm nicht wohlgefällig ist. Er dient keinem Höhern und befriedigt nur sich. Seine Sache ist eine — rein egoistische Sache . . ." „Wie steht es mit der Menschheit, deren Sache wir zur unsrigen machen sollen? Ist ihre Sache etwa die eines andern und dient die Menschheit einer höhern Sache? Nein, die Menschheit sieht nur auf sich, die Menschheit will nur die Menschheit fördern, die Menschheit ist sich selber ihre Sache. Damit sie sich entwickele, läßt sie Völker und Individuen in ihrem Dienste sich abquälen, und wenn diese geleistet haben, was die Menschheit braucht, dann werden sie von ihr aus Dankbarkeit auf den Mist der Geschichte geworfen. Ist die Sache der Menschheit nicht eine — rein egoistische Sache?" Aus einer solchen Kritik alles dessen, was der Mensch zu seiner Sache machen soll, ergiebt sich für Stirner: „Gott und die Menschheit haben ihre Sache auf nichts gestellt als auf sich. Stelle ich denn meine Sache gleichfalls auf mich, der ich so gut wie Gott das Nichts von allem andern, der ich mein Alles, der ich der Einzige bin."

* * *

Dies ist Stirner's Weg. Man kann auch einen andern gehen, um zur Natur des Ich zu gelangen. Man kann es bei seiner Erkenntnisthätigkeit beobachten. Man richte seinen Blick auf einen Erkenntnisvorgang. Durch denkende Betrachtung der Vorgänge sucht das Ich gewahr zu werden, was eigentlich diesen Vorgängen zum Grunde liegt. Was will man durch diese denkende Betrachtung erreichen? Zur Beantwortung dieser Frage muß man beobachten: was würden wir ohne diese Betrachtung von den Vorgängen besitzen, und was erlangen wir durch dieselbe? (Ich muß mich hier auf eine dürftige Skizze dieser grundlegenden Weltanschauungsfragen beschränken und kann nur auf die weiteren Ausführungen in meinen Schriften „Wahrheit und Wissenschaft" [Weimar 1892] und „Philosophie der Freiheit" [Weimar 1894] verweisen.)

Man betrachte einen beliebigen Vorgang. Ich werfe einen Stein in horizontaler Richtung von mir. Er bewegt sich in einer krummen Linie und fällt nach einiger Zeit zu Boden. Ich sehe den Stein in aufeinanderfolgenden Zeitpunkten an verschiedenen Orten, nachdem es mich erst eine gewisse Anstrengung gekostet hat, ihn wegzuwerfen. Durch meine denkende Betrachtung gewinne ich folgendes. Der Stein steht während seiner Bewegung unter mehreren Einflüssen. Wenn er nur unter der Folge des Stoßes, den ich ihm beim Wegwerfen erteilt habe, stände, würde er ewig fortfliegen und zwar in gerader Richtung, ohne die Geschwindigkeit zu ändern. Nun aber übt die Erde einen

Einfluß auf ihn aus, den man als Anziehungskraft bezeichnet. Hätte ich ihn, ohne ihn wegzustoßen, einfach losgelassen, wäre er senkrecht zur Erde gefallen, und dabei hätte seine Geschwindigkeit fortwährend zugenommen. Aus der Wechselwirkung dieser beiden Einflüsse entsteht das, was wirklich geschieht. Das alles sind Gedankenerwägungen, die ich zu dem hinzubringe, was sich mir ohne denkende Betrachtung bieten würde.

Auf diese Weise haben wir in jedem Erkenntnisprozeß ein Element, das sich uns auch ohne denkende Betrachtung darstellen würde, und ein anderes, das wir nur durch diese gewinnen können. — Wenn wir dann beide gewonnen haben, ist es uns klar, daß sie zusammengehören. Ein Vorgang verläuft im Sinne der Gesetze, die ich durch mein Denken über ihn gewinne. Daß für mich beide Elemente getrennt sind und durch meinen Erkenntnisvorgang in einander gefügt werden, ist meine Sache. Der Vorgang kümmert sich um diese Trennung und Zusammenfügung nicht. Daraus folgt aber, daß das Erkennen überhaupt meine Sache ist. Etwas, das ich lediglich um meiner selbst willen vollbringe.

Nun kommt aber noch etwas anderes hinzu. Die Dinge und Vorgänge würden mir aus sich selbst nie das geben, was ich durch meine denkende Betrachtung über sie gewinne. Aus sich selbst geben sie mir eben das, was ich ohne diese Betrachtung besitze. Es ist innerhalb dieser Ausführungen schon gesagt worden, daß ich dasjenige aus mir selbst nehme, was ich in den Dingen als deren tiefstes Wesen sehe. Die Gedanken, die ich mir über die Dinge mache, produziere ich aus meinem Innern heraus. Sie gehören, wie gezeigt worden ist, trotzdem zu den Dingen. Das Wesen der Dinge kommt mir also nicht aus ihnen, sondern aus mir zu. Mein Inhalt ist ihr Wesen. Ich käme gar nicht dazu, zu fragen, was das Wesen der Dinge ist, wenn ich nicht in mir etwas vorfände, was ich als dieses Wesen der Dinge bezeichne, als dasjenige, was zu ihnen gehört, was sie mir aber nicht aus sich geben, sondern was ich nur aus mir nehmen kann. — Im Erkenntnisprozeß entnehme ich aus mir das Wesen der Dinge. Ich habe also das Wesen der Welt in mir. Folglich habe ich auch mein eignes Wesen in mir. Bei den andern Dingen erscheint mir zweierlei: ein Vorgang ohne das Wesen und das Wesen durch mich. Bei mir selbst sind Vorgang und Wesen identisch. Das Wesen der ganzen übrigen Welt schöpfte ich aus mir, und mein eignes Wesen schöpfe ich auch aus mir.

Mein Handeln ist nun ein Teil des allgemeinen Weltgeschehens. Es hat somit ebenso sein Wesen in mir wie alles andere Geschehen. Für das menschliche Handeln die Gesetze suchen, heißt somit, sie aus dem Inhalte des Ich schöpfen. Wie der Gottgläubige der Gesetze seines Handelns aus dem Willen seines Gottes ableitet, so kann derjenige, der eingesehen hat, daß im Ich das Wesen aller Dinge liegt, die Gesetze

des Handelns auch nur im Ich finden. Hat das Ich sein Handeln dem Wesen nach wirklich durchdrungen, dann fühlt es sich als den Beherrscher desselben. So lange wir an ein uns fremdes Weltwesen glauben, stehen uns auch die Gesetze unseres Handelns fremd gegenüber. Sie beherrschen uns; was wir vollbringen, steht unter dem Zwange, den sie auf uns ausüben. Sind sie aus solcher fremden Wesenheit in das ureigene Thun unseres Ich verwandelt, dann hört dieser Zwang auf. Das Zwingende ist unser eigenes Wesen geworden. Die Gesetzmäßigkeit herrscht nicht mehr über uns, sondern in uns über das von unserem Ich ausgehende Geschehen. Die Verwirklichung eines Vorganges vermöge einer außer dem Verwirklicher stehenden Gesetzmäßigkeit ist ein Akt der Unfreiheit, jene durch den Verwirklicher selbst ein Akt der Freiheit. Die Gesetze seines Handelns sich aus sich geben, heißt als freier Einzelner handeln. Die Betrachtung des Erkenntnisprozesses zeigt dem Menschen, daß er die Gesetze seines Handelns nur in sich finden kann.

* * *

Das Ich denkend begreifen, heißt die Grundlage schaffen, um alles, was aus dem Ich kommt, allein auch auf das Ich zu begründen. Das Ich, das sich selbst versteht, kann sich von nichts als von sich selbst abhängig machen. Und es kann niemandem verantwortlich sein als sich. Es erscheint nach diesen Ausführungen fast überflüssig zu sagen, daß mit dem Ich nur das leibhaftige, reale Ich des Einzelnen und nicht ein allgemeines, von diesem abgezogenes gemeint sein kann. Denn ein solches kann ja nur aus dem realen durch Abstraktion gewonnen sein. Es ist somit abhängig von dem wirklich Einzelnen. (Dieselbe Ideenrichtung und Lebensanschauung, aus der meine oben genannten Schriften entsprungen sind, vertreten auch Benj. R. Tucker und J. H. Mackay. Vergl. des ersteren „Iustead of a Book“ und des letzteren Kulturgemälde „Die Anarchisten“.)

Im vorigen und dem größten Teile unseres Jahrhunderts war das Denken bemüht, dem Ich seine Stellung im Weltganzen zu erorbern. Geister, welche dieser Tendenz bereits fremd gegenüberstehen, sind Arthur Schopenhauer (1788—1860) und Eduard von Hartmann, der noch rüstig unter uns wirkende. Beide haben nicht mehr das volle Wesen unseres Ich, das wir in unserem Bewußtsein vorfinden, als Urweltwesen in die Außenwelt verlegt. Schopenhauer hat einen Teil dieses Ich, den Willen als Weltwesen angesehen, und Hartmann sieht das Unbewußte als solches an. Beiden gemeinsam ist dies Streben, das Ich dem von ihnen angenommenen allgemeinen Weltwesen unterzuordnen. Dagegen ist, als letzter der strengen Individualisten, noch Friedrich Nietzsche, von Schopenhauer ausgehend, zu Anschau-

ungen gelangt, welche durchaus auf dem Wege der absoluten Würdigung des einzelnen Ich führen. Seiner Meinung nach besteht die echte Kultur darinnen, den Einzelnen zu pflegen, damit er die Kraft habe, aus sich heraus alles das zu entwickeln, was in ihm gelegen ist. Bisher war es nur ein Zufall, wenn ein Einzelner sich voll aus sich heraus hat entwickeln können. „Dieser höherwertigere Typus ist oft genug schon dagewesen: aber als ein Glücksfall, als eine Ausnahme, niemals als gewollt. Vielmehr ist er gerade am besten gefürchtet worden, er war bisher das Furchtbare; — und aus der Furcht heraus würde der umgekehrte Typus gewollt, erreicht: das Heerdentier, das Haustier, das kranke Tier Mensch, — der Christ . . ." (Werke VIII, 218 f.). Seinen Typus Mensch als Ideal hat Nietzsche poetisch verklärt in seinem Zarathustra. Er nennt ihn den Übermenschen. Dieser ist der von allen Normen befreite Mensch, der nicht mehr Ebenbild Gottes, Gott wohlgefälliges Wesen, guter Bürger u. s. w., sondern er selber und nichts weiter sein will — der reine und absolute Egoist.

Rudolf Steiner.