

SAMMLUNG GÖSCHEN BAND 394/394a

**GESCHICHTE
DER PHILOSOPHIE**

VI

VON DER RENAISSANCE BIS KANT

von

Dr. KURT SCHILLING

Professor der Philosophie an der Universität München



WALTER DE GRUYTER & CO.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag,
Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp.

BERLIN 1954

Alle Rechte, einschl. der Rechte der Herstellung von Photokopien
und Mikrofilmen, von der Verlagshandlung vorbehalten

Archiv-Nr. 110394
Satz und Druck:  Saladruk, Berlin N 65
Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
I. Die neue Stellung zu Gott, Welt und Mensch als Praxis und Erkennen	18
A. Rückgriff auf das Altertum	19
1. Humanismus (Petrarca, Erasmus und andere)	19
2. Neuplatonismus und Neuaristotelismus (Ficino, Pico della Mirandola, Pomponazzi, Cudworth, Henry More)	23
3. Reform der Theologie (Nikolaus von Cues, Luther, Calvin, Herbert von Chisbury)	27
4. Skeptizismus (Montaigne und andere)	35
B. Staat und Gesellschaft	38
1. Machiavelli	38
2. Souveränität und Naturrecht (Bodin, Althus, de Groot)	42
3. Utopie (Thomas More, Campanella, Bacon)	46
C. Entdeckung der Natur	50
1. Mathematisch-physikalische Wissenschaft (Kopernikus, Galilei, Kepler, Newton)	50
2. Naturphilosophie (frühe Italiener, Bruno, Campanella, Gassendi)	63
3. Paracelsus	68
4. Empirie und Technik (Bacon)	74
D. Mystik (Frank, Weigel, Böhme)	79
II. Die klassische Metaphysik des 17. Jahrhunderts	86
1. Descartes	87
2. Pascal und der Occasionalismus (Geulincx und Malebranche)	103
3. Hobbes	112
4. Spinoza	124
5. Locke	132
6. Leibniz	145
7. Berkeley	160

III. Zusammenbruch und Aufklärung	171
1. Franzosen (Moralisten, Bayle, Voltaire, Montesquieu, Diderot, Condillac und Helvetius, Lamettrie und Holbach, Maupertuis, d'Alembert, Turgot, Condorcet)	175
2. Deutsche (Christian Wolff, seine Anhänger und Gegner, Lessing, Friedrich der Große)	184
3. Engländer (Freidenker, Shaftesbury, Moralisten, Mandeville)	189
IV. Begrenzung der Aufklärung und Grundlegung der zweiten Klassik	196
1. Vico	197
2. Rousseau	201
3. Hume und die Schotten	209
4. Haman und Herder	226
Register	232

Einleitung

Das Fragen und Nachdenken ist der Grund aller Philosophie. Man könnte sagen, daß der Mensch das im ausgezeichneten Sinn philosophische Wesen ist, wie man früher gesagt hat, daß er das sprechende, politische oder arbeitende Wesen sei. Und man hätte recht damit. Allerdings muß dann noch die Philosophie im engeren Sinn, die Philosophie als Wissenschaft jenseits aller Einzelwissenschaften, überhaupt aller Tätigkeiten des Menschen, von dem allgemeinen philosophischen Grund seiner Existenz unterschieden werden.

Das Leben des Menschen beginnt mit dem Streben zur Welt hin, von der er in seiner Freiheit getrennt ist. Der Mensch steht der Welt gegenüber. Er bezieht sich zwar in seinem ganzen Leben auf die Welt; in seinem Tun, Fühlen und Erkennen ist immer die Welt, oder was in ihr ist, sein Ziel. Aber als Mensch ist er doch nicht mehr so fraglos offen in jedem einzelnen Augenblick auf die Welt bezogen wie das Tier. Merkwelt und Wirkwelt sind bei ihm nicht unmittelbar gekoppelt. Dem Tier sagt sein vererbter Instinkt mit unbeirrbarer Sicherheit, was es tun soll, wenn ein bestimmter Anblick, ein Bild in seiner Merkwelt erscheint. Die Antriebe des Menschen sind aufgelockert und gehemmt (Gehlen), sodaß er sich erst in der Frage klar machen muß, daß er sich klar machen *kann*, was das ist, was vor ihm steht. Hat er es aber erkannt, so lehren ihn zunächst Mythos und Tradition, was er zu tun hat. Sie sind als Mittelglieder eingeschoben zwischen Wahrnehmen und Handeln, ja schon zwischen Wahrnehmen und Erkennen, Deuten des Wahrgenommenen. Die erlernte Sprache wird zum ersten Brückenschlag zwischen Mensch und Welt. Indem der Mensch die Dinge benennt, werden sie ihm freigegeben in ihrer bestimmten Bedeutung, in dem, was sie an

sich sind, was sie für ihn sind, und in dem, was er zu tun hat, weil sie das sind, was ihr Name nennt. Die Anwendung des Worts ist nur als Antwort, möglich auf die *Frage*, was etwas ist. Auch hier schon kommt der Mensch erst auf dem Umweg über die Frage zur Welt und damit zu seinem Leben.

Dies Leben ist zwar noch nicht Philosophie im engeren Sinn. Aber seine spezifisch menschliche Struktur aus der Frage heraus ist doch der wahre, allein ermöglichende Grund, das, was es macht, daß Philosophie später nicht bloße Spielerei, eine überflüssige Tätigkeit für Mußestunden, wird, sondern etwas, mit dem das Leben des Menschen überall steht und fällt. Wir können nämlich eine Stufenfolge des Fragens annehmen. Ihre letzte Stufe ist das, was man Philosophie im besonderen Sinn nennt.

Zunächst geben Mythos, Kult und Tradition, die gelernte Sprache im weitesten Sinn, dem Menschen Antwort auf das, was er fragt. Sie können das, weil sie bereits vorgedacht haben, was die Welt im ganzen und im einzelnen ist und wie sich der Mensch in ihr verhalten muß. Nur soweit, *als* sie dies vorgedacht haben, ist ihre Antwort richtig, wird der Mensch Erfüllung finden in seinem Leben. Gerät er in Situationen, die noch nicht vorgedacht sind in seiner Tradition, so muß er scheitern. Aber dies Scheitern ist nicht gleich sein Untergang, braucht es nicht zu sein. Es wirft den Menschen vielmehr zurück in die Freiheit seines Fragenkönnens. Er kann sich selbst und seine Situation in der Welt sich reflexiv vergegenwärtigen und aus dieser Vergegenwärtigung heraus eine neue Antwort finden, mit ihr zusehen, ob er mehr Glück hat als mit der alten traditionellen.

Dies ist das allgemeine Schema der Erfahrung. Auch das, was nach dem Scheitern der gewohnten Deutung oder Handlungsanweisung gefunden wird, entspringt aus der Freiheit des Menschen vor der Welt. Es ist nichts anderes als ein neuer Versuch, mit dem er neue Erfahrungen machen kann, wenn er mit ihm die Situation bewältigen will, in der er steht.

Weder Mythos, Kult, Tradition, noch Erfahrung, Wissenschaft, Erkenntnis sind Philosophie. Bekanntlich beginnt

die Philosophie bei den Griechen mit so allgemeinen Sätzen wie: Alles ist Wasser, ist Luft, ist ein Unendliches, ist eine einheitliche Kugel, ist gesetzmäßiges Wechseln, ist ein Reich bleibender Ideen, ist die Ordnung der Welt. Dies sind nicht etwa vorschnelle und ungenügend erprobte Erkenntnisse. Es ist keine Antwort, der man eine Frage voraufgehend denken müßte etwa der Form „Was ist das?“. Es ist vielmehr die Antwort auf die Frage nach dem *Sein* dessen, was ist, nach seinem Grund, griechisch *ἀρχή*. Diese Frage *übersteigt* von vornherein jede Frage nach einem bestimmten Etwas. Sie geht historisch nicht als alle Dinge überfliegend der Erfahrung und der Frage „Was ist dies oder jenes?“ *voraus*, sondern sie folgt ihr *nach*. Sie ist in Vorgriff und Besinnung der Grund der Erfahrung und bleibt es immer. Wenn nach dem Sein gefragt wird, hat die Sprache dem Menschen immer schon bis ins Letzte hinein Antwort gegeben darauf, was alles Einzelne ist: Häuser und Bäume, Stein und Holz, Menschen, Götter, Eigenschaften, Institutionen oder was sonst. Dies ist jetzt nicht mehr gefragt, sondern gefragt ist, was das alles *ist*, alles, was die Sprache schon benannt hat, was sie mit ihren Namen bereits in eine feste Ordnung eingestellt hat, eine Ordnung gegeneinander und ein Verhältnis zum Menschen.

Dies Beispiel zeigt deutlicher als Erklärungen, wie die Philosophie sofort mit ihrer ersten Frage schon über alles Einzelne hinaus ist. Sie bleibt auch mit allem weiteren Fragen jenseits dessen, was die Erfahrung, die Erkenntnis, die Wissenschaft an Einzelheiten beibringen, was der Mensch sich als Ziel seines Handelns stecken kann. Immer ist sie ein Einhalten in jeder Tätigkeit, ein Aufschauen und Sichbesinnen, was denn das im ganzen ist, was da geschieht. Und immer ist sie damit das *letztmögliche* Fragen in der gesamten so fragwürdigen und vom Fragen geleiteten Existenz des Menschen. Sie ist ein Fragen, das durch kein weiteres Fragen mehr überholt werden kann. Kant hat behauptet, daß die Philosophie nicht vorwärts zu fragen habe nach Gegenständen oder Zielen, sondern *zurück*. Er hat sie damit als transzendente Methode bestimmt. Transcendere

heißt: alle Erkenntnis übersteigen. Es ist das gleiche, wie wenn Heidegger heute sagt: „Besinnung ist der Mut, die Wahrheit der eigenen Voraussetzungen und den Raum der eigenen Ziele zum Fragwürdigsten zu machen.“ (Holzwege, 69.) So ist Philosophie die äußerste Möglichkeit der spezifisch menschlichen Existenz, die Form, in der sie erst ganz zu sich selbst findet.

In diesem Sinn des letztgültigen Fragens nach den Voraussetzungen des eignen Daseins ist Philosophie in jeder Epoche ihrer Geschichte von Anfang bis heute streng dieselbe. Nicht ebenso gleich aber ist zu allen Zeiten das Dasein des Menschen. Das, was hier Dasein in der Geschichte genannt wird, ist die Stellung des Menschen zur Welt im ganzen, also zur Natur, zu sich selbst und zum Göttlichen. Hier gibt es verschiedene Möglichkeiten. Indem der Mensch von einer dieser Möglichkeiten zur andern übergeht, folgt ihm auch das philosophische Fragen nach diesen Möglichkeiten, nach dem Grund der Welt. Indem es ihm folgt, wandelt sich die philosophische Antwort auf die immer und überall selbe Frage, das sogenannte System. Da aber die verschiedenen Möglichkeiten menschlichen Daseins nicht beliebig — weder unerschöpflich, noch willkürlich — sind, ist die frühere Antwort der Philosophie auch nicht falsch gegen die spätere oder diese gegen die frühere, weil sie oberflächlich anders aussieht. Die Verschiedenheit des Anblicks der Systeme ist kein relativistisches Chaos. Sie ist nur für den ein Ärgernis, der sie nicht aus der überall gleichen Frage heraus und der Abwandlung der historischen Situation verstehen kann.

Der Grund alles dessen, was ist, war bei den Griechen das körperlich Gegenwärtige, die Natur: entweder als Wasser, Luft oder unendlich Unbestimmbares, als eine Seinskugel, als gesetzmäßiges Wechseln in Gegensätzen, als Elemente, Mischung von Seinsteilchen oder Atome, als bleibendes Ideenreich vom jenseitig Guten bestimmt, als Ordnung der Welt im ganzen, als umfassendes sich selbst genügendes belebtes Wesen, zuletzt sogar als Lust des Menschen. Diesem Grund war der Mensch in seinem Dasein

geöffnet, auf ihm sah er jedes einzelne Ding, an ihm fand er den übergreifenden Halt seines Lebens von Augenblick zu Augenblick in seinem wechselnden Schicksal. Wenn die Philosophie bei den Griechen nach dem Letzten frug über alle Erfahrung hinaus, so konnte sie nur mit dem Hinweis auf diesen Grund antworten. Wohl waren ihre Antworten verschieden, aber diese Verschiedenheit war nichts als ein ständig neues Öffnen der Quellen dieses einen und selben Seinsgrunds, wenn sie über Einzelheiten aus dem Blickfeld getreten und verloren gegangen waren.

Danach, um die Zeitwende herum, verliert das, was bei den Griechen den Grund und Halt ihres Lebens gebildet hat, seine Kraft. Nicht die Philosophie als Methode und ihr Fragen ändert sich, sondern das der Philosophie vorhergehende Dasein. Sowohl im Christentum wie bei Plotin im heidnischen Neuplatonismus gilt die Natur, die bisher als Grund des Seins betrachtet wurde, nichts mehr. Sie ist indifferent oder sogar böse. Die Natur im Menschen ist mißbraucht und verfallen, die außer ihm gleichgültig geworden. So verlangt der Mensch nach Ablösung von ihr und nach Vereinigung mit dem streng jenseitig gedachten Gott. In der Negierung der Natur und Vielheit überhaupt schwingt er sich zum Jenseits auf. *"Αφελε πάντα*, nimm alles weg, hat Plotin gesagt, Augustinus aber den jenseitigen unwandelbaren Gott als dasjenige bestimmt, das allein dem Menschen im Wechsel seiner Tage bleibenden Genuß zu bereiten vermag (frui im Unterschied zum uti, dem Gebrauch des Weltlichen). Indem die Philosophie nach dem letzten Grund des Daseins frug, wurde jenseits aller Begriffe, deren Grenzen sie aufwies, *das* Jenseits selber, Gott als Geist oder als das Eine schlechthin zu aller Vielheit, offenbar. Dies war jetzt das wahre bleibende Sein, nicht mehr die Natur.

Das Lehrgut der Spätantike, des Zeitalters des jenseitigen Gottes, wurde im Mittelalter übernommen. Augustin galt als der große Philosoph des Christentums. Auch Plotins Mystik war in der Vermittlung des Dionysios Pseudoareopagita lebendig. Im Rahmen dieser Tradition aber milderte sich mit der Übernahme der Dogmen durch die noch jungen

unverbrauchten Germanenstämme die Neigung zur Weltflucht. Neben Augustin, den Lehrer der christlich-jenseitigen Gnadenwelt, trat im Hochmittelalter Aristoteles, der heidnische Grieche, als Lehrer der natürlichen Weltordnung. Selbstverständlich ist überall im Christentum die Welt *ens creatum*, Geschöpf Gottes. Das heißt: des Gottes, der allein reines unendliches Sein (*ens infinitum* und *actus purus*) ist. Jetzt aber wird Gott in einem besonderen Sinn als Ursache aus der in der aristotelischen Stufenordnung der Natur vorgestellten Welt erkannt. Vom jenseitigen Glanz Gottes wird die Welt als sein Geschöpf neu geheiligt und gewürdigt (*analogia entis*). Wenn der Mensch in der Philosophie fragt, so ist das Ziel seines Fragens die sittliche Einordnung seiner selbst als Gemeinschaftswesen in diesen Stufenbau von Gott abgeleiteten, des Göttlichen als *ens creatum* teilhaftigen Seins.

Die Neuzeit entwickelt sich geschichtlich, indem die christlich-abendländische Einheit des Mittelalters zerfällt. Aus dem heiligen Reich (*sacrum imperium*) entstehen die einzelnen Staaten: zuerst Frankreich und England, dann auch die deutschen und italienischen Fürstentümer und Länder, am Rand Spanien und Portugal, die slavischen Staaten. Der einheitliche Gebrauch des Latein, der Kirchensprache, die im Mittelalter auch die Sprache der Philosophie gewesen ist, wird allmählich ersetzt durch die Volkssprachen der einzelnen Nationen, die jetzt hauptsächlich Träger der Philosophie sind: der Italiener, Franzosen, Deutschen, Engländer. Dabei ist doch der politische, wirtschaftliche und kulturelle Verkehr zwischen den einzelnen Ländern in Europa so reg, daß nicht nur Gedanken ausgetauscht werden, sondern sich die ganze zeitliche Entwicklung gemeinsam vollzieht. Die Fragestellung ist überall dieselbe, der Daseinsgrund des Menschen, seine Tradition auch. Die Struktur von Wirtschaft, Gesellschaft, Recht und Kultur zeigt nationale und geographische Besonderheiten, die die verschiedenen Antworten der Philosophen verschieden abwandeln.

Grundlage des Lebensgefühls in der Neuzeit ist überall die Entdeckung der Natur im Menschen, in seinen Werken

und Einrichtungen und in der belebten und unbelebten Welt, bei gleichzeitiger Bindung seiner Seele an den jenseitigen und übernatürlichen Gott.

Dies ist eine einheitliche Lebenshaltung, die nicht trennbar ist in zwei noch selbständige Bestandteile: Bindung an Gott einerseits, Naturerkennen andererseits. Ohne Frage sind Frömmigkeit und Wissenschaft zwei Gebiete, die in mannigfachen Spannungen zu einander stehen. Trotzdem kann man sagen, daß in der hier zu beschreibenden Epoche überall da, wo eines von beiden sich wirklich selbständig zu machen beginnt, bereits der Verfall eingetreten ist. Befreit sich das Interesse an der Natur ganz von seinen religiös jenseitigen Grundlagen, so verliert es den Rahmen, in dem es wirklich Seiendes entdecken kann. Die Realität selber und die Möglichkeit ihrer Erkenntnis wird problematisch. Dabei liegt der entscheidende Unterschied zum Mittelalter darin, daß die Epoche in ihrem ganzen Leben frei wird von den Autoritäten der Tradition, daß sie sich *selber* auf ihren Gott bezieht, sich selber der Welt gegenüberstellt und sie zu erkennen trachtet, sich ihre gesellschaftlichen und kulturellen Einrichtungen in eigener Verantwortung schafft. Aber es ist zu betonen: Diese Eigenständigkeit des Lebens ist nicht subjektivistische Willkür und Bindungslosigkeit, nicht Überheblichkeit und Mangel an Ehrfurcht vor Größerem, als es der Mensch ist. Das *kann* sie zwar auch werden: im Geniekult und Übermenschentum der Renaissance, vor allem in der Aufklärung, später im Nihilismus des 19. Jahrhunderts bis heute. Dagegen hat die Philosophie überall da, wo sie echt und groß ist, doch auch und gerade in der Selbstverantwortung ihres Tuns und in der Befreiung von der nicht mehr verstandenen Tradition den Menschen hinausgehoben über das Nur-menschliche und an die großen Mächte: Gott, Welt, Staat, Sitte, Recht gebunden.

Man kann in unserm Zeitraum vom Beginn der Neuzeit bis Kant vier Epochen unterscheiden. Die Jahreszahlen zwar überschneiden sich mannigfach, was bei der räumlichen Ausdehnung und völkischen Vielfalt Europas nicht zu verwundern ist. Der Charakter der Zeiträume ist trotzdem ein-

deutig trennbar. Die Gliederung ist vom Sachinteresse der Philosophie bestimmt.

Die erste Epoche wird gewöhnlich Renaissance und Reformation genannt. Die neue Stellung des Menschen zu Gott, Welt und zu sich selber in Praxis und Theorie bricht hier endgültig durch. Die Gebiete werden abgetastet und bestimmt, die Methoden zu ihrer Erfassung bilden sich in den verschiedenartigsten Versuchen und Ansätzen. Der Geist ist welthingewandt und stofffreudig. Die Tradition, insofern sie erstarrt ist und dem Leben im Weg steht, wird abgestreift und bekämpft.

Aber es ist merkwürdig: So sehr die Zeit Grundlegung eines neuen Weltalters ist und dies auch weiß, sie findet wenigstens zunächst sich selbst doch nur in einem Rückgriff auf frühere Zeiten, und zwar gerade *nicht* auf die unmittelbar vorhergehenden des Mittelalters, sondern auf das heidnische Altertum oder das frühe Christentum.

Beinahe kann man sagen, daß in der genannten Epoche wohl ein neues Weltbild geschaffen wurde, daß die Gebiete entdeckt worden sind, die hinfort den Menschen beschäftigen, daß aber das eigentlich philosophische Fragen nach dem Grund noch selten und wenig erfolgreich ist. Es tritt dagegen mit Macht auf in der zweiten, der der klassischen Systeme. Es hat jetzt bereits die neuen Wissenschaften und Lebenstatsachen als Fakten vor sich: die neue Mathematik und Naturwissenschaft, das neue Bild des Altertums, die neue Staatslehre, aber auch den neuen Staat selber, Recht, Sitte, Gesellschaft, Kunst der neuen Zeit. Und auf Grund all dieser Schöpfungen kann die Philosophie nun zum ersten Mal in diesem Zeitraum wirklich nach den Grundlagen des Lebens *fragen*. In den klassischen Systemen des 17. Jahrhunderts, die sich auf alle Nationen verteilen, wird der Grund der Zeit selber für den Menschen offenbar: bei Descartes und Pascal, Hobbes, Spinoza, Locke, Leibniz und Berkeley.

Dieser Grund besteht eben, wie schon gesagt und wie im einzelnen zu zeigen sein wird, in der Bindung des Menschen

an den jenseitigen Gott und dem freien und befreiten Interesse für die Natur im Menschen und außerhalb seiner.

Die äußersten, in ihrer Tiefe gewagten und einseitigen Positionen der großen Systematik brechen zusammen. Die Höhe des Gedankens läßt sich im Menschlichen nie lange durchhalten. In der Nachfolge der Schüler und Epigonen wird das, was bei den Meistern echt gewesen ist, formelhaft erstarrt, es verliert seinen Sinn. Damit verliert auch der Mensch seine Bindung an die übermenschlichen Mächte. In der die dritte Epoche der Neuzeit füllenden Aufklärung wird der Mensch sich selber als Mensch zum Maß aller Dinge. Die Aufklärung verbreitet Wissen in alle Kreise und bringt es zuletzt in der Revolution sogar auf die Straße. Sie glaubt, daß Wissen den Menschen besser und glücklicher mache. Aber sie verflacht und entwurzelt dabei das Wissen. Der Mensch, nur auf sich selbst gestellt, verliert den Halt im Leben und wird Relativist und Genußmensch. „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt“, mit diesem nachträglichen Wort Nietzsches könnte man die Konsequenz ziehen.

So bedarf es einer Überwindung und Begrenzung der Aufklärung, um dem Menschen von neuem — zum zweiten Mal in der Neuzeit — den verschütteten Grund seines Lebens zu öffnen, ihn auf die wahre, bleibende Substanz hinzuweisen, die ihm Halt gibt. Dies geschieht im 18. Jahrhundert in der zweiten Klassik der Philosophie in Italien, Frankreich, England und Deutschland auf je verschiedene Weise. Vico sieht den Menschen von der Geschichte umfaßt. Rousseau entdeckt zuerst wieder die Natur und sittliche Substanz des Menschen nach dem bloßen Geistreichtum der Aufklärung. Hume findet in der schlichten geselligen Alltagsnatur des Menschen und im Staunen vor der Rätselhaftigkeit des Zusammenhangs der Welt ein wahres Daimonion, das allen Fraglichkeiten bloßen Erkennens überlegen ist. Herder und Kant endlich weisen der Natur- und Geschichtswissenschaft in den Grenzen möglichen Wissens ihren ihnen gebührenden Platz, Kant öffnet ihm zudem im Anschluß an Rousseau die neue Gesetzlichkeit der sittlichen Welt und endlich sogar die Tiefe der Kunst. Von ihm nimmt eine neue Metaphysik

ihren Ausgang, die mit Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer und Nietzsche bis ins 19. Jahrhundert reicht und nicht mehr Gegenstand dieser hier darzustellenden Epoche ist. Allerdings ist diese zweite Klassik von Rousseau, Hume und Kant im ganzen schon eine Art von Reduktion gegenüber der ersten, es muß auf manche metaphysische Sinngebung bereits verzichtet werden, die im 17. Jahrhundert noch möglich war. Das wird zu zeigen sein.

Man könnte die Philosophie der Neuzeit in ihrer Entwicklung ganz parallel der Entwicklung der griechischen Philosophie sehen. Es wäre dadurch für die philosophische Einsicht und Notwendigkeit der Periodisierung viel erreicht. Der ersten Epoche entspricht in Griechenland die Erkenntnis der Sprache und der Dichter. Sie ist dort noch nicht philosophisch-reflektiv, hier aber wohl, weil sie sich in der Neuzeit gegen eine übermächtige Tradition durchsetzen muß, die schon begrifflich fixiert ist. In Griechenland wächst sie aus sich selber. Der Zeit der großen klassischen Systeme von Descartes bis Berkeley steht in Griechenland die große Vorsokratik von Anaximander bis Demokrit gegenüber. Die Aufklärung der griechischen Sophisten und die Zeit des peloponnesischen Kriegs findet genau so im Menschen das Maß aller Dinge und endet genau so im theoretischen Relativismus und praktischen Nihilismus wie die Aufklärung des 18. Jahrhunderts und die französische Revolution. Diesen Relativismus haben in Griechenland Sokrates, Platon und Aristoteles ähnlich wie Rousseau, Hume und Kant überwunden; letztlich sogar wirksamer und endgültiger, als es in der Neuzeit möglich war. Der Grund dafür ist, daß in der Neuzeit die gegen die Philosophie selbständig gewordene Wissenschaft und Technik eine Macht ist, die mit der Aufklärung im Bund steht und gegen die sich die Philosophie im 18., 19. und 20. Jahrhundert nur mehr mühsam und unter Kämpfen behauptet.

Noch eines ist zu bemerken. Wir haben gesehen, daß die Philosophie *nicht* Erkenntnis ist wie die Sprache des Alltags und die Wissenschaft. In der Ausdrucksweise Nicolai Hartmanns wären jene *intentio recta*, Meinung vom Gegenstand,

während *sie* intentio obliqua, Reflexion auf alles Meinen, Erkennen, Handeln und Fühlen ist. Dies bedingt auch eine durchgehend andere und eigentümliche Logik im philosophischen System. Sie mag *dem* befremdlich vorkommen, der zum ersten Mal von der Wissenschaft her an die Philosophie herantritt.

Erkenntnis ist die Gleichsetzung eines endlich geschaffenen und bekannten Modells mit der grundsätzlich unendlichen unbekanntem Wirklichkeit zum Zweck ihrer vorläufigen, immer nur zeitweisen Aneignung und Beherrschung. Obwohl auch diese willentlich gesetzte Gleichung zwischen einem Endlichen und einem Unendlichen Probleme birgt, die mit den Formalismen der Folgerung unter der Bedingung der Widerspruchsfreiheit nicht lösbar sind, so muß doch das in Ansatz zu bringende Erkenntnismodell, die Theorie, das Weltbild, grundsätzlich so gestaltet werden, daß es in sich folgerichtig ist. Die logische Widerspruchsfreiheit der Erkenntnis ist zwar noch nicht theoretische Wahrheit, weil dazu die Bewährung in der Erfahrung der Wirklichkeit gehört, aber doch *conditio sine qua non*, Bedingung der Wahrheit in der Erkenntnis.

Die Philosophie ist *nicht* Erkenntnis, sondern das Suchen nach dem Grund des Erkennens, Tuns, Fühlens, die Offenhaltung dieses Grundes in dem bis zum Letzten gesteigerten Fragen. Man kann daher direkt — wenn auch noch so paradox, wider die allgemeine Meinung — sagen, daß ein philosophisches System falsch ist, wenn es widerspruchsfrei ist. Nietzsche hat einmal gesagt: „Das Studium aller Viertelsphilosophen ist nur deshalb anziehend, um zu erkennen, daß diese sofort auf *die* Stellen im Bau großer Philosophen geraten, wo das gelehrtenhafte Für und Wider, wo Grübeln, Zweifeln, Widersprechen erlaubt ist, und daß sie dadurch der Forderung jeder großen Philosophie entgehen, die als ganzes immer nur sagt: Dies ist das Bild *alles* Lebens und daraus lerne den Sinn *deines* Lebens.“

Diese Widersprüchlichkeit der Philosophie wäre auch historisch leicht zu belegen, wenn man etwa auf Heraklits Einheit der Gegensätze, Platons Aporien im Parmenides,

Plotins jenseitiges Eine, Augustins Trinitätsbegriff oder die creatio ex nihilo, Descartes' selbständiges und doch abhängiges Ich, Leibnizens Begriff der Monade, Berkeleys Erkenntnisbegriff, Kants Ding an sich, Fichtes Freiheitsbegriff, Hegels Dialektik, Nietzsches Wiederkunftslehre, Heideggers Ontologie blickt. Auch der Grund für die Notwendigkeit der Widersprüche im philosophischen System nach dem Maßstab der Konsequenzlogik ist nicht so schwer zu begreifen. Die Philosophie fragt, wie wir mit Kant gesagt haben, zurück und nicht vorwärts. Der Grund allen Seins ist kein Gegenstand der Erkenntnis wie jedes einzelne Seiende, sondern jenseits seiner und vor ihm. Deshalb ist der Weg zu ihm auch nicht der gleiche wie zum Objekt. Nur indirekt, in der Rückwendung, im Symbol, in einer Chiffer, wie Jaspers gesagt hat, kann dieser Weg offen gehalten werden. Was an positiven Aussagen gemacht wird — und es müssen auch in der Philosophie positive Aussagen gemacht und also widerspruchsfrei und folgerichtig gedacht werden, denn alles menschliche Vorstellen kann sich nur so bewegen — muß doch immer wieder überholt, zurückgenommen, zerstört werden. Nur dadurch bleibt das, was jenseits jeden Gegenstands und vor ihm liegt, für den Menschen als Quelle seines Lebens geöffnet.

Die Offenhaltung dieser Quelle des Lebens aber ist das nie zerstörbare Anliegen und Bedürfnis der Philosophie. Der Grund für den dauernden Wechsel der Systematik in der Geschichte liegt neben dem, wovon wir schon gesprochen haben, darin, daß jede Philosophie ein Bild ist, ein Bild sein muß, um sich dem Vorstellen des Menschen anzubequemen und einzuprägen. Als Bild ist die Philosophie System. Von den Schülern des Meisters wird die Bildhaftigkeit und Systematik immer wieder betont und gesteigert, weil sie das Lernbare an der Philosophie ist. Als Bild, Vorstellung aber wird die Philosophie konsequent und falsch, als Bild tritt sie selber täuschend vor den Grund und die Quelle, die sie doch gerade im Fragen öffnen, nicht verdecken oder ersetzen sollte. So muß der nächste Philosoph das fälschende Bild, die täuschende Systematik seines Vor-

gängers bekämpfen und wieder zerstören. Er muß ursprünglicher fragen, um überhaupt den Ursprung wieder zu gewinnen. Aber was er in Wahrheit tut, ist nicht die willkürliche Herstellung eines ganz Neuen, sondern die *Wiederherstellung* dessen, was in der Systematik seines Vorgängers schon offen war, solange diese noch echt und ursprünglich, noch Antwort auf eine drängende Frage des Lebens, noch nicht in Formeln erstarrt gewesen ist. Daraus erklärt sich der viel beredete und Anfängern und Außenstehenden oft so anstößige, in Wahrheit aber notwendige dauernde Wechsel in der geschichtlichen Abfolge der Systeme.

Die vorliegende Darstellung der Geschichte der Philosophie von der Renaissance bis Kant unterscheidet sich von der des gleichen Abschnitts in meiner großen zweibändigen Gesamtgeschichte dadurch, daß dort nach Nationen, hier nach Zeitepochen disponiert ist. (Kurt Schilling: *Geschichte der Philosophie*, I. Bd.: Die alte Welt, das christlich-germanische Mittelalter, 2. Aufl. 1950. II. Band: Die Neuzeit, 2. Aufl. 1953, Ernst Reinhardt Verlag, München.) Dies sind zwei grundsätzlich verschiedene Möglichkeiten der Darstellung, in deren andersartigem Rahmen die Probleme auch in einer je anderen Sicht stehen. Das Ergebnis im ganzen gesehen und auch eine Reihe von Einzelheiten müssen freilich dieselben sein, da es sich ja um die gleiche Sache handelt. Gerade um dies zu zeigen, habe ich diese *neue* Darstellung auf Bitte des Verlags übernommen. In ihr wurde, nachdem die zweite Auflage der großen Geschichte eben erschienen ist, der *Stoff* nicht neu durchforscht, wohl aber die *Problematik* noch einmal neu im chronologischen Gang durchgedacht. Die Quellen- und Literaturangaben zu jedem Kapitel sind hier dem geringeren Platz zufolge, der zur Verfügung stand, ausgewählt und weit unvollständiger als in der großen Darstellung.

I. Die neue Stellung zu Gott, Welt und Mensch als Praxis und Erkennen

Der Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit heißt gewöhnlich Renaissance und Reformation: Wiedergeburt (der Antike) und Wiederherstellung (des Urchristentums). Es sind zwei Bewegungen mit verschiedenen Quellen und Zielen, die trotzdem ein einheitliches Zeitalter einleiten. Allerdings ist erst im größeren Zusammenhang die Ähnlichkeit beider erkennbar.

Beiden Strömungen gemeinsam ist der Widerstand gegen das Mittelalter: der Reformation der gegen die magisch-sakrale, zudem in Italien verweltlichte Papstkirche, die selbst auf katholischem Boden später durch das Tridentinum nach der Reformation zu etwas Neuem umgebildet wird; der Renaissance und dem Humanismus der gegen die gelernte und in ungeheuren Systembauten wuchernde, sich in Subtilitäten verlierende Scholastik. Das Ziel ist formal dasselbe: Wiederherstellung der Unmittelbarkeit des Lebens: im Verhältnis des Menschen zu Gott oder im Verhältnis des Menschen zur Welt.

Aber es ist merkwürdig: Man muß sich diese Unmittelbarkeit des Lebens gegenüber der Tradition doch größtenteils erst *lehren* lassen: von einer andern früheren Tradition, von der heidnischen Antike oder vom Urchristentum. So wird die erste Philosophie Humanismus, sie gewinnt das neue Weltgefühl an einer Reform des Latein, der alten Kirchensprache, über das Mittelalter hinweg im Rückgriff auf die weltlichen römischen Schriftsteller, oder Neuplatonismus, Neuaristotelismus. Die Reformation dagegen geht zwar ursprünglich vor allem bei Luther vom eigenen Gewissensbegriff aus, gewinnt dann ihre Form aber auch im Versuch der Wiederherstellung der Lehre der frühen Urkunden des Christentums, der paulinischen Schriften oder bei Calvin der augustinischen Gnadenlehre in radikaler Form, endlich, bei Herbert von Cherbury, einer „natürlichen“ Theologie der Vernunft, die aber auch nur der Stoa entlehnt wird. Trotzdem sind alle diese Wiederherstellungen in Wahrheit

keine Wiederholungen, in ihnen lebt ein neues Weltgefühl, das nur anfänglich noch der Stützen bedarf, bevor es dann frei zu gehen vermag.

Ja man kann sogar noch weitergehen. Nicht nur der Humanismus, der Neuplatonismus, Neuaristotelismus, die Reformation halten sich zunächst eng an die Tradition. Auch die neue Naturwissenschaft, die Naturphilosophie, die Erfahrungslehre, die Lehre von Staat und Gesellschaft, selbst die neue Mystik, so sehr sie schon viel deutlicher Sachgebiete des Lebens bezeichnen, stehen doch alle irgendwie mit älteren Quellen in Verbindung, mit Platon oder pythagoreischen Weltlehren, mit der römischen Geschichtsschreibung und dem römischen Recht, mit der alten Mystik und anderem. So steht das mit „Rückgriff auf das Altertum“ überschriebene Kapitel beispielhaft für das ganze erste Zeitalter der Neuzeit voran.

A. Rückgriff auf das Altertum

1. Der Humanismus

Zwei Gestalten heben sich unter den Humanisten repräsentativ heraus: Petrarca und Erasmus, der erstgenannte der Beginner im Süden, der zweite der Vollender im Norden. Um sie lassen sich eine Reihe kleinerer Geister in allen europäischen Ländern gruppieren.

Petrarca (1304—1374) hat noch fast im Mittelalter gelebt. Sein Geburtsdatum ist nur um 30 Jahre vom Sterbepeter Thomas von Aquins, des größten Scholastikers, getrennt.

Der Zwiespalt der ganzen Bewegung, die einerseits auf einem neuen Verhältnis zur Welt, einem neuen Naturgefühl, beruhte, andererseits im eminenten Sinn literarisch war, kommt in seinem Charakter zum Ausdruck. Als er mit 30 Jahren einen Berg, den Mont Ventoux in Südfrankreich, besteigt, wird ihm zum ersten Mal das Verhältnis des Menschen zur Natur als Landschaft in einer Weise klar, wie es zwar uns heute und der großen Malerei der Neuzeit geläufig ist, wie es im Mittelalter aber nie möglich gewesen wäre.

Und von der Landschaft wird er — wieder schon ganz modern — auf sich selbst zurückgewiesen. Diesem neuen Geschehen, das er da erlebte, gibt er nun Ausdruck mit Worten Augustins, die er gelesen hat und die bei Augustin selber eine vielfach andere Bedeutung haben: „Die Menschen gehen hin und bewundern die Berge und die Fluten des Meers und den Lauf der Ströme und die Bahnen der Gestirne, auf sich selbst aber achten sie nicht.“ (Frascati I, 200.)

Petrarca hat sich die Reform des Latein angelegen sein lassen, d. h. seine Rückführung von der etwas barbarischen Begriffssprache des Mittelalters auf die klare und geschmeidige, weltläufige Ausdrucksweise Ciceros und Vergils. Dazu mußte er Grammatiker werden. Aber das war nur Mittel zum Zweck. Eigentlich wollte er Dichter sein und es seinen Mustern gleichtun. Das gelang ihm auch bis zum gewissen Grad, wo ein eigenes Erlebnis, seine Liebe zu Laura, und das Vorbild Dantes und der mittelalterlichen Provençalien ihn leiteten. Die Dichtung wurde ihm Ausdruck seines neuen individualistisch-natürlichen, wenn auch noch recht schwärmerischen Weltgefühls. Seine Erneuerung des alten Latein brachte ihn zugleich zu einem neuen Nationalbewußtsein, das er als Italiener unmittelbar an den Patriotismus der römischen Schriftsteller anknüpfen zu können glaubte.

*

Erasmus von Rotterdam (1467—1536) ist eine gereifere, gewichtigere Persönlichkeit. An philologischem Scharfsinn und an Gründlichkeit in der Herausgabe antiker heidnischer und christlicher Quellen hat ihn kein anderer Humanist der Zeit übertroffen. Auch das europäische Programm der späteren weltlichen Gymnasialpädagogik stammt von ihm (De ratione studii). Aber das ist nicht das Wesentliche. Entscheidend ist das neue Lebensideal, das er im Studium der Quellen gewinnt. Es beruht auf einer systematischen Umbildung des Christentums als einer scharf profilierten Jenseitsreligion in die Selbstbehauptung der Menschlichkeit des Menschen allen historischen, politischen und konfessionellen Relativitäten gegenüber.

Dies ist es eigentlich, was auch noch für spätere Zeiten bis heute vom Humanismus übrig geblieben ist, ja was man eigentlich meint, wenn man von Humanismus spricht. Der ganz naive Vergleich des von Sorgen freien, gelassen heiteren Lebens des christlichen Mönchs mit Epikurs privat sich selbst genügendem Dasein, das doch von allen echten Christen stets am heftigsten bekämpft worden ist (*De contemptu mundi epistola*), zeigt, wie wenig sich die Zeit selber noch der Unterschiede bewußt war.

Erasmus lebt im gemessenen Abstand von der Welt. Seine geschichtlichen Studien haben ihn gelehrt, daß es über alle Dinge sehr verschiedenartige Meinungen gibt und daß jede von ihnen ihre historische Berechtigung hat. So versucht er, auch im Leben eine ausgleichende, vermittelnde Stellung einzunehmen, die Jedem sein Recht läßt und Streitfragen durch theoretische Aussprache und Aufklärung zu schlichten versucht. In der Vernunft können die Menschen noch am ehesten geeinigt werden. Die Leidenschaften binden den Menschen, die Vernunft und das theoretische Wissen befreien ihn. Vernunft ist die Abwägung aller Bedingungen, die uninteressierte Vergegenwärtigung der jeweiligen Situation. Zur Vernunft führt die Bildung. Der Vernunft entgegen stehen Torheit, Verstocktheit, Verblendung, die durch überlegenen Spott am besten bekämpft werden (Lob der Narrheit, Gespräche).

Erasmus rückt damit schon sehr in die Nähe der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, nicht umsonst hat ihn Dilthey einmal mit Voltaire verglichen. Allerdings teilt er bereits die spezifischen Schwächen der Aufklärung. Was Erasmus und die Aufklärung Vernunft nennen, ist nicht mehr wie bei den Griechen und im Mittelalter das wahre Vernehmen Gottes und der Welt, das Offenhalten des Ursprungs des Seins alles Seienden, was dann wieder in der großen Metaphysik des 17. Jahrhunderts Anliegen der Philosophie sein wird, wie wir noch sehen werden. Erasmus zieht sich vielmehr auf die *bloße* Menschlichkeit zurück. Und der Mensch als Maß aller Dinge gesetzt, führt zum Relativismus, zum Verlust der Mitte des Lebens. Diese Erfahrung hat bereits

die griechische Sophistik gemacht, die Aufklärung im 18. Jahrhundert wird sie wiederholen. In ihr erst wird der Humanismus in diesem Sinn zur herrschenden Philosophie in den meisten Ländern Europas. Aber dies wird dann der erste Verfall der neuzeitlichen Philosophie sein.

*

Die andern Humanisten können nur mehr kurz erwähnt werden als Beleg dafür, wie verbreitet die Bewegung in allen Ländern war.

Nach Petrarca sind auf italienischem Boden noch Boccaccio (1313—1375) zu nennen, dessen Decamerone heute — nicht mit Unrecht — bekannter ist als seine philologischen Studien; dann Salutati (gest. 1406), der große Kanzler von Florenz; Lorenzo Valla (1407—1457), der das klassische Latein gegen das mittelalterliche abgrenzte und die sogenannte konstantinische Schenkung in historischer Kritik als Fälschung erwies; endlich Nizolius (1498—1576), der Nominalist und Kämpfer gegen die scholastische Lehre von der Realität der Allgemeinbegriffe.

Im Norden waren schon vor Erasmus Humanisten: Agricola (1442—1485). Er steht fraglos den Sophisten nahe. Dann Reuchlin (1455—1522), der, wie ähnlich Agrippa von Nettesheim (1486—1535), mit einem deutlichen Skeptizismus eine etwas abstruse Mystik und Magie verbindet. Endlich der Reichsritter Ulrich von Hutten (1488—1523), der an den bekannten Dunkelmännerbriefen, einer Satire gegen Obskurantismus und Klerikalismus, beteiligt ist und in dem der Humanismus auch eine nationale und politische Tendenz gewinnt.

In Frankreich sind Humanisten Jacques Lefèvre (1455—1537), Charles Bouillé oder Bovillus (1475—1553) und Pierre de la Ramée oder Ramus (1515—1572). Sie haben geringere Bedeutung. Aber aus ihrem Kreis gehen dann doch Jean Bodin und Calvin hervor, die an anderer Stelle zu besprechen sind (Seite 42 f. und 32 ff.).

Auch in England gibt es einen Humanismus. John Colet (1467—1519) ist der Freund des Erasmus von Rotterdam gewesen. Thomas Eliot (1499—1546) ist vor allem durch

seine Erziehungsschrift *The Governor* bekannt, die sich Xenophon und Marc Aurel anschließt. Ihnen nahe steht der Kanzler Thomas More oder Morus (1478—1535), von dem noch in der Staats- und Gesellschaftslehre gesprochen werden soll (Seite 47 f.).

Quellen und Literatur. Petrarca: Nationalausgabe, 1926 ff. Briefe, ed. Fracassetti. Deutsche Übersetzung in Auswahl, von H. Hefele, 1910. Eppelsheimer: Petrarca, 1926, Tonelli: Petrarca, 1930. — Erasmus: Leidener Ausgabe in 10 Bdn. von Clericus, 1703/06. *Opus Epistolarum*, ed. Allen, Oxonii 1906 ff. Deutsche Übersetzung von W. Köhler, 1917, der Briefe, 1938, 1947. Allen: *The age of Erasmus*, 1914. Huizinga: Erasmus, deutsch 1928. K. Schlechta: Erasmus, 1940. R. Mewald: Erasmus, 1947. A. Hyma: Erasmus and the Oxford reformers, *Nederl. Arch. Kerkgesch.* 1951. — G. Toffanin: *Gesch. d. Humanismus*, Amsterdam 1940. E. Garin: *Der italienische Humanismus*, Bern 1947. E. Grassi: *Der italienische Humanismus*, 1950.

2. Neuplatonismus und Neuaristotelismus

Der Humanismus ist mehr eine geistige Bewegung als Philosophie im engeren Sinn. Dagegen setzt sich der Neuplatonismus und der Neuaristotelismus direkt die Wiederherstellung der philosophischen Lehren Platons, Plotins und des Aristoteles zum Ziel. Es sind vor allem zwei Gruppen zu nennen: die italienische und die etwas spätere englische.

Nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken (1453) erschienen zunächst vertriebene griechische Gelehrte in Italien, die die Sprache lehrten und die Tradition mitbrachten. Am Hof des Cosimo di Medici in Florenz bildete sich ein Kreis von Freunden, der die alte platonische Akademie erneuern wollte und sich mit Begeisterung dem Studium Platons und Plotins widmete. Die wichtigsten Vertreter sind Marsiglio Ficino (1433—1499) und Giovanni Pico della Mirandola (1463—1494).

Natürlich besteht ein großer Unterschied zwischen dem echten Griechen Platon und seinem späten Umdeuter Plotin. Plotin ist ägyptischer Mystiker aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert, der den hellenistischen Christen, Clemens von Alexandrien und Origenes, in Wahrheit viel näher steht

als den Griechen. Aber dieser Unterschied ist bis ins 18. Jahrhundert hinein fast gar nicht klar gewesen. Man wollte den Platonismus als weltliche Philosophie im ganzen erneuern. Dabei verwischte man die griechischen und spätantiken Lehren so weit, daß sie in Wahrheit zum Gefäß des eigenen, ganz neuen, zwar durchaus noch an den jenseitigen Gott gebundenen, aber doch auch bereits die Welt in ihrer Schönheit ins Auge fassenden Lehre wurden. In der *Theologia platonica* des Marsiglio Ficino ist die Welt ein harmonisch geordnetes Stufenreich, das von der Natur hier und dem Menschen in ihr bis zu dem jenseitigen über alle Gegensätze hinausliegenden Einen reicht. Dies Eine stammt aus der Philosophie Plotins. Dabei soll die Seele alles Unbelebte beleben und verklären durch die Kraft, die sie vom göttlichen Einen empfängt, und so Mittler sein zwischen Gott und Welt.

Pico della Mirandola sucht diese Lehren noch durch eine Einbeziehung des Aristoteles und der Gedanken der jüdischen Kabbala zu erweitern. Die Ideen der florentiner Neuplatoniker haben nicht nur auf die späteren Humanisten, sondern auch auf die Reformatoren und viele der klassischen Philosophen der Neuzeit großen Einfluß ausgeübt.

*

Ähnlich wie der Neuplatonismus zu Platon und Plotin verhält sich Pietro Pomponazzi (1462—1524) zu Aristoteles. Nun ist bekanntlich auch in der Scholastik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin Aristoteles der große Lehrer der gesamten nicht direkt von dem Heilswerk des Christentums und der Offenbarung geprägten Philosophie. Dort aber gelten seine Gedanken sozusagen als weltliche Vorstufe der christlichen Gnadenlehre, jetzt soll er nur in seinem eigenen Sinn *gegen* die scholastischen Systeme wieder aufleben.

Dazu stützt sich Pomponazzi teils auf die innerhalb der Scholastik immer noch lebendige arabische Tradition, teils auf den spätantiken Aristotelesklärer Alexander von Aphrodisias. Wichtig für ihn ist vor allem zweierlei: Die

Bestreitung der Unsterblichkeit der Seele, wodurch das Schwergewicht des Lebens auf das Diesseits, nicht mehr wie im Mittelalter auf das Jenseits fällt. Und die Neuordnung dieses diesseitigen Lebens durch ewige Ideen wie Gerechtigkeit, Schönheit u. a., die die Menschheit zu einem großen sittlichen Organismus inmitten der Natur machen.

Pomponazzi bedient sich, um seine Gedanken vertreten zu können, der vielbenützten Lehre von der doppelten Wahrheit. Er behauptet, daß das, was er (und Aristoteles) lehren, nur die Frucht natürlichen menschlichen Nachdenkens sei und auch nur für das Denken des Menschen Gültigkeit habe. Die christliche Offenbarung stehe als eigene, über alle Vernunft hinausgehende Wahrheit sozusagen *neben* dem Denken und habe keinerlei Verbindung mit ihm. Es ist ein deutliches Zeichen dafür, daß die große mittelalterliche Synthese zwischen Welt und Überwelt, die Thomas von Aquin in der Hochscholastik mit so viel Kunst auch philosophisch geknüpft hatte, jetzt endgültig zerfallen ist.

*

Eine etwas andere geschichtliche Stellung nimmt der englische Neuplatonismus ein. Es gab hier schon in der Renaissance eine neuplatonische Bewegung unter dem Einfluß der florentiner Akademie mit den Namen Digby (1550—1592), Greville (1608—1643) und Fludd (1574—1637). Aber sie hat nur geringe Bedeutung. Wichtig ist dagegen der spätere Neuplatonismus der Schule von Cambridge geworden.

In England bestand bereits zur Zeit der Entstehung dieses späteren Neuplatonismus eine neue Philosophie, die empiristisch und nominalistisch war, deren wichtigste Vertreter Bacon und Hobbes gewesen sind. Von ihnen wird noch zu sprechen sein (Seite 74 ff. und 112 ff.). Die Scholastik dagegen hatte in dieser Zeit fast gar keine Bedeutung mehr. Somit richtet sich die englische Erneuerung der Lehre Platons und Plotins nicht wie die italienische gegen das Mittelalter, sondern gegen den neuen Empirismus, Materialismus und Nominalismus. Noch viel mehr als die Italiener sind die neuplatonischen Engländer Spiritualisten und von Plotin, nicht so sehr von Platon, abhängig. Der Neuplatonismus

steht hier im Bund mit dem Christentum gegen die bloße Verweltlichung. Die bedeutendsten Vertreter sind Ralph Cudworth (1617—1688) und Henry More (1614—1687). Natürlich stehen sie unter dem Einfluß der früheren italienischen Neuplatoniker.

Cudworth hat sich vor allem die Widerlegung des Atheismus, Materialismus und Fatalismus angelegen sein lassen. Er glaubt zwar, daß die Welt aus materiellen Atomen bestehe, die sinnlich erfahrbar seien. Aber daneben gibt es für ihn doch auch eine nicht minder wirkliche Welt geistiger Ideen und Substanzen. Sie beginnt bei den Seelen und reicht über eine Weltseele (*natura plastica*) bis herauf zu Gott. Diese Welt des Geistigen ist wie in jedem Spiritualismus letztlich fast gespenstisch gedacht. Es ist eine Art von zweiter Materie, nur feiner und eben nicht natürlich. Dies allerdings ist nur einer wohlmeinenden, aber unzureichenden Tendenz entsprungen, das Geistige und seine Bedeutung neben dem Materiellen zu retten. Wichtiger dagegen ist der Versuch, zu zeigen, daß keine echte Erkenntnis möglich ist, ohne bereits mit eingeborenen Ideen an die Erfahrung heranzutreten. Die Erfahrung rein für sich nämlich ist fließend, unscharf, gibt keine klaren und deutlichen Begriffe. Dies hatte bekanntlich schon Platon behauptet.

Henry More ist wichtig durch seinen Raumbegriff, der bis auf Newtons Annahme eines absoluten Raums und Kants Raumlehre gewirkt hat (Seite 61 f.). Der Raum ist für ihn etwas gegenüber dem begrenzten Körper Kontinuierliches und Unendliches. Er ist unzerstörbar und bleibt auch, wenn man alle Dinge aus ihm wegnehmen würde. Was kann der Raum also in Wahrheit sein, wenn er so merkwürdige entscheidende, aber doch fast unwirkliche Eigenschaften hat? More antwortet im freien Anschluß an Plotin: die ungeschaffene sinnliche Allgegenwart des jenseitigen Gottes. Ist aber der Raum als Umgreifendes etwas Göttliches, so kann der räumliche Körper in ihm nichts Widergöttliches sein. Durch die Spiritualisierung des Raums, durch seine Vergeistigung und Vergöttlichung, durch seine Entrückung über alle Natur und materielle Wirklichkeit hinaus erreicht