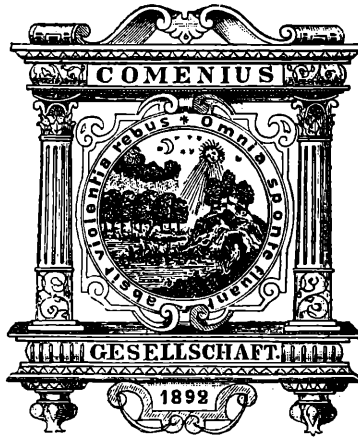


Monatsschriften der C. G. XIII. Band. Heft 1.

Monatshefte  
der  
Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Dreizehnter Jahrgang  
1904  
Erstes Heft.

Berlin 1904.

Weidmannsche Buchhandlung.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post jährlich 10 Mark.  
Alle Rechte vorbehalten.

# Inhalt.

|   | Seite |
|---|-------|
| An unsere Leser . . . . .   | 1     |
| Dr. <b>Paul Deussen</b> , Universitäts-Professor in Kiel, Vedānta und Platonismus<br>im Lichte der Kantischen Philosophie . . . . .   | 3     |
| Ein ungedrucktes Sendschreiben <b>Herders</b> , d. d. Weimar, am 2. Oktober 1790  | 28    |
| <b>Chr. D. Pflaum</b> in Rom, Neuere Psychologie . . . . .  | 32    |
| Dr. <b>G. Fritz</b> , Stadtbibliothekar in Charlottenburg, Über Adolf Harnacks<br>Reden und Aufsätze . . . . .  | 39    |
| <b>Besprechungen und Anzeigen</b> . . . . .   | 42    |
| <small>Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 12 und 13 (G. Fr.) —<br/>Herders Werke. Hrsg. von Prof. Dr. Theod. Matthias (G. Fr.) — A. Wiegand, Herder in<br/>Strassburg, Bückeberg etc. (G. Fr.) — Adolf Hausrath, Richard Rothe und seine Freunde (G. A.)</small>   |       |
| <b>Bemerkungen und Streiflichter</b> . . . . .  | 46    |
| <small>K. B. Hundeshagen, G. Uhlhorn und Karl Sell über die Idee der Humanität und die kirchliche<br/>Rechtgläubigkeit. — Über die in den Kultgesellschaften des Humanismus üblichen Ver-<br/>schleierungen und ihre Gründe. — Über die Berufung auf Johannes den Evangelisten und<br/>Johannes den Täufer in den älteren Sozietäten. — Die Universitäten und der Humanismus. —<br/>Herder und Shaftesbury. — Der Freiherr vom Stein und sein Ideal vom Staate.</small> |       |
| <b>Nachrichten</b> . . . . .  | 48    |
| <small>Der Verlauf der Erinnerungsfeier für Herder am 18. Dezember 1903. — Zweite Auflage von<br/>Kellers Herderbiographie. — Eine Preisaufgabe der Berliner Universität. — Besprechungen<br/>über die Schriften der Comenius-Gesellschaft in der neueren Literatur.</small>  |       |

---

## Ziele und Aufgaben der Comenius-Gesellschaft.

Die C. G. hat den Zweck, die Entwicklung der religiös-philosophischen Weltanschauung der abendländischen Völker zu erforschen und damit die Geistesgeschichte zum Range eines selbständigen Wissensgebietes zu erheben.

Die C. G. beabsichtigt insbesondere, die Weltanschauung und die Grundsätze des Comenius und der comenianischen Geistesrichtung, d. h. die Grundsätze der Humanität und des Humanismus und die Geschichte der Kultgesellschaften, die deren Träger waren und sind, wissenschaftlich zu untersuchen und klarzustellen.

Die C. G. hat sich die Aufgabe gestellt, in diesem Geiste bildend und erziehend auf das heutige Geschlecht zu wirken und zugleich eine Wissenschaft der Volkserziehung (Sozial-Pädagogik) als selbständigen Wissenszweig zu begründen.

---

Jahresbeiträge gehen an das Bankhaus **Molenaar & Co., Berlin C., St. Wolfgangstrasse.**

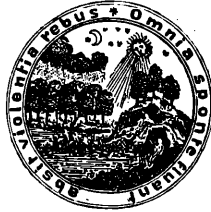
---

Satzungen, Werbeschriften und Probehefte versendet auf Anfordern die **Geschäftsstelle der C. G., Berlin-Charlottenburg, Berlinerstrasse 22.**

---

# Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Schriftleitung:  
**Dr. Ludwig Keller**  
 Berlin - Charlottenburg  
 Berlinerstrasse 22.



Verlag:  
**Weidmannsche Buchhandlung**  
 Berlin S.W.  
 Zimmerstrasse 94.

---

Die Monatshefte der C. G. erscheinen im Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

---

## An unsere Leser.

Dem Erfolg, den unsere Gesellschaft durch die von ihr angeregte Jahrhundertfeier für Comenius im Jahre 1892 erzielt hat — es war ihre erste Tat, nachdem die vorbereitende Versammlung vom 10. Oktober 1891 zur Beschlußfassung über ihre Errichtung geführt hatte — hat sich durch die von uns geförderte Herder-Gedenkfeier des 18. Dezember 1903 ein weiteres sehr erfreuliches Ergebnis angeeignet. Der Ruf, der seitens der C. G. bereits seit dem April 1903 in dieser Richtung ergangen ist — es sind von unserer Geschäftsstelle vom April bis Dezember etwa 20.000 Drucksachen versandt worden — hat einen Widerhall gefunden, der alle Erwartungen übertroffen hat, und man kann sagen, daß die gesamte Nation in ihren gebildeten Schichten, gleichviel welcher Partei und welcher Kirche sie angehören mögen, vom Herderschen Geiste und damit zugleich vom Geiste der Humanität wieder einen Hauch verspürt hat. Damit sind wir den Zielen, denen wir seit nunmehr bald vierzehn Jahren unsere Arbeit gewidmet haben, abermals einen Schritt näher gekommen: wir haben dem Geiste der Humanität durch die Wiedererweckung des Andenkens an seine großen Vorkämpfer von neuem unter uns lebendige Verbreitung gegeben.

Die periodischen Veröffentlichungen unserer Gesellschaft, nämlich:

**A. Die Monatshefte der Comenius-Gesellschaft**

**B. Die Comenius-Blätter für Volkserziehung**

werden anstatt wie bisher fünfmal vom Jahr 1904 ab zehnmal, d. h. monatlich mit Ausnahme der Ferien-Monate Juli und August, zur Versendung gelangen und zwar werden A. die MCG um die Mitte Januar, März, Mai, September und November und B. die CB um die Mitte Februar, April, Juni, Oktober und Dezember ausgegeben werden.

Beide Zeitschriften erscheinen wie bisher in getrennten Abteilungen, so daß jede für sich ein in sich abgeschlossenes Ganze bildet und getrennt beziehbar ist; aber in Zukunft werden wir die MCG und die CB als zusammengehörige Veröffentlichungen unserer Gesellschaft auch dadurch äußerlich kennzeichnen, daß wir sie unter dem Gesamttitel:

**Monatsschriften der Comenius-Gesellschaft**

zusammenfassen.

Diejenigen Mitglieder und diejenigen buchhändlerischen Bezieher, welche beide Zeitschriften erhalten, werden dadurch am Schlusse des Jahres in der Lage sein, die „Monatsschriften der C. G.“ zu einem Bande zu vereinen, der durch einen Haupttitel und eine Gesamtinhalts-Übersicht als geschlossenes Ganze gekennzeichnet wird.

Wir haben geglaubt, diese Verbesserungen trotz der dadurch herbeigeführten Steigerung der Ausgaben im Interesse unserer Gesellschaft vornehmen zu sollen.

Wir geben uns der zuversichtlichen Hoffnung hin, daß unsere Mitglieder und Freunde darin einen erneuten Anlaß finden werden, uns ihre tätige Mitwirkung zuteil werden zu lassen. Stumpfheit, Gleichgültigkeit und Haß, so mächtig sie sind, vermögen nichts über die, die sich Goethes Worte zur Richtschnur nehmen, die da lauten:

Hier winden sich Kronen  
In ewiger Stille,  
Sie sollen in Fülle  
Die Tätigen lohnen!  
Wir heißen Euch hoffen!

## **Vedānta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie.**

Von

Dr. Paul Deussen,  
Professor an der Universität Kiel.

Es gibt einen Gedanken — man kann ihn wohl den wichtigsten nennen, den die Menschheit besitzt, da auf ihm Religion, Philosophie wie auch die Kunst ihrer ganzen Möglichkeit nach beruhen — einen Gedanken, der sich überall bald dunkler bald deutlicher ausgesprochen findet, wo der menschliche Geist zu einem helleren Bewußtsein über seine eigene Natur gelangt ist, der aber nirgendwo einen klareren Ausdruck gefunden hat als in der Kantischen Philosophie, wo er sich in die einfache Formel kleiden läßt:

„Die Welt ist Erscheinung, nicht Ding an sich“.

Die Welt, die ganze Welt, wie sie sich unermesslich im unendlichen Raume um uns her ausbreitet, und nicht weniger die unergründliche Fülle von Gefühlen, Bestrebungen und Vorstellungen, die uns aus unserem eigenen Innern entgegentritt, das alles ist nur Erscheinung, ist nur die Form, welche das Seiende annimmt, um in einem Bewußtsein, wie dem unseren, vorgestellt zu werden; nicht aber die Form, in welcher die Dinge an sich, unabhängig von unserem Bewußtsein ihrem letzten, tiefsten, innersten Wesen nach bestehen mögen. Auf diesem Gedanken als bewußter oder unbewußter Voraussetzung beruhen, wie bemerkt, alle Religionen. jede in die Tiefe dringende Philosophie, ja auch alle Kunst, welche ihres Namens in vollem Sinne würdig ist. Ehe wir dies beweisen, wird es zweckmäßig sein, den genannten Grundgedanken der Kantischen Philosophie nach seiner Entstehung und Bedeutung etwas näher ins Auge zu fassen.

Die Philosophie des Mittelalters hatte sich um zwei große dunkle Probleme bewegt, die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele und die nach dem Dasein eines außerweltlichen Gottes. Die Philosophie des Descartes ist, der Hauptsache nach, nichts anderes als eine klare, logische Zergliederung dieser Grundanschauungen des Mittelalters. Eben dadurch aber war ihre wissenschaftliche Unhaltbarkeit zu Tage getreten. Die altheiligen Reliquienstücke, welche sich in den Lehrsystemen eines Albertus Magnus und Thomas von Aquino, gleichwie in dem Halbdunkel mittelalterlicher Dome, sehr stattlich und ehrwürdig ausnahmen, mußten

sehr fadenscheinig und vermodert erscheinen, als Descartes sie an das helle Sonnenlicht einer wissenschaftlichen Betrachtung zog. Er glaubte mit seinen Beweisen für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele der Kirche einen guten Dienst erwiesen zu haben, aber die Kirche urteilte anders; sie verdammt seine Lehren schon wenige Jahre nach dem Tode ihres Urhebers, die protestantische Kirche auf der Synode von Dortrecht (1656), die katholische, indem sie die Schriften des Descartes auf den päpstlichen Index setzte (1663). Aber es war zu spät, die Bewegung war in Fluß geraten und ließ sich nicht mehr zurückhalten. Wie verhielt sich die immaterielle Seelensubstanz zu dem sie einschließenden Leibe? Wie der außerweltliche Gott zu der von ihm geschaffenen Welt? Diese Fragen beschäftigten das folgende Jahrhundert und führten nach mancherlei Kämpfen und Wechselfällen zum Pantheismus des Spinoza, zu dem Idealismus eines Leibniz und Berkeley, zum Skeptizismus des Hume und endlich zu dem französischen Materialismus, der, als Vorbote der französischen Revolution, sowie diese selbst, von Frankreich aus die Welt zu überfluten drohte.

Mitten in diese Zerfahrenheit der philosophischen Zustände fällt das Auftreten Kants. Mit schönen und beredten Worten schildert er in der ersten Vorrede zu seinem Hauptwerke, der „Kritik der reinen Vernunft“, die hereingebrochene Anarchie, klagt darüber, daß über die wichtigsten aller Fragen, über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, trotz allen Bemühungen so gar keine gesicherten Erkenntnisse gewonnen worden seien, und wirft die sehr berechtigte Frage auf, ob denn der menschliche Geist wohl überhaupt die Organe und Kräfte besitze, um über derartige transzendente, alle Erfahrung überschreitende Probleme eine wissenschaftlich begründete Überzeugung zu schaffen. Um dies zu ermitteln, unterwirft er die menschliche Vernunft und im weiteren Sinne den ganzen menschlichen Intellekt einer kritischen Untersuchung, welche er eine transcendente nennt, weil sie das bisherige transcendente Philosophieren auf seine Berechtigung hin prüfen will. Das Resultat dieser Prüfung war vorauszusehen. Mit bewunderungswürdiger Besonnenheit legt Kant das ganze Getriebe des intellektuellen Apparates auseinander und zeigt, wie alle seine Organe und Funktionen unverkennbar nur dazu bestimmt und befähigt sind, den Erfahrungsstoff aufzunehmen und zu verarbeiten, wie sie aber sich im Leeren herumtreiben und alle Be-

deutung verlieren, sobald wir es unternehmen, mit unsern Erkenntniskräften die Welt der Erfahrung zu überschreiten. So weit also wäre das Resultat der Kritik der reinen Vernunft mit allen ihren tiefdringenden Untersuchungen ein bloß negatives. Aber indem Kant den menschlichen Intellekt gleich einem Uhrwerk auseinandernimmt und alle seine angeborenen Kräfte, Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft im einzelnen aufzeigt und beschreibt, macht er zu seiner und der Welt Überraschung die größte Entdeckung, welche die ganze Geschichte der Philosophie zu verzeichnen hat, indem sich bei seinen Untersuchungen herausstellte, daß gewisse wesentliche Bestandstücke der uns umgebenden Wirklichkeit sich erweisen als angeborene Anschauungsformen unseres Intellektes. Diese Grundelemente der ganzen empirischen Realität, die von Kant als ursprüngliche, dem Bewußtsein anhaftende Funktionen nachgewiesen werden, sind erstens der unendliche, alles in sich umfassende Raum, zweitens die gleichfalls unendliche Zeit, in der alle Weltbegebenheiten verlaufen, und drittens und letztens die unter den zwölf von Kant aufgestellten Kategorien allein aufrecht zu erhaltende Kausalität, d. h. der alle Begebenheiten als Ursachen und Wirkungen mit einander verknüpfende Kausalnexus. Diese drei, das ganze Universum durchdringende, tragende und gesetzmäßig regelnde Weltfundamente, Raum, Zeit und Kausalität, sind nicht, wie wir von Haus aus zu glauben geneigt sind, objektive, unabhängig von uns bestehende Wesenheiten, sondern sie sind, wie Kant und der große Vollender seiner Lehre, Schopenhauer, unwiderlegt und unwiderleglich bewiesen haben, subjektive, dem allgemeinen Weltbewußtsein einwohnende und in jedem Einzelbewußtsein als Gehirnfunktionen sich verwirklichende Anschauungsformen. Dies ist und bleibt die Fundamentalwahrheit aller Philosophie. Die Beweise für sie haben wir anderweit erbracht (Elemente der Metaphysik § 48—68); hier sollen uns nur die Folgerungen aus diesen Beweisen beschäftigen, und zunächst in betreff der Religion.

Die höchsten Güter der Religion, die wertvollsten Tröstungen, welche sie zu bieten hat, lassen sich zusammenfassen in die drei Worte: Gott, Unsterblichkeit und Freiheit. Diese drei Heilsgüter lassen sich nur aufrecht erhalten, wenn Kant Recht behält, wenn Raum, Zeit und Kausalität nur subjektive Anschauungsformen sind, wenn mithin die ganze, räumlich und zeitlich ausgebreitete und vom Kausalitätsgesetz beherrschte Welt nur Erscheinung ist,

nicht Ding an sich. Denn gesetzt, die uns umgebende Weltordnung wäre eine ewige, auch unabhängig vom Bewußtsein bestehende Ordnung der Dinge an sich, so würden Gott, Unsterblichkeit und Freiheit unrettbar dahinfliegen und alle Religion zu Grabe getragen werden müssen.

Lange ist menschlicher Scharfsinn bemüht gewesen, das Dasein Gottes zu beweisen. Dann, als man die Vergeblichkeit dieser Versuche erkannte, tröstete man sich damit, daß sich doch auch das Gegenteil nicht beweisen lasse. Aber die Wahrheit ist, daß sich vom antikantischen, die Realität der Welt auch unabhängig vom Bewußtsein behauptenden Standpunkte das Nichtsein Gottes als unabwendbare Folgerung ergibt. Um uns erstreckt sich nach allen Seiten ins Unendliche der Raum. Außerhalb desselben kann es kein Sein geben, denn ein solches wäre an keinem Orte, somit nirgendwo und folglich überhaupt nicht. Daher muß alles, was überhaupt existiert, innerhalb des Raumes existieren, in ihm aber existiert nur dasjenige, was einen Raum erfüllt, und ein solches nennen wir Materie. Sie ist, ihrer genauesten Definition nach, „das einen Raum Erfüllende“. Somit kann es im ganzen unendlichen Raume, in allen Nähen und Fernen, im Himmel und auf Erden nichts anderes geben als Materie. Der Materialismus ist auf empirischem Standpunkte die allein mögliche, wahre und konsequente Weltanschauung. Für Gott ist in dem unendlichen, teils leeren teils von Körpern erfüllten Raume kein Platz. Über diese trostlose Anschauung erhebt uns allein die Kantische Lehre, daß der ganze unendliche Raum mit allem, was er enthält, nur Erscheinung, nur ein Vorstellungsbild in unserm Bewußtsein, vergleichbar einem Traumbilde ist, und hierdurch wird wiederum Platz für eine andere, überweltliche, göttliche Realität, so wenig wir auch eine solche mit unserm an die räumliche Anschauung gebundenen Intellekte begreifen können.

Wie der Raum das Dasein Gottes ausschließt, so macht wiederum die Zeit es unmöglich, an der Unsterblichkeit der Seele festzuhalten. Wie alles andere, so verläuft auch unser Dasein in der Zeit. Es hat einen Anfang in der Zeit durch Zeugung und Geburt und findet sein Ende in der Zeit durch den Tod, und dieses Ende ist ein absolutes, so wie es jener Anfang war. Nach unserm Tode werden wir nicht mehr und nicht weniger sein, als wir vor unserer Entstehung waren; nach hundert Jahren werden wir dasselbe sein, was wir vor hundert Jahren waren, somit,



empirisch betrachtet, Nichts. Anders steht es nur dann, wenn wir mit Kant die Zeit begreifen als eine bloß subjektive, unserm Intellekte anhaftende Anschauungsform. Nur für diese breitet sich unser Wesen in der Zeit aus, unsere Wesenheit an sich hingegen ist zeitlos, ist über Anfang und Ende, über Entstehen und Vergehen erhaben und somit unsterblich.

Wie Gott und Unsterblichkeit durch die Subjektivität von Raum und Zeit, so wird die dritte Heilswahrheit der Religion, die aller Moralität zur Voraussetzung dienende Freiheit des Willens ausgeschlossen durch die unumschränkte Herrschaft des Kausalitätsgesetzes und wiederum ermöglicht durch Kants große Lehre, daß alle unsere Handlungen nur für die intellektuelle Betrachtung dem Netz von Ursachen und Wirkungen sich einreihen müssen, daß aber mit dieser physischen Unfreiheit in einer und derselben Handlung zusammen besteht ihre metaphysische Freiheit, so wenig wir dies auch weiter begreifen können.

Wir haben bewiesen, daß die Grundlehren Kants aller Religion zur unentbehrlichen Voraussetzung dienen. Damit soll nicht gesagt sein, daß erst durch Kant die Religion in der Welt möglich geworden sei, sondern vielmehr, daß der Kantische Grundgedanke lange vor Kant bestand, und daß alle religiösen Gemüter von jeher unbewußt oder halb bewußt die große Wahrheit stillschweigend voraussetzten, welche allerdings erst durch Kants Beweise zur wissenschaftlichen Evidenz erhoben worden ist.

Wie die Religion, so wurzelt auch alle Philosophie von jeher in dem, was durch Kants Lehre zu ihrem Fundamentaldogma erhoben wurde, und die Philosophie aller Länder und Zeiten ist im Grunde nichts anderes als das Suchen nach einem Prinzip der Welterklärung, nach jenem geheimnisvoll verborgenen Innern, welches uns als diese räumliche und zeitliche Weltausbreitung vor Augen tritt, oder, kurz und mit Kants Worten gesagt, alle Philosophie ist ein Suchen nach dem Ding an sich.

Wir haben uns vorgesetzt, diese Behauptung an den beiden Höhepunkten, welche die Philosophie in alten Zeiten erstiegen hat, am Vedānta und am Platonismus näher nachzuweisen, und wollen, ehe wir dazu übergehen, nur kurz daran erinnern, daß außer Religion und Philosophie noch eine dritte, schönste Blüte am Baume der Menschheit, daß auch die Kunst in allen ihren Formen von jeher den Kantischen Grundgedanken zur unbewußten Voraussetzung gehabt hat. Der Künstler ist ein unbewußter Meta-

physiker; er bildet nicht die empirische Realität nach, sondern geht über sie hinaus; er sucht das Ewige zu ergreifen, welches in allen Gestalten und Begebenheiten dieser Welt zur Erscheinung kommt, und indem er dieses in Gestalten, Farben, Worten, Tönen zur Darstellung bringt, bietet er über das innere ansichseiende Wesen der Dinge eine Offenbarung dar, welche der religiösen und philosophischen würdig zur Seite tritt und sie in wirksamster Weise ergänzt. Die Kantische, von jeher aller Religion, Philosophie und Kunst zu Grunde liegende Weltanschauung müßte nicht die ewige Wahrheit sein, wäre sie nicht überall da, wo der menschliche Geist in die Tiefe ging, zum mehr oder weniger deutlichen Durchbruche gelangt, wie dies namentlich geschehen ist in Indien durch die Upanishaden des Veda und den auf ihnen beruhenden Vedānta und in Griechenland durch Parmenides und Platon. Beide Erscheinungen im Lichte der Kantischen Philosophie zu betrachten, das ist die Aufgabe, welche wir uns hier gestellt haben.

Die Entwicklung der indischen Kultur und mit ihr die der indischen Religion und Philosophie zerlegt sich ganz von selbst in drei Perioden, die altvedische, die jungvedische und die nachvedische, von denen die erste ganz ungefähr bis 1000, die zweite von da bis 500 vor Christus angesetzt werden mag. Nähere Bestimmungen lassen sich nicht wohl geben, da die Inder von jeher zu sehr den ewigen Interessen zugewandt waren, als daß sie sich sehr um äußere Geschichtsschreibung, Chronologie u. dgl. hätten kümmern mögen. Als Ersatz für den Mangel fester Daten haben wir in Indien eine kontinuierliche Entwicklung vor uns, welche in einer Reihe organisch auseinander hervorwachsender Phasen verläuft und das großartige Schauspiel einer stufenweise aus kindlichen Anfängen bis zur höchsten Vollendung emporsteigenden Weltanschauung darbietet.

In den aus der altvedischen Zeit stammenden Hymnen des Rigveda, diesem ältesten Buche, welches Indien und vielleicht die Welt überhaupt besitzt, tritt uns als allgemeine Anschauung ein reich entwickelter Polytheismus entgegen, dessen Götter fast durchweg noch sehr durchsichtige Personifikationen von Naturkräften und Naturerscheinungen sind. So ist, um nur die wichtigsten Erscheinungen zu nennen, Varuna der Sternenhimmel, Ushas die Morgenröte, Sūrya, Savitar, Mitra, Vishnu und Pūshan die Sonne, Vāyu oder Vāta der Wind, Indra das Gewitter, Rudra der fallende

Blitz, Parjanya der Regen und Agni das dem Menschen so nahe, in seinen Wirkungen so segensreiche und doch auch wieder so furchtbare, Feuer. Alle Erscheinungen der Natur, so etwa können wir die Philosophie des Rigveda zusammenfassen, sind die Wirkungen übermächtiger, aber menschenartiger und mit menschlichen Schwächen behafteter Wesen, zu denen man reden, welche man durch Opfer und Gebete, d. h. durch Geschenke und Schmeicheleien beeinflussen und nach seinem Willen lenken kann.

Diese kindliche Anschauung wird schon auf dem Boden des Rigveda selbst durchbrochen. In den spätesten Hymnen dieses unvergleichlichen Buches sehen wir einerseits Zweifel und gelegentlich offenen Spott über die Götterwelt hereinbrechen, andererseits Hand in Hand damit eine tiefere, philosophischere Anschauung hervorleuchten. Wir gewahren ein eigentümliches Suchen und Fragen nach der ewigen Einheit, welche aller Vielheit der Götter, Welten und Wesen zu Grunde liegt. Hier wie in Griechenland ist der erste Schritt zur Philosophie die Erkenntnis der Einheit alles Seienden, welche in einigen Hymnen ihren wunderbaren Ausdruck findet, von denen wir einen (X, 129) hier mitteilen wollen.

1. Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein,  
Kein Luftraum war, kein Himmel drüber her. —  
Wer hielt in Hut die Welt, wer schloß sie ein?  
Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer?
2. Nicht Tod war damals noch Unsterblichkeit,  
Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar. —  
Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit  
Das Eine, außer dem kein andres war.
3. Vom Dunkel war die ganze Welt bedeckt,  
Ein Ocean ohne Licht, in Nacht verloren; —  
Da ward, was in der Schale war versteckt,  
Das Eine durch der Glutpein Kraft geboren.
4. Aus diesem ging hervor, zuerst entstanden,  
Als der Erkenntnis Samenkeim, die Liebe; —  
Des Daseins Wurzelung im Nichtsein fanden  
Die Weisen, forschend, in des Herzens Triebe.
5. Als quer hindurch sie ihre Meßschnur legten,  
Was war da unterhalb? und was war oben? —  
Keimträger waren, Kräfte, die sich regten,  
Selbstsetzung drunten, Angespanntheit droben.
6. Doch, wem ist auszuforschen es gelungen,  
Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen?  
Die Götter sind diesseits von ihr entsprungen!  
Wer sagt es also, wo sie hergekommen? —

7. Er, der die Schöpfung hat hervorgebracht,  
 Der auf sie schaut im höchsten Himmelslicht,  
 Der sie gemacht hat oder nicht gemacht,  
 Der weiß es! — oder weiß auch er es nicht? —

Die Herrlichkeit dieses uralten Stückes tiefsinniger Philosophie kann durch keine Übersetzung auch nur annähernd wiedergegeben werden. Aber auch in einer solchen ist, wenn nicht die künstlerische Vollendung, so doch die hohe philosophische Besonnenheit der Dichtung erkennbar, welche von Vers 1—4 tiefer und tiefer dringt, das Gesagte immer wieder im Bewußtsein seiner Unzulänglichkeit halb zurücknehmend, bis dann der Dichter gegen das Ende hin mehr und mehr ergriffen wird von dem Zweifel an der Möglichkeit, das letzte Geheimnis des Seins zu ergründen. Ein anderer Hymnus (I, 164) faßt dieselbe Erkenntnis von der Einheit des Universums in die kurzen Worte zusammen: *ekam sad viprâ bahudhâ vadanti*, „vielfach benennen, was nur Eins, die Dichter“.

In diesem Gedanken liegt keimartig schon die ganze Philosophie. Eine Vielheit ist jedes räumliche Außereinander, jedes zeitliche Nacheinander, jedes Bedingtsein der Ursachen und Wirkungen durch einander, und wer der wahren Realität die Vielheit abspricht, der hat ihr eben damit auch den Raum, die Zeit, die Kausalität unbewußterweise abgesprochen, da alle drei zugleich mit der Vielheit in Wegfall kommen.

Nachdem man zur Erkenntnis der Einheit des Seienden gelangt war, mußte es die weitere Aufgabe sein, diese Einheit näher zu bestimmen. Mancherlei Versuche treten in der folgenden, jungvedischen Periode auf, jenes Eine, Ewige, Unwandelbare zu begreifen, als *Prajâpati*, als *Purusha*, als *Brahman*, bis man die Einheit endlich da fand, wo sie allein zu finden ist, nämlich in unserm eigenen Innern. Hier erfaßte man den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht und bezeichnete ihn als das *Brahman*, eigentlich „das Gebet“, d. h. als die Erhebung des Gemütes über die individuelle Existenz, wie sie im Gebete, in den Augenblicken der religiösen Andacht empfunden wird, oder, gleichbedeutend damit, aber noch philosophisch treffender, als den *Âtman*, als das „Selbst“, d. h. als dasjenige, was im Gegensatze zu allem Kommenden und Gehenden, zu allem Werden und Wandelbaren unser wahres, tiefstes unabhängliches Wesen, unser eigentliches Selbst und mit ihm das Selbst der ganzen Welt ausmacht.

Die jungvedische Periode (ungefähr 1000—500 a. C.), welcher diese Gedankenentwicklung angehört, hat neben den *Brâhmana's*,

jenen gigantischen Ritualtexten des indischen Altertums, eine Reihe religiös-philosophischer Urkunden hervorgebracht, welche, da sie die Schlußkapitel der Vedas zu bilden pflegen, Vedānta (d. h. Veda-Ende) oder Upanishad (d. h. Geheimlehre) genannt werden und als die schönste Blüte altindischer Weisheit, als das wertvollste Vermächtnis zu betrachten sind, welches die Menschheit jenem einzigartigen Volke verdankt. Zwei Grundbegriffe sind es, um welche alle Gedanken der Upanishaden sich bewegen, das Brahman und der Ātman. Beide werden in der Regel vollkommen synonym gebraucht; wo sich ein Unterschied erkennen läßt, da bedeutet Brahman das Prinzip, sofern es in der Welt, Ātman eben dasselbe, sofern es im Menschen verwirklicht ist. Über beide enthalten die Upanishaden eine bunte Mannigfaltigkeit von Legenden, Allegorien und Reflexionen, in welchen viele nur ein Chaos widersprechender Meinungen zu finden wußten, bis es uns neuerdings gelungen ist, das Alter der verschiedenen Upanishadtexte gegeneinander zu bestimmen und in ihnen eine historische Entwicklung zu erkennen, deren Grundzüge wir hier aus unserer Allgemeinen Geschichte der Philosophie (Band I, Abt. 2) herübernehmen wollen. Vorher aber müssen wir eine allgemeine Bemerkung vorausschicken.

Wer heute noch der Meinung ist, daß die hauptsächliche Quelle der Gedanken eines Philosophen in den Lehren seiner Vorgänger zu suchen sei, und daß durch Fortbildung, Modifikation und Kombination der früheren Dogmen das neu auftretende System gleichsam herausgerechnet und zusammenaddiert werde, der wird geneigt sein, die späteren Lehrsysteme für vollkommener zu halten als die früheren. Umgekehrt stellt sich vielfach die Sachlage demjenigen dar, welcher begriffen hat, daß der Philosoph in erster Linie nicht durch die Lehrmeinungen seiner Vorgänger, sondern durch die unmittelbare Anschauung der in ihm und um ihn sich ausbreitenden Natur der Dinge inspiriert wird, und daß jeder große Fortschritt in der Philosophie auf einem unmittelbaren Aperçu, auf dem Schauen und Innwerden eines bis dahin verborgenen Tatbestandes der Wirklichkeit beruht. Die so gewonnene neue Anschauung pflegt dann von den minderwertigen Nachfolgern, indem sie von Hand zu Hand weitergeht, immer mehr entstellt und verdorben zu werden, namentlich dadurch, daß man metaphysische Wahrheiten in die Schablone der dem gewöhnlichen Menschen allein verständlichen physischen Anschauungsweise hineinzwängt und dadurch verunstaltet, bis wieder einmal, als

seltener Vogel Phönix, ein echter Metaphysiker in der Welt erscheint, alle jene unbrauchbaren Zwischenstufen beiseite schiebt, hingegen die durch sie verdorbene, ursprüngliche Anschauung in ihrer vollen Tiefe erfaßt und, ebenfalls inspiriert durch die Natur, welche jenen großen Vorgänger leitete, in kongenialer Weise weiterbildet. Ein glänzendes Beispiel dieses Verfalls und der endlichen Rückkehr zu dem mißverstandenen Ursprünglichen bietet in neuerer Zeit die Art, wie Schopenhauer die Spekulation der nachkantischen Epigonen verwarf und an Kant, teils berichtigend teils zu Ende denkend, anknüpfte. Denselben Prozeß von genialer Urschöpfung, mißverstehender Weiterbildung und endlicher Wiederherstellung und richtiger Fortentwicklung des Ursprünglichen werden wir in Indien wie in Griechenland antreffen.

So ist zunächst in den Upanishaden das Älteste zugleich auch das Beste. Es besteht hauptsächlich in den Erzählungen und Reden, welche sich in der Brihadâranyaka-Upanishad an den Namen des weisen Yājñavalkya knüpfen. Diese Stücke, welche wohl von jedem des Sanskrit Kundigen schon aus sprachlichen Gründen als die ältesten Texte der Upanishadliteratur anerkannt werden dürften, atmen einen kühnen und schroffen Idealismus, der ebenso wie der ihm nahe verwandte des Parmenides die Keime der ewigen metaphysischen Wahrheit enthält, jedoch ebenso wie dieser von den nächsten Nachfolgern nicht mehr verstanden und daher in einer Weise umgebildet wird, die wir nur als eine stufenweise zunehmende Verschlechterung bezeichnen können. Hierbei geht der ursprüngliche Idealismus schrittweise in Pantheismus, Kosmogonismus, Theismus und schließlich in den Atheismus des Sâṅkhyasystems und den Apsychismus der Buddhisten über, bis endlich der große Reformator Çaṅkara (geb. 788 n. Chr., gerade 1000 Jahre vor dem ihm geistesverwandten Schopenhauer und 1215 Jahre nach dem dieselben metaphysischen Grundanschauungen im griechischen Gewande vertretenden Platon) jenen ursprünglichen Idealismus wiederherstellt und die nachfolgenden Verschlechterungen desselben als eine Accommodation der menschlichen Schwäche entgegenkommenden Schriftoffenbarung auffaßt. Nur jener alte Idealismus bildet nach Çaṅkara die esoterische Vedântalehre, alles übrige hat nur exoterische Gültigkeit.

Jener ursprüngliche Idealismus des Yājñavalkya, welcher für alle Zukunft seine Gültigkeit in der Metaphysik behauptet hat und behaupten wird, läßt sich in drei Sätze zusammenfassen:

1. Es gibt keine andere Realität in der Welt, als den *Ātman*, d. h. das Selbst. Nicht um des Gatten willen ist der Gatte lieb, wie *Yājñavalkya* (*Brih.* 2,4) seiner Gattin *Maitreyī* gegenüber entwickelt, sondern um des Selbstes willen ist der Gatte lieb, und ebenso sind Gattin, Vater, Mutter, Götter und Welten nicht um ihretwillen, sondern um des Selbstes willen lieb. Das heißt: Die ganze Welt existiert für mich nur, sofern sie in meinem Selbst, d. h. in meinem Bewußtsein vorhanden ist, die Welt ist, wie Kant sagen würde, nur Erscheinung, sie ist, wie Schopenhauer, das subjektive Moment noch verstärkend, lehrt, nur meine Vorstellung. Darum, so fährt die *Upanishad* fort, soll man das Selbst, den *Ātman*, sehen, hören und erkennen; wer das Selbst gesehen, gehört und erkannt hat, der hat damit die ganze Welt erkannt, ähnlich wie der, welcher ein Musikinstrument ergreift, zugleich die ihm entquillenden Töne mit ergriffen hat. Aber wunderbar ist das Folgende: *Yājñavalkya* spricht weiter: „Wie ein Salzblock, im Wasser aufgelöst, dieses in allen seinen Teilen salzig macht, so durchdringt jenes große, uferlose, nur aus Erkenntnis bestehende Wesen das ganze Universum; es erhebt sich aus diesen Kreaturen und geht wieder mit ihnen zu Grunde; nach dem Tode ist kein Bewußtsein, so sage ich“. — Da sprach *Maitreyī*: „Damit, o Herr, hast Du mich verwirrt, daß Du sagst, nach dem Tode sei kein Bewußtsein“. — Aber *Yājñavalkya* sprach: „Nicht Verwirrung wahrlich rede ich; was ich gesagt, genügt dem Verständnisse; denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da sieht einer den anderen, hört einer den anderen, erkennt einer den anderen, wo aber einem alles zum eigenen Selbst geworden ist, wie sollte er da irgendwen sehen, irgendwen hören, irgendwen erkennen, wie sollte er wohl den Erkennen erkennen!“ — In dieser uralten Vedastelle sehen wir schon klar ausgesprochen, was sich als letzte Konsequenz der Kantisch-Schopenhauerschen Lehre, was sich als der Weisheit letzter Schluß ergibt, nämlich die Unterscheidung des transcendentalen, raumlosen, zeitlosen, kausalitätlosen (populär gesprochen: allgegenwärtigen, ewigen, unwandelbaren) Bewußtseins und des empirischen Einzelbewußtseins, welches als dessen Erscheinung in jedem Gehirn neu entsteht und wieder vergeht.<sup>1)</sup> Aus diesem ersten Grundsätze ergeben sich für

<sup>1)</sup> Das Nähere darüber ist in der, der dritten Auflage meiner *Elemente der Metaphysik* vorausgeschickten Vorbetrachtung „Ueber das Wesen des Idealismus“ zu finden, womit hier und im folgenden meine Uebersetzung der Sechzig *Upanishads* verglichen werden mag.

Yājñavalkya zwei Folgesätze, die in der Upanishad einen breiten Raum einnehmen, hier aber nur kurz resümiert werden mögen:

2. Der Âtman, das allein reale Selbst, ist „der Seher des Sehens, der Hörer des Hörens, der Erkenner des Erkennens“, mit anderen Worten das Subjekt der Erkenntnis in uns. Daß dieses erkennende Subjekt noch nicht das letzte ist, daß es getragen wird von dem Subjekte des Wollens, welches als Wollen zu dieser ganzen Welt sich ausbreitet, als Nichtwollen in einer anderen, uns unbekanntem Gotteswelt zur Erscheinung kommen mag, für uns aber nur in dem Phänomen des moralischen Handelns sichtbar und ergreifbar wird — zu dieser letzten Tiefe ist der Upanishadgedanke erst durch den Genius Schopenhauers fortgebildet worden.

3. Als Subjekt des Erkennens ist und bleibt der Âtman ewig unerkennbar: „Nicht sehen kannst Du den Seher des Sehens, nicht hören den Hörer des Hörens, nicht erkennen den Erkenner des Erkennens; durch den man diese ganze Welt erkennt, wie sollte man wohl den erkennen, wie sollte man wohl den Erkenner erkennen!“ Nicht durch Erkennen ist der Âtman erreichbar, sondern nur durch Vertiefung in unser eigenes Selbst. Die Kunst, sich aus der nichtigen Außenwelt in sich selbst zurückzuziehen und dort das letzte Geheimnis alles Seins unmittelbar inne zu werden, ist von den Indern zu einer komplizierten Praxis oder Technik, dem sogenannten Yoga, fortgebildet worden.

Die drei genannten Sätze des Yājñavalkya, die alleinige Realität, die Subjektivität und die Unerkennbarkeit des Âtman bleiben für alle Folgezeit wie eine Offenbarung in Kraft, wurden aber von kleiner Denkenden mit der empirischen Anschauung verquickt und dadurch verdorben.

Der nächste Schritt (namentlich vertreten durch Chândogya-Upanishad) läßt sich, in Ermangelung eines bessern Wortes, als Übergang zum Pantheismus bezeichnen. Die empirische Außenwelt ist real oder quasi-real, und doch bleibt die alleinige Realität des Âtman zu Recht bestehen, denn diese Welt ist eben der Âtman; „dieser ist meine Seele im inneren Herzen, kleiner als ein Reiskorn, als ein Hirsekorn, als eines Hirsekornes Kern — dieser ist meine Seele im inneren Herzen, größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als diese drei Welten“.

Diese Gleichung: Âtman gleich Welt, so vielfach sie auch in den Upanishads vertreten wird, war und blieb doch eine sehr undurchsichtige. Daher man an Stelle dieser unbegreiflichen



Identität des einen Ātman und der vielheitlichen Welt ein anderes Schema der empirischen Betrachtungsweise, nämlich die Kausalität setzte und, immer tiefer sich verlierend, die Dinge immer schiefer sehend, lehrte, daß der Ātman als Ursache diese Welt als Wirkung hervorgebracht habe; „nachdem er diese Welt geschaffen, ging er (als Seele) in dieselbe ein“. Wie aus diesen Worten (Taitt. Up. 2) ersichtlich, ist es auch auf dieser Stufe, die wir Kosmogonismus genannt haben, keine andere als die in mir lebende Seele selbst, welche (in schöner Übereinstimmung mit Plotin) diese ganze Welt geschaffen hat und dann voll und ganz als meine individuelle Seele in mich eingegangen ist.

Unvermeidlich, folgte als weiterer Schritt (aufkeimend in Kāthaka-Up. und vollendet in Çvetâçvatara-Up.) die Spaltung in den höchsten, weltschaffenden und in den individuellen, beschränkten Ātman, womit als Endpunkt der Entwicklung das erreicht wurde, was für die neuere Philosophie der Anfangspunkt gewesen ist, nämlich der Theismus.

Aber diese Spaltung sollte für die folgende, schon außerhalb der Upanishads sich vollziehende Entwicklung verhängnisvoll werden. Der weltschaffende Atman, nachdem er sich von dem individuellen Ātman abgezweigt hatte und durch ihn nicht mehr bezeugt wurde, war überhaupt nicht mehr hinreichend bezeugt, um nicht von dem rücksichtslos fortwuchernden Realismus ganz über Bord geworfen zu werden, so daß man nur eine reale Welt (Prakriti und die in sie verstrickten individuellen Seelen Purusha) übrig behielt. Dies ist der Standpunkt des im Mahābhāratam sich vor unsern Augen entwickelnden und in der Kārikā vollendet dastehenden Sāṅkhyasystems, welches sich nur als das letzte Produkt jener stufenweise fortschreitenden Degeneration, nicht aber, wie man wohl gemeint hat, als eine ursprüngliche, auf Naturanschauung gegründete Geistesschöpfung begreifen läßt.

Als letzten Schritt der ganzen Entwicklung läßt sich schließlich der Buddhismus hinstellen, sofern er mit dem Atheismus des Sāṅkhyam noch den Apsychismus verbindet und die Seele ganz leugnet, wiewohl nur zum Scheine, da er ja die Seelenwanderung festhält.

In diese geistige Zerfahrenheit hinein tritt 700 Jahre vor Luther und diesem auf das nächste verwandt der große religiöse und philosophische Reformator Çāṅkara. Wie Luther durch die trübenden Traditionen des Mittelalters hindurch auf das reine Bibelwort zurückgreift, so schied Çāṅkara das Sāṅkhyasystem

und den Buddhismus mit einer Luthern Ehre machenden Heftigkeit der Polemik beiseite und erkennt nur die Schrift (ṛuti), d. h. den Veda, speziell die Upanishaden als übermenschliche Autorität an. Hier aber macht er halt und muß alle jene früheren Entwicklungsstufen, Idealismus, Pantheismus, Kosmogonismus und Theismus, mit ihrem bunten und widerspruchsvollen Inhalte als göttliches, von Brahman geoffenbartes Wort anerkennen. In dieser Verlegenheit hat er einen wundervollen Ausweg gefunden, der für die Rettung unserer christlichen Theologie vorbildlich sein kann und wohl noch einmal werden wird. Er unterscheidet eine exoterische, bildliche, mythische Theologie, welche der Fassungskraft der Menge angepaßt ist, von der reinen esoterischen Vedântalehre, welche den strengsten Anforderungen des philosophischen Denkens genügte und noch heute genügt. Indem wir des weiteren auf unser „System des Vedânta“ verweisen, wollen wir hier nur die Hauptpunkte kurz hervorheben.

Die exoterische oder, wie Çaṅkara sagt, die niedere Wissenschaft (aparâ vidyâ) läßt in betreff des Brahman alle jene buntfarbigen Schilderungen, namentlich auch die theistischen, als Akkommodationen an die menschliche Schwäche bestehen, schildert die in großen Weltperioden immer wieder aus Brahman hervortretende Schöpfung und hält an der Seelenwanderung fest, welche für alle individuellen Seelen anfanglos und, soweit nicht die erlösende Erkenntnis eintritt, endlos ist.

Die erlösende Erkenntnis bildet eben die esoterische, höhere Wissenschaft (parâ vidyâ), welche in den drei Sätzen der Unerkennbarkeit Gottes, seiner Identität mit der Seele und der Nichtrealität von Welterschöpfung und Seelenwanderung gipfelt. Dieses sind genau die drei Lehrsätze des Yājñavalkya, mit welchem die ganze Entwicklung der Upanishadlehre begann, welche durch Çaṅkara ihre noch heute in Indien herrschende Ausbildung und in der Kantisch-Schopenhauerschen Philosophie den ihr selbst fehlenden wissenschaftlichen Unterbau gefunden hat.

---

Die Philosophie der Griechen ist ein großes herrliches Ganzes, welches die griechische und weiterhin die griechisch-römische Welt in allen Phasen ihrer Entwicklung durch zwölf Jahrhunderte begleitet, vom sechsten Jahrhunderte v. Chr. bis zum sechsten Jahrhundert n. Chr., von den sieben Weisen, deren einer Thales von Milet war, bis zu den sieben Weisen oder Waisen, welche

529 n. Chr. auswanderten, da Justinian, der Weiberknecht und Pfaffenknecht, die platonische Schule, die letzte noch bestehende, schloß, sodaß die griechische Philosophie, ähnlich wie ihr großer Vertreter Sokrates, in hohem Alter und doch nicht an Marasmus, sondern eines gewaltsamen Todes gestorben ist. In ihrer langen Entwicklung zählt sie drei Höhepunkte, welche durch die Namen Parmenides, Platon und Plotinos bezeichnet werden. Von letzterem, der nur die Lehre Platons wieder erneuern und in ihre letzten, feinsten Konsequenzen verfolgen will, können wir hier absehen, nicht aber von Parmenides, ohne welchen Platon nicht verstanden werden kann.

An drei verschiedenen Punkten der griechischen Welt sehen wir im sechsten Jahrhundert v. Chr., als die Zeit dazu reif war, nahezu gleichzeitig das Licht der Philosophie aufleuchten, in dem jonischen Milet, in dem dorischen Kroton und in dem äolischen Elea (südlich von Neapel). Von diesen drei Richtungen ist die eigentlich zentrale und bei weitem bedeutendste die Philosophie der Eleaten. Ihr Begründer Xenophanes knüpft polemisch an die Theologie an und stellt der bunten Vielheit der homerischen Götterwelt die Lehre von dem einen, unwandelbaren Gotte entgegen, welcher im Grunde nichts anderes als die Einheit des Weltalls ist, mit deren Erkenntnis hier wie in Indien die Philosophie beginnt.

Weit überragt wird Xenophanes von seinem großen Schüler Parmenides, dessen ganze Philosophie sich zusammenfassen läßt in dem scheinbar nichtssagenden Satze: Das Seiende ist, τὸ ὄν ἔστιν (im Verse, εὐὐν ἔμμεναι). Diesem Satze ging Parmenides nach und gewann aus schärfster Zergliederung seines Subjektes (das Seiende) die Erkenntnis von der Einheit, aus der seines Prädikates (ist) die Erkenntnis von der Unveränderlichkeit des Seienden, welches auf diesen Namen mit voller Strenge Anspruch machen kann. Hiermit waren die Grundlagen der wahren Metaphysik für alle Zukunft gelegt und der Grundgedanke der Kantischen Philosophie unbewußter Weise antizipiert. Denn alles räumliche und zeitliche Sein besteht aus einem Nebeneinander, einem Nacheinander von Teilen, mithin aus einer Vielheit, und wer dem Seienden mit dieser Schärfe wie Parmenides die Vielheit abspricht, der hat ihm, auch ohne es zu wissen und zu wollen, den Raum und die Zeit abgesprochen, und auch gelegentliche Rückfälle in die quasi-räumliche Anschauung, wenn Parmenides sein Seiendes als einer von allen Seiten wohlgerundeten Kugel „vergleichbar“ bezeichnet, können hieran nichts ändern. Eben-



so hat der, welcher, wie Parmenides, von dem Seienden die Veränderung ausschließt, damit auch die allgemeine Regel der Veränderung, d. h. die Kausalität von ihm ausgeschlossen. Aber nicht nur in dieser Grundlehre, sondern auch in den Folgerungen aus ihr berührt sich Parmenides unmittelbar mit Kant. Was der deutsche Denker in geduldiger, tiefdringender Arbeit erreicht, das ergreift der Grieche auf schrofferem und daher freilich auch weniger wirksamem Wege. Mit unvergleichlicher Energie der Abstraktion verfolgte Parmenides die Frage, wie ein wahrhaft Seiendes beschaffen sein müsse, der Natur den Rücken kehrend. Nachdem er die genannten Grundbestimmungen des Seienden gefunden, verglich er seine Gedanken über das Seiende mit der Natur und fand, daß sie zu derselben nicht stimmten. Das Seiende ist eine Einheit, die Natur zeigt uns überall eine Vielheit, das Seiende ist unveränderlich, die Natur ist ein ewig Wandelbares und Wechselndes. Und hier nun war Parmenides groß und kühn genug, sich zu sagen: Wenn die Natur nicht mit dem übereinstimmt, was ich durch klares und konsequentes Denken gefunden habe, nun, so hat die Natur eben Unrecht, die Aussagen von Auge und Ohr sind falsch, die ganze vielheitliche und veränderliche Welt beruht nur auf trügerischer Annahme, auf täuschender menschlicher Meinung.

Das ist die Form, in welcher der große Parmenides die Kantische Lehre vorwegnahm, daß die Welt nur Erscheinung, nicht Ding an sich ist. Er wurde dadurch der Vater der abendländischen Metaphysik, aber mehr als hundert Jahre mußte er warten, bis der Mann kam, der ihn wirklich verstand. Ganz ebenso wie in Indien wurden auch in Griechenland die Gedanken des großen metaphysischen Genius in empirische Schablonen eingezwängt und dadurch entstellt und verdorben. Als Typus mag der Eleat Zenon dienen. Als treuer Schildknappe seines Lehrers suchte er dessen Gedanken zu stützen. Parmenides hatte gelehrt, daß das Seiende eines und unveränderlich sei, Zenon unternahm es, zu beweisen, daß es keine Vielheit und keine Veränderung gebe. Aber, o Jammer! die metaphysischen Gedanken seines Lehrers verstand er physisch und unternahm es, ganz treuherzig zu beweisen, daß es in dieser uns umgebenden empirischen Realität keine Vielheit und keine Veränderung gebe. Wie zu erwarten, laufen seine Beweise nur auf Sophistereien hinaus und verdienen die Wertschätzung nicht, die man ihnen so oft hat angedeihen lassen.

Während Parmenides um 500 v. Chr. in Elea, dem fernsten Westen der griechischen Welt, der tiefen Frage nach dem Seienden nachging, lebte gleichzeitig an der Ostgrenze Griechenlands ein Mann, der wie räumlich so auch seinem Denken nach der entgegengesetzte Antipode des Parmenides war, Heraklit der Dunkle von Ephesus. Beide haben sich wohl nicht gekannt; hätten sie von einander gewußt, wie einige, gestützt auf eine falsche Interpretation einer Stelle des parmenideischen Gedichtes, annehmen, so würden sie sich nur völlig perhorresziert haben. Wie Parmenides Metaphysiker, so ist Heraklit nur Physiker. Er wirft einen offenen, unbefangenen Blick auf die ihn umgebende empirische Welt und spricht den Eindruck, den sie auf ihn macht, in den gedankenschweren Worten aus: „Alles fließt“. Alles in der Natur ist in fortwährender Veränderung begriffen, ist dem Strome vergleichbar, dessen Wellenberge und Strudel scheinbar dieselben bleiben, in Wahrheit aber von Moment zu Moment durch immer wieder anderes Wasser gebildet werden. Es ist das ausnahmslos in der Natur gültige Gesetz der Kausalität, die Gesetzmäßigkeit des Werdens, welche in Heraklit zum ersten Male dem forschenden Menschengenossen sich aufdrängte, während gleichzeitig eben derselbe Menschengenosse im fernen Elea die Bestimmungen des wahrhaft Seienden feststellte. Nach Parmenides gibt es nur ein unveränderliches Sein, alles Werden ist bloßer Schein, nach Heraklit gibt es nur ein Werden, und alles bleibende Sein ist bloßer Schein. Vergebens arbeitete sich das folgende Jahrhundert in Empedokles, Anaxagoras und Demokrit darin ab, eine Versöhnung der Lehre des Heraklit vom Werden und der nicht weniger unabweisbaren Lehre des Parmenides vom unwandelbaren Sein zu stiften. Auch diese Philosophen verstehen den Parmenides physisch und erklären alles Werden für bloße Mischung und Entmischung unabänderlicher Urstoffe. Wie wenig ihre mechanische Naturanschauung geeignet war, den Menschengenossen zu befriedigen, ersieht man deutlich an der unmittelbar darauf hereinbrechenden Selbstzersetzung aller Philosophie. Sie deklariert sich als die Sophistik, welche ganz wie die Sophistik unserer Tage dem Satze huldigt: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt“, in welchem die Verzweiflung an der Lösung der theoretischen wie praktischen Aufgabe der Philosophie offen zu Tage tritt. Ihr trat Sokrates entgegen, der Begriffsphilosoph κατ' ἐξοχήν, welcher in dem von ihm maßlos überschätzten Vermögen der Begriffe allgemein gültige

Normen für das Wissen wie für das Handeln zu finden bemüht war. Sein Einfluß auf Platon ist bekannt, weniger aber ist die Frage besprochen und gelöst worden, ob der Einfluß des Sokrates auf den platonischen Genius in jedem Sinne ein segensreicher war, ob nicht Platons tiefste Impulse durch Sokrates auf falsche Bahn geleitet worden sind. Mit diesen haben wir uns jetzt zu beschäftigen.

Durchdrungen von der Erkenntnis des Parmenides und nicht weniger von der des Heraklit, warf Platon seinen forschenden Blick auf die ihn umgebende Natur, um zu ermitteln, was in dem Werden des Heraklit das Sein des Parmenides, was in dem ewigen Flusse der Dinge das Unveränderliche und Bleibende sei. Hierbei erkannte er, daß die Natur trotz Vielheit und Werden nicht ein völlig Fließendes ist, daß sich vielmehr in dem ewigen Flusse der Erscheinungen gewisse Typen und Formen unabänderlich behaupten. Diese sind die Ideen des Platon, sie sind das Beharrende, Seiende des Parmenides in dem bestandlosen Werden des Heraklit; beide große Antipoden feiern ihre endliche Versöhnung in der gleichmäßig von beiden inspirierten Philosophie des Platon. Leider aber ist es dem Platon nicht beschieden gewesen, die ursprüngliche Naturanschauung, die ihn leitete, rein zur Durchführung zu bringen. Wie Kant, so beging auch er in der Ausführung seines Unternehmens große Fehler, welche wir als solche deutlich kennzeichnen müssen, wollen wir anders die Arbeit dieses größten Philosophen des Altertums auch für uns nutzbar machen. Was ist jenes Grunddogma des Platon, welches bei ihm überall geheimnisvoll im Hintergrund steht und von dort aus sein ganzes Denken beherrscht — mit anderen Worten: was sind die Ideen des Platon?

Schlagen wir die gewöhnlichen Lehrbücher nach, so finden wir ziemlich übereinstimmend die Erklärung, die Ideen des Platon seien nichts anderes als die Begriffe, jedoch die Begriffe, vorgestellt als objektive Realitäten, als die allem Sein und Werden in der Natur zu Grunde liegenden Wesenheiten.

Diese Erklärung der platonischen Ideen ist, äußerlich betrachtet, nicht unrichtig, und doch ist sie ganz ungenügend. Denn wie wäre Platon zu der Narrheit gekommen, den Begriffen, diesen verkürzten und verblaßten Vorstellungsbildern im menschlichen Gehirn, objektive Realität und Herrschaft über die in ihren diamantenen Fesseln sich bewegende Natur zu verleihen?

So gewiß Platon, wie jeder Philosoph ersten Ranges, ursprünglich nicht sowohl durch die freilich leicht meßbaren und abwägbaren Lehrmeinungen der Vorgänger, als vielmehr durch das allerdings nicht so bequem zu handhabende Imponderabile des Eindrucks der anschaulichen Welt inspiriert und bestimmt worden ist, so gewiß müssen in diesem die tiefsten Motive des platonischen Denkens sich finden lassen. Der biedere, aber beschränkte Begründer der zynischen Schule, Antisthenes, soll einst zu seinem Mitschüler Platon gesagt haben: „O Platon, das Pferd sehe ich, aber die Pferdheit (die Idee des Pferdes) sehe ich nicht!“ worauf Platon sehr treffend erwiderte: „Du hast eben nur das Auge, mit welchem man das Pferd sieht, und das Auge, mit welchem man die Pferdheit sieht, das hast Du nicht!“ Hoffen wir, daß uns das Auge, mit dem man die Pferdheit sieht, daß uns der metaphysische Blick in die Natur gegeben ist; wo dieser fehlt, da kann aller Scharfsinn eines Aristoteles und alle Gelehrsamkeit nicht dazu verhelfen, den Platon zu verstehen.

Was auch immer die Ideen des Platon sein mögen, jedenfalls sind sie, wie schon die Alten sagten, „die Einheit in der Vielheit“, die Einheit, welche eine gleichartige Vielheit in sich befaßt, wie denn z. B. die Pferdheit die Einheit ist, welche alle Pferdindividuen aller Zeiten und Länder durchwaltet und beherrscht. Aber welche Einheit in der Vielheit meint Platon? Es gibt deren zwei: die logische Einheit des durch Abstraktion aus den Anschauungen gewonnenen Begriffes und die metaphysische Einheit der als schaffende und bildende Naturkraft in Individuen zur Erscheinung kommenden Idee (in unserem Sinne, vorbehaltlich dessen, was Platon darunter versteht). Die Idee des Pferdes ist in diesem Sinne die noch nicht durch Raum und Zeit in die Vielheit der einzelnen Pferde zerfallene, sie alle in ihren Formen und Funktionen bedingende, metaphysische Einheit, der Begriff des Pferdes ist die aus der Vielheit der Individuen durch logische Abstraktion wiederhergestellte Einheit, welche nicht wie jene in der realen Welt, sondern nur im menschlichen Kopfe vorhanden ist. (Näheres im zweiten Teile der Elemente der Metaphysik.)

Welche von diesen beiden Einheiten meint Platon? Die Antwort lautet: keine von beiden, weil er sie beide meint, weil in seinen Ideen bedauerlicherweise Idee und Begriff verfließen. Daß er die Begriffe im Auge hat, beweisen die meisten bei ihm vorkommenden Beispiele (das Gute, Wahre, Schöne, Identität,

Verschiedenheit, Gerechtigkeit, Staat, Tugend u. s. w.), welche sämtlich nur Begriffe sind, wie auch, daß er als die Wissenschaft von den Ideen die Dialektik bezeichnet und in überschwenglicher Weise feiert. Daß aber Platons Ideen ihrer ursprünglichen Intention nach die schöpferischen Naturkräfte sind, dafür zeugt vor allem das Wort Idee selbst, welches eine anschauliche Gestalt und nichts Abstraktes bedeutet, dafür zeugt die Art, wie er im Phädon die Ideen als die Ursachen, wie er sie im Sophista als die lebendigen Kräfte schildert, dafür spricht namentlich auch das Zeugnis des Aristoteles, welcher Platons Ideen als „verewigte Sinnendinge“ (*αἰσθητὰ ἀίδια*) charakterisiert und als solche verwirft, während er in Wahrheit uns damit einen höchst treffenden Ausdruck für das an die Hand gibt, was Platons Ideen ihren ursprünglichen Motiven nach sind. Sie sind nicht etwas Abstraktes, sondern die konkreten, durchgängig bestimmten und anschaulichen Gestalten der Natur selbst, nur, wie er sagt, „verewigt“, d. h. von Raum und Zeit befreit. Könnten wir aus der Natur Raum und Zeit herausziehen, so würden alle individuellen, durch Raum und Zeit getrennten Pferde zur Einheit der Pferdheit zusammenfallen, und so in allen anderen Fällen. Wir würden alle Erscheinungen der unorganischen und organischen Natur aufgehoben haben, und an ihrer Stelle würden nur die Urtypen derselben als formende und wirkende Kräfte übrig bleiben. Hätte Platon schon die aristotelische Logik vor sich gehabt, die ihn über das wahre Wesen der Begriffe aufklären konnte, hätte er schon die moderne Naturwissenschaft gekannt, aus der er die Reihe der wirklichen Ideen (von denen wir ein Verzeichnis in den Elementen der Metaphysik entworfen haben) einfach ablesen konnte, so würde er, unbeirrt durch die Begriffsapothese eines Sokrates, seine ursprünglichen Intentionen rein durchgeführt und der Welt eine zweitausendjährige Periode des Herumirrens erspart haben.

Aber vielleicht treten wir dem Platon doch zu nahe, wenn wir ihm vorwerfen, daß er Ideen und Begriffe unterschiedlos mit einander vermengt habe. Eine Stelle seines Phädon (Kap. 48), vielleicht die wichtigste im ganzen Platon, scheint noch eine tiefere Auffassung zu ermöglichen. Hier erzählt Platon unter der Maske des Sokrates, wie er von Jugend auf von dem Verlangen beseelt gewesen sei, die letzten Gründe der Dinge zu schauen. „Aber indem ich“, so fährt er fort, „meinen Blick auf die Natur richtete, um aus ihrer verwirrenden Mannigfaltigkeit jene letzten



Gründe, jene bleibenden Formen herauszulesen, mußte ich etwas Ähnliches erleben, wie derjenige, welcher unmittelbar in die Sonne schaut und durch sie geblendet wird. Wie aber dieser die Sonne, ihrer Strahlen entkleidet, in einem Spiegel ohne Gefahr für seine Augen betrachten kann, so schien es auch mir erforderlich, zu den Begriffen meine Zuflucht zu nehmen und in ihnen (wie in einem Spiegel) die Wahrheit des Seienden anzuschauen“. Vielleicht dürfen wir uns dies so zurechtlegen. Platon erkannte, wie jeder Idee ein Begriff, jeder formenden Naturkraft ein subjektives, abstraktes Vorstellungsbild entspricht. Weiter aber schloß Platon, daß, so wie jeder Idee ein Begriff, ebenso auch jedem Begriffe eine Idee gegenüberstehe. Dementsprechend setzte er nicht nur Ideen der Spezies, Pferd, Hund, Affe u. s. w., sondern auch Ideen der Genera bis zu dem letzten hinauf, wie auch solche der Eigenschafts- und Verhältnisbegriffe an. Ein Pferd hat diese und jene Gestalt und Lebensverrichtung, weil es teilhat an der Idee des Pferdes. Weiter aber ist es ein Tier, weil es teil hat an der Idee des Tieres, ist es schnell, weil es teil hat an der Idee der Schnelligkeit. So wählte Platon die Begriffe als Leitfaden, um die Ideen zu finden; er tat damit nur etwas Überflüssiges, sofern das Teilhaben an der Idee der Tierheit, Schnelligkeit u. s. w. schon durch das Teilhaben an der alle diese Eigenschaften in sich enthaltenden Idee des Pferdes geleistet war.

Diese Entgeißelung des Platon, der die Ideen als Naturkräfte suchte und sie als Begriffe ergriff, hat Anlaß zu unendlichen Streitigkeiten, z. B. über Nominalismus und Realismus im Mittelalter, wie auch in der neueren Philosophie gegeben, bis endlich in der Philosophie Schopenhauers die echten platonischen Ideen als einen integrierenden Teil des Systems sich einstellten und dadurch über ihr Wesen und ihre ewige Berechtigung keinen Zweifel mehr lassen konnten. Auch ist der Fehler des Platon, so groß er ist, nicht von der Art, daß er unsere Freude an seinen Ideen und unser Gefühl der tiefsten Übereinstimmung mit ihm zu trüben vermöchte. Denn indem Platon die Begriffe zu Ideen machte, erhob er diese logischen Abstraktionen zur Dignität wirkender Naturkräfte und bereicherte seine Ideenwelt durch eine Unzahl überflüssiger Blendlinge, welche als solche überall leicht zu erkennen und abzustreifen sind, mithin, nachdem wir über ihr Wesen aufgeklärt worden sind, keinen erheblichen Schaden mehr stiften können.

In den Fußtapfen seines großen Lehrers Parmenides wandelnd, unterscheidet somit Platon zwei große Reiche, das metaphysische Reich des „ewig Seienden, weder Entstehenden, noch Vergehenden“, und das physische Reich des „Entstehenden und Vergehenden, niemals aber wahrhaft Seienden“ (Worte aus dem Timäus). Jenes befaßt die Ideen als die ewigen Urbilder der Dinge, dieses ihre Erscheinungen, ihre Nachahmungen, Nachbildungen, Schattenbilder, wie Platon sagt. Ja, wenn er seine Ideen „das selbst an sich Seiende“ nennt, so vereinigt dieser Ausdruck den indischen Terminus „Âtman“ mit dem Kantischen „Ding an sich“, die empirische Realität aber, welche von den Indern für bloße Illusion (Mâyâ), von Kant für bloße Erscheinung erklärt wird, erscheint bei Platon als eine Welt der Schatten. „Denke Dir“, läßt er seinen Sokrates im siebenten Buche der Republik sagen, „die Menschen als Gefangene, welche in einer Höhle unter der Erde angekettet sitzen, in der Art, daß sie weder aufstehen noch den Kopf drehen können, sondern genötigt sind, unverwandten Blickes auf eine vor ihnen befindliche Wandfläche zu sehen. Nun denke Dir, daß im Rücken der Gefangenen ein Licht brennt, und daß zwischen ihrem Rücken und dem Lichte allerlei Gestalten vorüberziehen, so werden sie weder diese Gestalten noch das Licht noch auch sich selbst, sondern von dem allen nur die Schattenbilder auf der Wand vor sich sehen und diese für die wirklichen Dinge halten“.

Die Deutung dieses Bildes im Lichte der Kantisch-Schopenhauerschen Philosophie ist einfach und nicht zu verfehlen. Das Licht ist der Wille als Ding an sich, die vorüberziehenden Gestalten sind die ewigen Typen, durch welche er sein Wesen in der Erscheinungswelt zum Ausdrucke bringt, und welche Platon als seine Ideen suchte und teilweise fand; die vor uns gespannte Wand aber ist die platonische Materie, welche sich im Lichte der Kantischen Philosophie erweist als das Ineinander der drei subjektiven Anschauungsformen, Raum, Zeit und Kausalität. Und hiermit berühren wir eine Betrachtung, welche, so wenig sie auch bis jetzt angestellt worden zu sein scheint, ganz besonders geeignet ist, die tiefe innere Verwandtschaft des Platonismus und Kantianismus ins hellste Licht zu stellen.

Das Ansichseiende, also in Platons Sprache die Ideen sind das einzige wahrhaft Reale in der Welt, und die empirischen Dinge führen nur eine schattenhafte Existenz, tragen, was sie an Realität besitzen, von den Ideen zu Lehen. Aber wenn dem so

ist, wie kommt es, daß wir nicht jene wahren Realitäten, sondern immer nur ihre Erscheinungen, ihre Abschattungen sehen? Bei dieser Frage sehen wir den Platon in große Verlegenheit geraten, und es ist ein köstliches Schauspiel zu sehen, wie der große Philosoph mit dieser Schwierigkeit ringt, ohne doch die völlige Klarheit zu erlangen, welche uns in dieser Frage erst die Kantische Philosophie gebracht hat. Wir wissen es jetzt ganz genau, was als trübendes Medium zwischen uns und den Dingen an sich steht, sodaß wir nie diese, sondern immer nur ihre Erscheinungen sehen können; es sind die unserem Intellekte eingeborenen Formen, welche uns nötigen, das Raumlose als räumlich, das Zeitlose als zeitlich, das Kausalitätlose als dem Gesetze der Kausalität unterworfen anzuschauen. — Diese Antwort konnte Platon noch nicht geben; nach seiner Lehre schiebt sich zwischen unsern Geist und die Ideen ein dunkles Etwas, welches keine Realität hat und doch stark genug ist zu bewirken, daß wir nicht die Ideen, sondern immer nur ihre Schattenbilder sehen. Dieses Etwas ist die erst von späteren sogenannte platonische Materie. Platon kennt diesen Ausdruck noch nicht; er bezeichnet sie in der Republik als „das Nichtseiende“, im Philebus als „das Bestimmungslose“, aber am deutlichsten spricht er sich über sie im Timäus aus, der in leicht durchsichtiger, mythischer Einkleidung die wichtigsten Aufschlüsse über Platons Philosophie darbietet. Hier hat der mythische Weltbildner zur Welterschöpfung zwei Wesenheiten an der Hand, die Ideen, welche Platon hier als „das mit sich Identische, das Unteilbare“ bezeichnet, und die Materie, welche er „das immer wieder andere, das Teilbare“ nennt. Der wundervolle Tiefsinn, der in diesen Ausdrücken liegt, wird deutlich, wenn wir bedenken, daß Raum und Zeit die Prinzipien der Teilbarkeit, und daß die Kausalität das Prinzip der Veränderung ist, welche somit alle drei hier von Platon den Ideen abgesprochen und auf die Materie verwiesen werden. Aus Idee und Materie bildet der Demiurg zunächst ein Mittleres, Gemischtes, spannt weiter alle drei, Idee, Gemischtes und Materie, zur Seele, zunächst zur Weltseele aus und baut in diese den Weltleib hinein, den er aus der Materie entnimmt. Ihre Beschreibung macht dem Philosophen große Not; sie habe, so sagt er, „in ganz unbegreiflicher Weise teil an dem Geistigen“, sie sei „erreichbar nur durch einen gewissen unechten Vernunftschluß“. <sup>1)</sup>

1) Die Erklärung dieser mysteriösen Ausdrücke habe ich in meiner *Commentatio de Platonis Sophista*, Bonn 1869, pag. 32-34, gegeben.

In der weiteren Darstellung der Materie zeigt sich bei Platon ein eigentümliches Schwanken, und die Ausleger streiten darüber, ob Platons Materie die von allen Qualitäten entblößte Substanz, oder ob sie der bloße Raum sei. Beide Auffassungen können sich auf Platons Darstellung berufen, und gerade sein Schwanken in diesem Punkte ist ein Beweis seiner hohen philosophischen Besonnenheit. Nehme ich einen Körper und bringe nach und nach von ihm alles Reale, Ideenartige, alles, was ich an ihm sehe, höre, taste, rieche und schmecke, in Abzug, so wird in dem Maße, wie ich dieses tue, der Körper schwinden, und in dem Augenblicke, wo ich ihm das letzte Kraftartige, Qualitätliche, in Platons Sprache den letzten Anteil, den er an der Ideenwelt hat, entziehe, wird der ganze Körper verschwunden sein und nur der leere Raum übrig bleiben, den er erfüllte. Die Körper sind, nach Kants richtiger Definition, „krafteerfüllte Räume“, sie sind nach Platons Anschauung eine von Ideenelementen erfüllte Materie, welche letztere insofern nur der bloße Raum sein würde, als welche sie auch Platon gelegentlich bezeichnet. Andererseits haben wir das Gefühl, daß, auch wenn wir von einem Körper alle Qualitäten, alles Kraftartige, Ideenartige in Abzug bringen, doch noch etwas mehr übrig bleibt als der bloße Raum, so zu sagen eine dunkle verschwommene Masse, welche nach Abzug aller Qualitäten zwar weder sichtbar noch greifbar oder sonst wie wahrnehmbar ist und sich doch als ein gewisses Etwas vor unserem Vorstellungsvermögen behauptet. Es ist dies die völlig qualitätslose Substanz, von der Schopenhauer in glänzender Weise gezeigt hat, daß sie nur der objektive, sich in Raum und Zeit darstellende Widerschein der Kausalität, daß sie, mit anderen Worten gesagt, nur das Ineinander der drei subjektiven Anschauungsformen, Raum, Zeit und Kausalität ist.

Auf dem Wege zu dieser Erkenntnis sehen wir den Platon, wenn er seine Materie bald als den bloßen Raum, bald als die qualitätslose Substanz behandelt. Dem plastischen, an der Anschauung haftenden Griechen, dem das unerkennbare Ding an sich in erkennbarer Form als Ideenwelt sich darstellt, mußte auch die Materie als ein, wenn nicht Reales, so doch Quasi-Reales erscheinen. Als solches leistet sie seinem auflösenden Denken Widerstand, und erst Kant, dem unvergleichlichen, Analytiker, war es vorbehalten, dieses Phantom zu überwinden indem er die qualitätslose Substanz in die unserem Intellekte eingeborenen

und anhaftenden Erkenntnisformen, Raum, Zeit und Kausalität, auflöste.

In allen Ländern und zu allen Zeiten, in allen Nähen und Fernen ist es eine und dieselbe Natur der Dinge, welcher einer und derselbe Geist betrachtend gegenübersteht. Wie sollte es da anders sein können, als daß der denkende Geist, sofern ihn nicht Traditionen und Vorurteile blenden, sofern er der Natur rein und unbefangen gegenübersteht, in seiner Erforschung derselben überall, in Indien wie in Griechenland, in alter wie in neuer Zeit zu den gleichen Ergebnissen gelangen müßte! Wir haben die drei glänzendsten Erscheinungen der Philosophie, den Vedānta, Platon und Kant miteinander verglichen. Wir haben nicht an ihnen gedreht und gedeutelt, gebogen und gerenkt, sondern wir haben jede Erscheinung in ihrer vollen individuellen Eigentümlichkeit bestehen lassen. Aber indem wir bei jeder von ihnen in die letzte Tiefe drangen, gelangten wir zu dem inneren Einheitspunkte, aus dem die Anschauungen der indischen, griechischen und deutschen Denker entsprungen sind, und diese ihre innere Übereinstimmung bei aller Verschiedenheit der Außenseite ist eine nicht geringe Gewähr dafür, daß wir in allen dreien die Stimme der einen und mit sich einstimmigen Natur, daß wir in ihnen die Stimme der ewigen Wahrheit vernehmen.

Glauben ist veraltet, Zweifeln ist modern und vornehm, und doch hat der alles benagende und keine wahre Befriedigung zu bieten vermögende Skeptizismus unserer Tage nicht verhindern können, daß der alte rohe Aberglaube wiederum sein wüstes Haupt erhob. Zwischen beiden und durch beide unbeirrt geht die Erkenntnis der Wahrheit ihren stillen, sichern Gang. Und wenn auch ihre Stimme zeitweilig von dem Lärm der Modetorheiten übertönt wird, so bleibt sie doch unverzagt. Eine bessere Zukunft wird ihr gewähren, was ihr die Gegenwart versagt. Sie kann warten, denn sie hat ein langes Leben, sie ist ewig.

---

## Ein ungedrucktes Sendschreiben Herders d. d. Weimar, am 2. Oktober 1790.

Das nachfolgende Sendschreiben<sup>1)</sup>, das Herder in seiner Eigenschaft als Vizepräsident des Konsistoriums in Weimar an die Geistlichen des Herzogtums erlassen hat, ist nach Form wie nach Inhalt in gleicher Weise von Interesse. Die Eindrücke der gewaltigen Umwälzungen, die das Jahr 1789 für Frankreich gebracht hatte und deren Übersprünge nach Deutschland die staatlichen wie die kirchlichen Behörden begreiflicher Weise in Rechnung ziehen mußten, spiegeln sich in dem Herderschen Erlasse wieder. Es ist kein Zweifel, daß das Rundschreiben im Einverständnis mit Herzog Karl August ergangen ist und es bildet insofern ein Denkmal für die Gesinnung beider berühmten Männer. Hier folgt der Wortlaut:

Wohl Ehrwürdige,  
Hochgeehrte Herren Pastores!

Ob ich zwar an der Vorsicht und gehörigen Pastoralklugheit Ew. WohlEhrwürd. wie bei allen Amtgeschäften, so auch bei der jetzigen unruhigen Zeit-Crisis einiger Länder auf keine Weise zu zweifeln Ursache habe, vielmehr eine ansehnliche Anzahl würdiger Geistlicher nicht mir allein, sondern jedermann bekannt ist, die die Lage der ihnen anvertrauten Gemeinen aufs beste kennen und beherzigen, ihre Zusprüche öffentlich und besonders darnach einrichten, und sowohl durch Schweigen als Reden zu rechter Zeit den Ruhm der Vorsichtigkeit, so wie auch die Liebe und das Zutrauen ihrer Zuhörer in reichem Maass erlangt haben: so bewegen mich doch eben vorgenannte Zeitläufte an meine Herren Mitbrüder privatim dies Schreiben zu erlassen, welches ich auch privatim zu lesen, und nach geschehener Präsentation versiegelt dem Boten zu weiterer Besorgung wieder zuzustellen bitte.

Sehr oft nämlich hat ein zwar wohlgemeinter, aber zu unrechter Zeit angebrachter Eifer für das allgemeine Beste den gegenseitigen Erfolg gehabt, die Gemüther auf etwas aufmerksam zu machen, woran sie selbst nicht dachten; und indem die Furcht

---

<sup>1)</sup> Die Urschrift befindet sich gegenwärtig im Besitze des Herrn Ökonomierat Dittenberger in Eisenach, der uns das Aktenstück zur Verfügung gestellt hat.

und die Besorgniss sich Dinge einbildete, die nicht waren, solche wider ihren Willen erregt. So kann es auch in der jetzigen Zeit Geistliche geben, die aus einem besorglichen Temperament, beim Lesen der Zeitungen oder bei Anhörung gefährlicher, meistens übertriebener Gerüchte, ihre Empfindung darüber aus guter Meinung auf die Kanzel bringen, und durch Klagen, wo nicht gar durch eifrige Scheltworte, Gedanken unter die Zuhörer streuen, an welche diese für sich selbst nicht dachten. Unser Land hat das Glück, von einem Fürsten regiert zu werden, der auch persönlich die Liebe und das Zutrauen seiner Unterthanen im höchsten Grad hat: Vergleichungsweise mit andern Ländern haben diese weit weniger Auflagen, und bekanntermaasse gehet des Landesherrn väterliche Sorge dahin, die Lasten, die sie tragen müssen, ihnen soviel möglich zu erleichtern. Dass dieses in beträchtlichen Stücken seit mehreren Jahren geschehen sei, ist bekannt: allen öffentlichen und Privatbeschwerden wird, wo es nur irgend seyn kann, aufs baldeste und glimpflichste abgeholfen: Der Zutritt zum Landesherrn ist jedermann vergönnt, und sein Ohr steht jeder Klage und Bitte, sofern diese nur zu erfüllen ist, offen. Die Justiz wird bei uns prompter und Kostenschonender, als in mehreren andern Ländern verwaltet; und alles was nur den Schein der Unbilligkeit oder einer drückenden Beschwerde hat, kann sich dem Licht der Untersuchung nicht lange verbergen. Alle Landes-Collegia nehmen darauf Rücksicht, dass ganze Gemeinen so wenig als möglich belästigt werden, und man kommt ihnen zur Hülfe, wie man kann. Meinen Herren Mitbrüdern müssen zu alle diesem viele Proben und Beispiele bekannt sein; so wie ihnen auch Proben des Zutrauens, der Liebe und Dankbarkeit vieler Unterthanen und ganzer Gemeinen gegen ihren Landesherrn und viele Diener desselben nicht unbekannt seyn werden. Alle diese Rücksichten und Erfahrungen verbieten uns es völlig, unser Land nach Ländern ganz anderer Verfassung zu beurtheilen, und das Zutrauen sowie die Ruhe der Einwohner desselben auf irgend eine Weise durch Zweifel dagegen, Besorglichkeiten oder unzeitig-angebrachte Declamationen zu stören.

Dagegen fordert es des Geistlichen Amt und auch die Pflicht, die er als Unterthan und als Diener des Staats hat, seine Zuhörer nach der Lehre der Schrift zum Gehorsam, zur Liebe, Dankbarkeit und Zutrauen gegen ihren Oberen allgemein zu ermahnen, ihnen die Nothwendigkeit einer bürgerlichen Ordnung, den Nutzen der

daher auf sie fließet, die Wohlthaten und Vortheile, die sie derselben schuldig sind, bei Veranlassungen seines Textes oder sonstigen Gelegenheiten väterlich oder brüderlich ans Herz zu legen; übrigens aber auf keine Weise in Materien einzugehen, die zu den Streitigkeiten oder Anmaassungen unserer Zeit gehörend sintemal ihm darüber auch aus guter Meinung Richter oder Parthei zu seyn, nicht oblieget.

Der Diener der Religion ist ein Diener des Friedens, ein Beförderer guter Ordnung, allgemein-anerkannter Pflichten und rühmlicher Sitten: seine Pflicht ist, jedermann für Vergehung und Schaden zu warnen, Uebelunterrichtete besser zu belehren, Bekümmerte und Missvergnügte, soviel an ihm ist, zu beruhigen, Irrenden oder Verführten auch bei Klagen und Beschwerden den Gesetzmässigen Weg zu zeigen und allenthalben den Geist der Vernunft, Billigkeit und Sanftmuth zu verbreiten, der im Geist Christi und seiner Religion ist.

Wie ich nun im geringsten nicht zweifle, dass ein jeder meiner Herren Mitbrüder demjenigen, was sein Amt und seine Pflicht hierbei erfordert, in allen Stücken und zur rechten Zeit mit Vorsicht und Klugheit, ohne welche die bessten unsrer Absichten missrathen, nachzukommen von selbst bedacht sein werde: so bin ich gleichfalls überzeugt, dass es, besonders bei den jetzigen Zeitumständen von guten Nutzen seyn, auch Sr. des regierenden Herrn Herzogs Hochfürstl. Durchlaucht zu gnädigstem Wohlgefallen gereichen werde, wenn ein jeglicher von ihnen sich bemühet, vornehmlich jetzt alle schicklichen Gelegenheiten zu benutzen, solches sowohl auf der Kanzel als bei Privat-Unterhaltungen mit seinen Pfarr-Kindern, jedoch wie ich nochmals wiederhole, mit Behutsamkeit im Allgemeinen und mit Vermeidung alles Scheins, als ob es absichtlich geschehe, durch wohlangebrachte Vorstellungen und Ermahnungen zu bewirken.

Denn uns alle, meine Brüder, bindet die Pflicht des Staats: die Ruhe, Ordnung und Sicherheit desselben ist ein gemeines Gut, ja der Grund aller Güter und Vortheile des Lebens. Hiez u als Freund, als Vater, als Seelsorger beizutragen, ist ein edles Geschäft der Priester- und Bürgerpflicht, der Religion und der Menschheit.

Hätte übrigens in einem einzelnen Fall irgend Einer meiner Herren Mitbrüder Rath oder Belehrung nöthig, oder merkte er irgend wo wieder Verhoffen, eine Unzufriedenheit, die ihm be-



denklich schiene und welcher er durch seinen Privatzuspruch nicht selbst abzuhelpen wüsste; so wird er wohlthun, wenn er, ohne weitere Ruchbarmachung, mir davon in der Stille eine schriftliche Anzeige zukommen lässt. Der Inhalt derselben soll jedem Inkompetenten ein Geheimniss bleiben, der Seelsorger soll dadurch auf keine Weise compromittiret werden, weil ich die äusseren Beziehungen seines Amtes kenne; es soll ihm aber, soviel an mir ist, an Rath und Zuspruch nicht fehlen.

Da Uns allen, meine Herren, Eine gemeinschaftliche Sache, das Wohl der uns anvertrauten Gemeinen, sowie die Pflicht unser Amt mit Vernunft, Klugheit und Liebe zu führen obliegt: so werden sie auch mit der gleichen Gesinnung dieses Schreiben lesen und es auf keine Weise als Tadel oder Besorgniss, sondern als eine den Zeiten angemessene pflichtmässige Exhoral-Zusprache ansehen, und den Inhalt desselben, wie ich nochmals bitte und Ihnen auf Priesterpflicht auflege, völlig für sich behalten, damit auf keine Weise eine üble Deutung oder das falsche Gericht eines Misstrauens auf irgend Einen getreuen Unterthan sich verbreite.

Ich darf nicht noch besonders hinzufügen, dass Sie, was ihr eigenes Interesse betrifft, auch in Rücksicht der jetzigen Zeiten, so liebevoll und schonend gegen Ihre Gemeinen seyn werden, als es der Geist des Christenthums und unseres Amtes ohnedem fordert.

Mit völligem Zutrauen hierüber verharre ich voll Hochachtung und Liebe

Ew. WohlEhrwürd.

Weimar, den 2. Octbr. 1790.

ergebenster  
Herder.

---

## Neuere Psychologie.

Von Chr. D. Pflaum in Rom.

In jüngster Zeit häufen sich die teilweise paradoxen Ergebnisse wissenschaftlicher Untersuchungen des Seelenlebens. Über die Treue des Gedächtnisses, über den Wahrheitsgehalt einfacher und eidlich bekräftigter Erinnerungsaussagen, über Suggestionen, Illusionen, Hallucinationen, über Einwirkung von Einübung, Ermüdung u. s. w. auf den Verlauf des seelischen Geschehens, über die Beziehungen der Bewußtseinsinhalte zur Außenwelt und zum Gehirn- und Nervensystem, über seelische individuelle Differenzen und eine ganze Reihe anderer Fragen sind Mitteilungen veröffentlicht worden, die einesteils durch ihre Form, andernteils durch ihren Gegensatz zu den gewöhnlichen Annahmen von der Beschaffenheit des „gesunden“ Menschenverstandes überraschen.

Mit besonderem Eifer machen sich Juristen und Pädagogen diese psychologischen Daten für ihren Interessenbereich zu nutze. Leider hat dieser gewiß sehr erfreuliche und förderungswerte Eifer des öfteren den Begleitumstand, daß man die Tragweite irgend einer vereinzelt wissenschaftlichen Feststellung erheblich überschätzt und aus derselben Folgerungen zieht, zu denen sie keineswegs berechtigt. Es offenbart sich dieser Übelstand regelmäßig, wenn man unterläßt, die vereinzelt Tatsache, die doch in engster Beziehung zu einer Vielheit anderer Tatsachen steht und deren Verständnis zu ihrer eigenen richtigen Deutung erfordert, in diesen Zusammenhang zu bringen. Da überdies wissenschaftliche Psychologie erst jungen Datums ist, ist es besonders angebracht, auf die Eigenart und die all-gemeinsten Ergebnisse der psychologischen Forschung kurz hinzuweisen.

Das Studium der menschlichen Seele ist ja uralte, und es wird eigentlich von jedermann betrieben, da ohne dasselbe der gesellige Verkehr der Menschen untereinander unmöglich ist. Aber solches „Studium“ ist in der Regel nur eines von Fall zu Fall, beschränkt sich auf die Annahme von Analogien zu mehr

und minder zuverlässigen, gelegentlichen früheren Beobachtungen und bleibt auf das „studierende“ Individuum beschränkt. Die literarisch verwertete Erforschung des Seelenlebens hingegen hat zuvörderst die Tendenz, das Erkannte zum dauernden geistigen Gemeingut zu machen, und sie geht ferner darauf aus, entweder die außerordentlichen und nachhaltigsten Erscheinungen zu ergründen oder die Gesamtheit der Erscheinungen in allen ihren Teilen und deren Zusammenhang zu begreifen. Das Ergründen der außerordentlichen Erscheinungen, im besonderen der für Selbsterhaltung und Fortpflanzung bedeutsamen Gemüts-erregungen ist bekanntlich die Domäne der schönen Literatur, der Dichtkunst. Allein der Künstler kennt nur Individualitäten, nur Einzelgeschehnisse, und sein Streben geht darauf aus, den Leser oder Hörer zum getreuen und unmittelbaren Nacherleben des von ihm dargestellten Geschehens zu befähigen. Der hohe Wert solcher Künstler-Psychologie soll nicht bestritten werden. Allein bei ihr kommt erstens das allen Individuen Gemeinsame zu kurz, zweitens bleiben die nicht dem oberflächlichen Blick sich anbietenden seelischen Elemente von scheinbar minderer Bedeutung außer Betracht, so daß von einem vollkommenen Verständnis des Seelenlebens hier nicht die Rede ist. Dieses Verständnis vermag allein die zweitgenannte Untersuchungswise zu vermitteln, die wissenschaftliche.

Die Fälle von Einzelwissen, welches die emporblühenden empirischen Geisteswissenschaften, namentlich Sprachwissenschaft, Volkswirtschaftslehre, Rechtswissenschaft, Geschichte, Ethnologie, zu Tage förderten und welches zur Zusammenfassung drängte, war der mächtigste Hebel für die Entstehung einer Wissenschaft von den Grundlagen, den letzten erfahrbaren Voraussetzungen all dieses Wissens, von den Elementen und primären Beziehungen der Psyche. Die Einsicht in die Natur des elementaren seelischen Geschehens kann allein das wahre Verständnis der höheren geistigen Vorgänge begründen. Allerdings ist die Psychologie als Grundwissenschaft der streng empirischen Geisteswissenschaften auch gehalten, sich aller dogmatischen Neigungen zu entschlagen und zuvörderst sich einer strengen und umfassenden Beobachtung ihres Tatsachenbereiches zu befleißigen und bei der theoretischen Verwertung der in großer Zahl für gleichartige Erscheinungen gemachten Feststellungen möglichst exakt zu sein.

Wie will man denn aber psychische Erscheinungen, unfafßbare, momentane Bewußtseinsakte beobachten wollen, wie will man denn ihnen beikommen, gleich den Phänomenen der Außenwelt, die den Werkzeugen des Naturforschers standhalten? Hat doch Kant ausgesprochen, daß die formale Unbeständigkeit und Flüchtigkeit der seelischen Erlebnisse für die Psychologie ewig ein Hindernis sei, eine wahre Wissenschaft zu werden! Wir müßten uns freilich bescheiden, wenn wir hierzu heute, wie zu Kants Zeiten, keine andere psychologische Methode besäßen als die einfache innere gelegentliche Selbstbeobachtung. Allein, dank dem Vorbilde der biologischen Naturwissenschaften, sind wir reicher geworden und verfügen über zwei große Gruppen von Methoden, die, von zahlreichen Forschern in Deutschland, Nordamerika, England, Frankreich und Italien eifrig gehandhabt, bereits bedeutsame Proben ihres Wertes und gesicherte Erkenntnisse von großer Tragweite gezeitigt haben.

Jene beiden Gruppen, heute geübte psychologische Untersuchungsmethoden, kann man als individuelle und als generelle oder genetische bezeichnen. Maßgebend ist die erste Gruppe und innerhalb derselben die Selbstbeobachtung des normalen erwachsenen Individuums; denn das eigene Erleben oder wenigstens die Möglichkeit des eigenen Lebens ist in Zweifelfällen stets entscheidend, ob eine seelische Tatsache als solche anerkannt wird und anerkennbar ist. Komplizierte, sogenannte „höhere“ seelische Geschehnisse des Gemüts- und Trieblebens sind überhaupt nur so verständlich, daß sie gemäß den eigenen Erlebnissen des Untersuchenden interpretiert werden. Zu den „individuellen“ Methoden gehört sodann „physiologische Psychologie“, welche in Rücksicht auf die durchgängig bestehende Abhängigkeitsbeziehung zwischen Körper und Seele die Anatomie und Physiologie des Gehirns, des Nervensystems und der Sinnesorgane namentlich in der Absicht heranzieht, die dem psychischen Geschehen parallelen physischen Vorgänge kennen zu lernen und auch aus der Beschaffenheit dieser hie und da für die Auflösung verwickelter Bewußtseinsvorgänge Anhaltspunkte oder Wegweiser zu erhalten. Eben der Physiologie verdankt die moderne Psychologie die Anregung zu der vollkommensten und für sie charakteristischen ihrer individuellen Methoden, der experimentellen. Jedes Experiment geht ja darauf aus, Vorgänge unter bestimmten und planmäßig veränderlichen Bedingungen

zu beobachten. Für die Psychologie gewährt das experimentelle Verfahren den Vorzug vor der einfachen gewöhnlichen Selbstbeobachtung, daß Beobachter und Versuchsperson vorbereitet sind, daß der Beobachter den äußeren Reiz qualitativ und intensiv kennt und nach Belieben abwechseln kann und daß, zumal die Reize einfach zu sein pflegen, die Versuchsperson sehr scharf und eindeutig reagieren kann. Die besondere Technik des psychologischen Experiments ist heute natürlich zwar noch nicht vollkommen, aber doch schon sehr hoch entwickelt.

Die Experimente, welche man gegenwärtig in den psychologischen Laboratorien anstellt, lassen sich in zwei Klassen scheiden: in jene, welche sich auf die Messung der Empfindungen und die Prüfung der Vorstellungen und einfach bedingten Gefühle und Willensvorgänge beziehen; und jene, welche zum Ziel haben, die Dauer gewisser psychischer Vorgänge zu bestimmen. Die ersten, welche „psychophysische“ heißen, drehen sich im wesentlichen um das Weber-Fechnersche Gesetz von der gesetzmäßigen Beziehung zwischen Reiz und Empfindung; die zweiten zur zeitlichen Bestimmung psychischer Vorgänge (auch Reaktionsexperimente genannt) dienen im letzten Grunde dazu, durch Vergleichung der unter verwandten Bedingungen hervorgerufenen psychischen Vorgänge und der zu ihrem Verlaufe notwendigen Zeiten über das Vorhandensein, die Stellung und Bedeutung nicht klar bewußter Zwischenprozesse zu entscheiden. Ferner gibt es noch weitere sehr erhebliche Experimente, die sich in die obige Einteilung nicht einfügen lassen: die Messung des Umfanges des Bewußtseins, der Leistungen der Aufmerksamkeit, der Dauer der Nachbilder sinnlicher Eindrücke, Experimente über Reproduktion der Vorstellungen und Assoziationen. In naher Beziehung hierzu stehen Experimente über die psychischen Wirkungen gewisser dem Körper zugeführter Reizstoffe (Thee, Kaffee, Alkohol etc.) und Gifte, ferner die hypnotischen Experimente und das psychologische Studium des verbrecherischen Menschen.

Während nun die individuellen Methoden die seelischen Vorgänge erforschten, wie sie sich im Individuum abspielen, betrachtet in dem gegenwärtigen Zeitpunkte seiner Entwicklung und in der vollen Entfaltung seiner seelischen Anlagen, dehnt sich die generelle oder genetische Methode aus auf alle irgendwie existierenden elementaren seelischen Vorgänge. Sie

hat es im wesentlichen zu tun mit ihrer Entstehung sowohl beim Individuum, als bei der Menschheit, als in der Tierwelt. Wir haben so entsprechend die Psychologie der Kindheit, die Sozial- oder Völker-Psychologie und die Psychologie der Tiere. Neben diesen, bei welchen der Gesichtspunkt der vorwärts schreitenden Entwicklung, der Evolution, der dominierende ist, haben wir schließlich die pathologische Psychologie, welche für die allgemeine Erkenntnis des Seelenlebens insofern von sehr hoher Bedeutung ist, als sie die rückwärts schreitende Entwicklung, die Involution, und die geistigen Anomalien zu Forschungsobjekten hat.

Die wichtigste Aufgabe des Psychologen ist es nun, die große Zahl der durch diese mannigfaltigen Methoden herbeigeschafften Daten, nachdem ihr Erkenntniswert im einzelnen feststeht, zu vereinigen, aus der Vielheit die gemeinsamen Momente herauszuheben. Er vermag dann eine auf sorgfältig nachgeprüfte Erfahrung sicher gegründete Darstellung von den Bedingungen, den Komponenten und der Entfaltung des seelischen Geschehens zu bieten. Die Darstellung hat das Bestreben, nicht bloß eine Analyse des Bewußtseinsverlaufs in seiner Tatsächlichkeit zu bieten und der Fülle und Buntheit des unmittelbaren Lebens gerecht zu werden, sondern auch zu erklären, die Einzelheiten unter Begriffe zu bringen.

Die wesentlichsten Errungenschaften der neueren psychologischen Forschung, welche bleibenden Wert haben, in wenigen Sätzen auszusprechen, hat viel Bedenkliches: einesteils weil selbst in bezug auf die fundamentalen Sätze eine vollkommene Einstimmigkeit aller Forscher nicht besteht, andernteils weil das angeblich Neue von der früheren Einsicht nicht scharf genug getrennt werden kann. Das Bedenkliche mindert sich indes, wenn — wie hier — das Hauptinteresse der Sache und nicht der Entstehungsgeschichte und literarischen Geltung zukommt. Demgemäß darf man als derzeitige, auf die Ergebnisse erfahrungswissenschaftlicher Forschung gegründete Einsicht folgendes aussprechen:

An Stelle der bisherigen Annahme zweier Wesenheiten, des physischen Individuums und des psychischen Individuums, tritt der eine Begriff des psychologischen Individuums. Nur die Zusammenfassung des physischen und des psychischen Geschehens vermag der Korrespondenz und wechselseitigen Bedingtheit beider

Lebensäußerungen gerecht zu werden; im besonderen läßt sich die sich immer erneuernde zweckmäßige Anpassung der körperlichen Struktur an die Lebensumstände und andererseits die Mechanisierung, der automatische Ablauf früher bewußter Vorgänge nur unter der Voraussetzung eines einheitlichen psychophysischen Organismus verstehen.

Diese Erkenntnis hindert nicht, daß nach wie vor seelische und geistige Vorgänge einerseits, körperliche Vorgänge andererseits auch gesondert betrachtet werden und daß für unsere Betrachtung ein Bewußtseinsinhalt und eine Nervenzellerregung unvergleichbare Dinge bleiben, solange wir sie eben nicht beide aus einem höheren Gesichtspunkte vereinheitlichen. Psychophysischer Parallelismus oder psychophysische Wechselwirkung sind darum auch beide gegenwärtig als Hypothesen in Übung.

Das seelische Geschehen für sich allein gilt nicht mehr als gesetz- und regellose Äußerung einer unbestimmbaren Seele. Die moderne Psychologie, welche strenge Erfahrungswissenschaft sein will, läßt Art und Existenz einer substantiellen Seele ganz unerörtert, kümmert sich nur um das seelische Geschehen. Sie hat sich davon überzeugt, daß das Bewußtsein nicht einfach, sondern stets ein Komplex elementarer, freilich nur unter besonderen Bedingungen isoliert erlebbarer Einheiten ist. Die Teilung des Bewußtseins in eine bestimmte Zahl selbständiger sogenannter „Seelenvermögen“ ist verworfen, weil die quantitativ undeterminierbare Kompliziertheit aller Bewußtseinsinhalte und die Tatsache, daß an jeglichem Bewußtseinsinhalte homogene und disparate Bestandteile beteiligt sind, erkannt ist. Rein psychologisch werden heute als Elemente nur Empfindungen und Gefühle unterschieden, als Komplexe, Vorstellungen und Affekte. Psychophysisch erfahren die Empfindungen eine Scheidung nach dem Sinnesgebiete, das sie betreffen; auch hier ist die frühere Fünfteilung der Empfindungen verlassen und eine Sieben- bzw. Achtteilung festgesetzt worden. Als Gesetz der Beziehungen zwischen den psychischen Elementen gilt nach wie vor die Assoziation nach Ähnlichkeit und nach räumlich-zeitlicher Berührung; aber die Assoziation vollzieht sich nicht, wie Herbart annahm, zwischen festen Vorstellungen, sondern zwischen Empfindungen, deren Qualität und Intensität von der Disposition des Nervensystems und der spezifischen Gehirnzellen bedingt und nicht konstant ist. Die Urteile und Begriffe werden auf ihren

psychologischen Charakter noch untersucht, die Gefühle werden von verschiedenen Forschern verschieden klassifiziert und ihre Beziehungen zu einander und zum übrigen Bewußtseinsinhalt verschieden aufgefaßt. Auch die Tatsache der jeweiligen Bewußtseinseinheit an sich und ihre Formen sind noch nicht geklärt.

Die Hypothese, daß die Entfaltung des individuellen Seelenlebens eine verkürzte Wiederholung der Erlebnisse der Gattung ist, ist im wesentlichen verworfen. Hingegen ist die Annahme, daß ein Parallelismus zwischen der individuellen seelischen Entwicklung und der Entwicklung der Formen und Einrichtungen des gesellschaftlichen Lebens besteht, in großem Umfange bestätigt. Vornehmlich aber ist die Erkenntnis bedeutsam, daß für die seelische Lebensäußerung der niederen und höheren Tiere, der höchststehenden Menschen und der geschichtlichen und gegenwärtigen Gesellschaft die gleichen Gesetze gelten. Die menschliche Gesellschaft und das Individuum beeinflussen einander wechselseitig in derselben Weise, wie die gegenwärtigen und früheren Erlebnisse eines Individuums bei gleicher Mannigfaltigkeit und gleichem Reichtum der Erlebnisse einander beeinflussen würden.

Die Entfaltung des individuellen Seelenlebens und entsprechend des sozialen Lebens zeigt ein Wachstum der geistigen Energie, indem durch das wiederholte Erleben der ehemals klare und gesonderte Bewußtseinsinhalt unbewußt und automatisch reproduziert wird, größere Reihen durch ein Zeichen zusammengefaßt werden, und so der Verarbeitung neuer geistreicher Erwerbungen Platz und Kraft bereitet ist.

---



## Über Adolf Harnacks Reden und Aufsätze.<sup>1)</sup>

Von

Dr. G. Fritz, Charlottenburg.

Wollte man es unternehmen, die Vielseitigkeit der Ideen und fruchtbaren Anregungen, wie sie von der Persönlichkeit Adolf Harnacks ausgegangen sind, allein auf Grund dieser Sammlung zu würdigen, so empfängt man schon bei der ersten Lektüre den Eindruck eines reichen, nach vielen Seiten hin Licht ausstrahlenden Lebens. Die in zwei Bänden vereinigten Reden und Aufsätze stammen aus den Jahren 1880 bis 1902, sie sind zum größten Teile sofort nach ihrer ersten Veröffentlichung in weitere Kreise gedrungen und haben, wie der Aufsatz über das Apostolikum (1892), den lebhaftesten Streit der Meinungen hervorgerufen. Von anderen wertvollen Abhandlungen und Reden seien hier genannt „Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte“ (1890), „Martin Luther“ (1883), „Das Christentum und die Geschichte“ (1896), „Die Bedeutung der Reformation innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte“ (1899). Zwei Vorträge, gehalten auf dem evangelisch-sozialen Kongreß zu Frankfurt a. M. (1894) und bei gleicher Gelegenheit zu Dortmund (1902), zeigen uns Harnack als Sozialpolitiker von weitschauendem Blick und klaren Zielen, der zweite insbesondere legt seine Stellung zu den Fragen der Volkserziehung dar. Ich nehme Veranlassung, auf beide etwas näher einzugehen. In dem ersteren Vortrage „Die evangelisch-soziale Aufgabe im Lichte der Geschichte der Kirche“ geht H. von dem Grundsatz aus, daß diese Aufgabe heute nur mit Hilfe der Geschichte bestimmt werden kann. Im Evangelium treten zunächst zwei Elemente hervor: ein quietistisches, radikales und daneben das Prinzip der

<sup>1)</sup> Adolf Harnack, Reden und Aufsätze. 2 Bände. Giessen, J. Rickersche Verlagsbuchhdlg. (Alfr. Töpelmann) 1904. 349 u. 379 S. 80.  
10 Mk.

Nächstenliebe im Rahmen eines freien Bruderbundes, welches jedes indifferente Verhalten von vornherein ausschließt. Keine Wirtschaftsordnung hat je die Christenheit ihrer Aufgabe entfremden können, aber sie bleibt ein individuelles Problem auf der Grundlage der Freiheit, ein sozial-wirtschaftliches Programm läßt sich nicht aufstellen. Hierauf beruht das Wesen des christlichen Humanismus, das H. mit den treffendsten Worten zu charakterisieren weiß. Es wird uns dann die geschichtliche Stellung des Christentums in den sozialen Aufgaben, die im Laufe der Jahrhunderte erfolgten Wandlungen in Form einer meisterhaft ausgeführten historischen Skizze veranschaulicht, bevor sich H. zu der Situation und Aufgabe der Gegenwart wendet. Eine patriarchalische Fürsorge, wie in früheren Zeiten, ist nicht mehr möglich: die politische Gleichberechtigung, Erhöhung der allgemeinen Bildung, Kapitalismus und Weltwirtschaft, die Schärfung der Gewissen haben eine völlig veränderte Grundlage geschaffen. Allgemeiner wird die Sehnsucht nach einer bestimmten Weltanschauung, nach einem festen tröstlichen Glauben. Aber dem gegenüber erweist sich als notwendig die Wirkung von Person zu Person im Rahmen der Gemeinschaft, die Kirche kann nicht theoretisch wirtschaftliche Fragen verhandeln, ihre Aufgabe ist es, sich bei Stellungnahme zu allen Zeitfragen geistigen Einfluß zu sichern und sich durch Pflege der Bildung und der geistigen Güter sowie durch die Erziehung freier, selbständiger Persönlichkeiten als Macht im sozialen Leben zu betätigen.

Es sind dies dieselben Ziele, die der Comenius-Gesellschaft seit Jahren bei ihrer Tätigkeit im Dienste der auf dem Boden christlicher Humanität erwachsenen Tätigkeit auf dem Gebiete der Volkserziehung vorschweben, Ziele, die, um erreicht zu werden, das Zusammenwirken der verschiedensten Faktoren unseres Kulturlebens erfordern, und es ist mit Freuden zu begrüßen, daß sich eine Persönlichkeit wie Ad. Harnack in so entschiedener Weise zu Anschauungen bekennt, die die Seele der Bestrebungen der C. G. bilden. Nicht minder ist dies der Fall in dem andern Vortrage „Die Bedeutung des modernen Bildungsstrebens“ (1902). In dem gesteigerten Streben nach Bildung erblickt auch Harnack ein wesentliches Merkmal der Zeit, dabei besonders in dem Umstande, daß es in erster Linie die arbeitenden Klassen und die Frauen sind, die hier ihre Bedürfnisse geltend machen, während der Staat dem gegenüber in einer zurückhaltenden Stellung

beharrt. Harnack untersucht dann den sittlichen und sozialen Wert dieser Bildungsbestrebungen, den er hoch ansetzt, charakterisiert auch die meist Beschränktheit verratende Bildungsgegnerschaft. Für ihn stellt sich das moderne Bildungsstreben in drei wesentlichen Zügen dar: der Richtung auf die Wissenschaft, auf wirtschaftliche Selbständigkeit, auf Steigerung des Lebensgefühls überhaupt. Als günstige Wirkungen davon sind zu erhoffen der Ausgleich der Stände und damit die Förderung des sozialen Friedens. Aber auch die vorhandenen Gefahren werden nicht verkannt, vor allem Halbbildung und Gleichmacherei. Es ist eine schwierige Aufgabe, hier richtig abzugrenzen. Die Fachbildung muß Ausgangs- und Anknüpfungspunkt sein. Erkennbar bleiben muß stets die Wirkung auf den sittlichen Zustand des Bildungsbeflissenen. Auch hier wiederum bezeichnet Harnack als das letzte Ziel die Gewinnung einer einheitlichen, geschlossenen Weltanschauung, die Umbildung der Persönlichkeit zu höherem Sein, die Vertiefung des inneren Sinnes. — Den „Reden und Aufsätzen“ Harnacks, die sich durch einen verhältnismäßig billigen Preis auszeichnen, ist die weiteste Verbreitung zu wünschen; sie wenden sich an alle Gebildeten, allen, denen es eine Sache des Herzens ist, den religiösen und sozialen Problemen unserer Zeit näher zu treten, kann eine nähere Bekanntschaft mit der Sammlung auf das angelegentlichste empfohlen werden.

---

## Besprechungen und Anzeigen.

---

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. Herzog. In dritter verb. u. verm. Aufl. hrsg. v. D. Albert Hauck. 12. Band: Lutheraner-Methodismus. 13. Band: Methodismus in Amerika — Neuplatonismus. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903. 820 u. 804 S. Lex.-Okt. geb. je 12 Mk.

In einer in Anbetracht der Größe des Unternehmens schnellen Folge sind die beiden vorliegenden Bände erschienen. Sie enthalten wiederum eine Reihe wichtiger Artikel, die in engster Beziehung zu dem Arbeitsgebiet der C. G. stehn. Über die niederländische Theologenfamilie Lydius, aus der Martinus Lydius, geb. 1539, sich besonders um die Geschichte der Waldenser und böhmischen Brüder verdient gemacht hat, berichtet S. D. van Veen, über Louis Maimbourg C. Pfender. Der holländische Mystiker Hendrik Mande wird von L. Schulze in ausführlicher Weise gewürdigt. Der wichtige Aufsatz über die Manichäer rührt aus der Feder von K. Kessler her. Etwas eingehender hätten wir gern den Artikel über Marsilius von Padua gesehen (Fauder), da die Bedeutung dieses bedeutendsten und gelehrtesten Publizisten des christlichen Humanismus im 14. Jahrhundert nicht hoch genug geschätzt werden kann. In längeren Artikeln werden ferner behandelt Melanchthon von Kirn, Menno Simons und die Mennoniten von S. Cramer. Der letztere Aufsatz beschäftigt sich auch mit den Veröffentlichungen der Comenius-Gesellschaft und ihres Vorsitzenden, die ja in dieser Sache manches Neue zu Tage gefördert haben und die, wie es in dem Artikel heißt, die Bedeutung des sog. Anabaptismus in einem neuen, um vieles günstigeren Lichte erscheinen lassen.

Im 13. Bande berichten J. Loserth über Militsch von Kremsier, den Vorläufer von Huss, R. Eibach über Milton und E. Tröltsch über die englischen Moralisten. Von besonderem Interesse werden für alle, die dem Arbeitsgebiete der C. G. nahe stehn, die ausführlichen Darlegungen von W. Köhler über die Münsterschen Wiedertäufer, über Thomas Münzer von Th. Kolde und über den Neuplatonismus von M. Heinze sein. Auf eine Anzahl weiterer, die Reformationsgeschichte betreffender Artikel sei an dieser Stelle nur im allgemeinen hingewiesen.

---

G. Fr.

Herders Werke. Herausgegeben von Prof. Dr. Theodor Matthias. Kritisch durchgesehene und erläuterte Ausgabe. Leipzig und Wien. Bibliographisches Institut. 5 Bände.

Es ist keine leichte Aufgabe, den reichen, für unser Volk gerade jetzt wieder so überaus bedeutsamen Schatz an Herders literarischen Leistungen in einer knappen Auswahl auch weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Prof. Dr. Theodor Matthias hat die Aufgabe in der 5-bändigen Ausgabe, die soeben im Verlage des bibliographischen Instituts erschienen ist, recht glücklich gelöst — glücklich besonders insofern, als er neben dem oft einseitig in den Vordergrund gestellten Wirken Herders als Dichter und Volksliedersammler hier auch die Tätigkeit des „warmherzigen religiösen Erweckers, des geistvollen Bibelkundigen und des gedankentiefen Christenlehrers“ zur Geltung kommen läßt. Der Bedeutung, die Herder für unsere Zeit gewinnen kann, ist durch diese Art der Auswahl sehr richtig Rechnung getragen; mögen die Lebensbeschreibung und die Einführungen in die einzelnen Schriften, die Matthias bietet, dazu beitragen, daß Herder diese Bedeutung wirklich gewinnt! Mithelfen müßte dazu neben der vorliegenden Ausgabe unseres Erachtens freilich noch eine wirklich allgemeinverständlich geschriebene, nicht zu umfangreiche Biographie des Dichters, die, Hayms und Kühnemanns vortreffliche Darbietungen benutzend und recht oft mit Bruchstücken aus Herders Schriften und Briefen redend, ein anschauliches Lebensbild des Mannes zeichnete, der „am Schlusse der Aufklärungszeit ein einheitliches Weltbild suchte und wenigstens ahnend und empfindend fand“.

---

Adelbert Wiegand, Herder in Straßburg, Bückeburg und in Weimar. Ein Erinnerungsblatt zum 100jährigen Gedächtnistage seines Todes. 8°. VI, 53 S. Weimar, H. Böhlau Nachf., 1903. Ungeb. 1 Mk.

Diese mit wohlthuender Wärme abgefaßte Gedächtnisschrift sucht weiteren Kreisen die Persönlichkeit und vielseitige Wirksamkeit Herders nahe zu bringen. Eingehender behandelt, soweit dies der beschränkte Raum überhaupt gestattet, wird nur die Weimarer Zeit, für diese Epoche wird uns Herder in seiner theologischen und pädagogischen Tätigkeit, in seinen Beziehungen zum Hof, zu Goethe und zu seiner Familie geschildert. Die Schrift verdient durchaus empfohlen zu werden.

G. Fr.

---

Hausrath, Adolf, Richard Rothe und seine Freunde. Bd. 1. Gr. 8°. IX, 403 S. Berlin, G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung, 1902.

Hausrath ist mit Rothe seit 1859 bekannt gewesen und hat mit ihm bis zu dessen Tode im Jahre 1867 zusammen gelebt und gewirkt. Er hat von dem Wesen Rothes einen persönlichen Eindruck erhalten

und manches, was einem Fernstehenden unklar geblieben wäre, verstanden und deshalb in den richtigen Zusammenhang mit dem Leben seines Freundes und Kollegen bringen können. Der vorliegende Band gewährt einen klaren Einblick in die geistige Entwicklung dieses für die Geschichte der protestantischen Kirche äußerst bedeutsamen Mannes.

Richard Rothe, der als Sohn eines Auditeurs 1799 in Posen geboren wurde, verlebte seine Jugendzeit hier, in Stettin und in Breslau und genoß als einziger Sohn eine gute, eingehende Erziehung, die ihn, den frühreifen, phantasievollen Knaben, zu einem Grübler und Verehrer der Poesie und Religion machte. Die Begeisterung der Freiheitskriege, die romantische Dichtung, namentlich die Schriften von Novalis und Friedrich Schlegel, und die Lektüre der Bibel dienten dazu, diese Neigung des Knaben zu verstärken, schon auf der Schule entschloß er sich, Theologie zu studieren, nachdem, wie sein Lieblingsschriftsteller Jean Paul einmal sagt, die Poesie sein Herz erweicht und umgepflegt hatte, damit der Same der Religion aufgehen konnte, und im April 1817 bezog er die Universität Heidelberg, um sich dem vorgesezten Studium zu widmen. In herzlicher Schilderung führt Hausrath das Leben des jungen Theologen in Heidelberg vor, seine Studien und seinen Verkehr, seine Zugehörigkeit zur deutschen Burschenschaft, deren Prinzipien seinem romantischen Geiste zusagten, und seine Stellung zu Romantik und Rationalismus. In Heidelberg sah der junge Student auch die von ihm verehrten Romantiker A. W. Schlegel, Friedrich Schlegel und Ludwig Tieck, deren Bekanntschaft eine Enttäuschung für ihn war, und seinen Liebling Jean Paul, über dessen Leutseligkeit er einen begeisterten Brief nach Hause richtete.

Von Heidelberg ging Rothe im Oktober 1819 nach Berlin, um hier Schleiermacher und Neander, sowie Hegel zu hören. Der Aufenthalt in der nüchternen preußischen Residenzstadt sagte dem aus der Neckarstadt kommenden Studenten wenig zu, die Gesellschaft erschien ihm zu vergnügungssüchtig und zu weltlich, und am wohlsten fühlte er sich in dem frommen Verwandtenkreise der Le Coque, Reinhardt, Held, Semler u. a., hier änderte er auch seine Ansichten über die Burschenschaft und ihre Ziele und begann sich einer ernstern religiösen, aber immerhin aufgeklärten Richtung zuzuneigen. Schleiermacher scheint den jungen Theologen wenig befriedigt zu haben, er lehnte auch dessen Rat, sich zu habilitieren, ab. Sein Verkehr mit Neander, dem pietistischen Prediger Löffler und dem frömmelnden Baron von Kottwitz, vor allem aber mit seinem Landsmann Tholuck war entscheidend für sein ferneres Studium, er wurde nach und nach dem Pietismus zugeführt, wie seine Briefe und Gedichte aus jener Zeit erkennen lassen, und erwägt sogar ernstlich, welche Vorteile der Katholizismus dem Protestantismus gegenüber biete. Von Neander

wird Rothe bestimmt, das Predigerseminar in Wittenberg, das von dem Pietisten Heubner geleitet wurde, zu besuchen; er bewirbt sich um **Aufnahme** und erhält, nachdem er das erste Examen glänzend bestanden hatte, die erbetene Freistelle. Schon beschäftigte sich Rothe mit dem Gedanken, die akademische Laufbahn einzuschlagen, da erhielt er von Heubner eine Anfrage, ob er den Posten des preußischen Gesandtschaftspredigers in Rom annehmen wolle. Nach einigen Tagen reiflicher Überlegung erklärte sich Rothe bereit dazu, legte sein Examen pro ministerio ab, verheiratete sich mit Fräulein von Brück und reiste im Dezember 1823 nach Rom ab. Diese Berufung war für den jungen Kandidaten ein großes Glück, sie brachte ihn in einen Wirkungskreis, wo ganz andere Anschauungen, als die er bisher in sich aufgenommen hatte, herrschten, und bewahrte ihn davor, ein pietistischer Pfarrer zu werden.

„Wie Rothe das Glück gehabt hatte, sagt Hausrath, mit seinen Universitätsstudien in die große Epoche der deutschen Philosophie zu fallen, so war es ihm hier beschieden, eine denkwürdige Evolution der deutschen Kunstentwicklung aus nächster Nähe zu beobachten und die Anregungen einer solchen bewegten geistigen Atmosphäre wohltätig zu empfinden.“ Unterstützt von Bunsen, der eine völlige Erneuerung des protestantischen Kultus plante, gelang es ihm, die Gemeinde in herzlicher Gemeinschaft um sich zu vereinigen und einen Freundeskreis, zu dem Schnorr von Carolsfeld, Ludwig Richter, der Schwede von Maydell, Adolf Zimmermann gehörten, zu erwerben. Seine Sehnsucht nach Deutschland bricht aber immer wieder hervor, er bemüht sich bei Heubner und bei Bunsen um einen Nachfolger, und als sein Landsmann Tholuck bereit ist, seine Stelle zu übernehmen, kehrte er mit seiner Gattin im August 1828 nach der Heimat zurück. Hier erhielt Rothe eine Stelle als Docent am Predigerseminar in Wittenberg, wo er sich in der kirchlich bewegten Zeit der dreißiger Jahre mit großem Eifer seiner Tätigkeit, die Kandidaten zum Amte vorzubereiten, hingab. Hausrath hat auch in dieses Kapitel über Rothens Aufenthalt in Wittenberg anschauliche Schilderungen der herrschenden Zeitströmung, vor allem der kirchlichen Gegensätze eingeflochten und Rothens Stellung zu den verschiedenen Parteien eingehend beleuchtet. Mit Rothens Berufung und Übersiedlung nach Heidelberg 1834 schließt der erste Band ab.

G. A.

---

## Bemerkungen und Streiflichter.

Der bekannte Theologe K. B. Hundeshagen sagt in seiner zu Heidelberg im Jahre 1852 gehaltenen nachmals berühmt gewordenen Rede über den „Gedanken der Humanität und die Kirche“, daß die Humanitäts-idee zu Beginn des 18. Jahrhunderts ein „heimatloses Kind war, das weder in den Kirchen noch in den Staaten Europas eine Stätte hatte, da es sein Haupt hinlegen konnte“. (Näheres darüber in dem Aufsatz: „Die Ideen der Humanität und die Kirche“ in den MCG Bd. XI [1902] S. 112 ff.) — G. Uhlhorn erklärt in seinem Werke: „Die christliche Liebestätigkeit“ (III, 263 ff.), daß die Orthodoxie des 17. Jahrhunderts den Gedanken, daß das Christentum zugleich wahre Menschlichkeit sei, habe verkommen lassen. (MCG Bd. X, S. 58.) — Über die bezüglichen Ausführungen D. Karl Sells (Bonn) vergl. den Aufsatz von Ludw. Keller in den MCG Bd. IX [1900] S. 15 ff.

Die furchtbaren Verfolgungen, die seit dem 4. Jahrhundert von der Staatskirche über die Kultgesellschaften des Humanismus verhängt worden sind, zwangen die letzteren, sich mit einem Schleier zu umgeben und sich in die Stille zurückzuziehen. Unter dem Druck der Verhältnisse erwuchs eine Verfassung, die sich im Laufe der Jahrhunderte wiederholt als eine vorzügliche Kampfes-Organisation jedesmal dann am meisten bewährt hat, wenn sie angegriffen wurde. Aber für die Beibehaltung dieser Verschleierung lagen doch auch andere sehr achtungswerte Gründe vor: vor allen der stets festgehaltene und stets betätigte Wunsch, ungekannt und ungenannt und gleichsam unsichtbar zum Wohle ihrer Mitmenschen zu wirken. Nirgends hat dieser Wunsch in der Literatur einen rührenderen Ausdruck gefunden als in den Schriften der sog. Gottesfreunde des Mittelalters, die stets betonen, daß Gott die Seinen kennt, daß die Menschen aber die „Freunde“ nicht kennen sollten.

Ein in allen Jahrhunderten bis in die Zeiten des Neuplatonismus hinein wahrnehmbare Eigentümlichkeit der Kultgesellschaften des Humanismus ist die häufige Bezugnahme auf **Johannes den Evangelisten** und auf **Johannes den Täufer** oder die beiden „Herren Johannes“, wie es in den Schriften der altdeutschen Mystik des 13. und 14. Jahrhunderts heißt. Diese Eigenart der ältern Sozietäten kehrt in der seit 1717 sich ausbreitenden neuenglischen Sozietät mit gleicher Stärke wieder und sie muß demnach in den Überlieferungen tief begründet gewesen sein. Nennen sich doch sogar manche Sozietäten sehr frühzeitig Johannes-Gesellschaften, d. h. Johannes-Gemeinden, wobei es nicht ganz klar wird, welcher der beiden Johannes oder ob sie beide gemeint sind. Einige der Gründe, die diese Berufung auf Johannes den Evangelisten oder den Täufer erklärlich machen, finden sich in dem Aufsatz:



„Christentum und Platonismus“ in den MCG Bd. X 1901, S. 7 ff. Hand in Hand mit dieser, halb symbolischen Andeutung ihrer Grundsätze, geht in den Kultgesellschaften die Betonung des Pythagoras, Sokrates und Plato, die mit der Vorliebe für Johannes den Evangelisten auf das Engste zusammenhängt. Der Name „Johannis-Gesellschaft“ (Johannis-Loge) bezeichnet zugleich die Tatsache, daß, wie man annahm, deren Angehörige erst in der Vorhalle des „Tempels der Weisheit“ angelangt waren.

---

Die Geschichte der Universitäten, zumal der deutschen, ist für die Geschichte des christlichen Humanismus im ganzen ohne erhebliche Bedeutung geblieben, wenigstens soweit es sich um dessen Förderung, nicht um seine Bekämpfung handelt. Nur einige wenige Universitäten machten davon eine Ausnahme, darunter besonders die Universität Halle im 18. Jahrhundert. Mit vollem Rechte sagt Otto Hintze in seinem höchst lesenswerten Vortrage „Geist und Epochen der preußischen Geschichte“ (Hohenzollern-Jahrbuch 1903 S. 83): „Die Universität Halle, wo A. H. Francke und der Jurist Chr. Thomasius lehrten, wurde im 18. Jahrhundert die eigentlich preußische Staats-Universität, in der der Geist des neuen Staates lebte“. Und der Geist dieses neuen Staates war seit den Tagen des Großen Kurfürsten eben der Geist der Toleranz und des Humanismus, wie er im älteren Pietismus lebte.

---

Neben Shakespeare hat kein Engländer auf Herder wie auf Wieland größeren Einfluß geübt als der Mann, den Herder selbst den „liebenswürdigen Plato Europas“ nennt, nämlich Shaftesbury (1671—1713) der berühmte Verfasser der „Characteristics of men, manners, opinions and times“. Dieser Einfluß erstreckt sich, wie der Amerikaner Irving C. Hatch in den Studien zur vergleichenden Literatur-Geschichte, Berlin, Duncker, 1901, nachgewiesen hat, auf Herders ganze literarische Laufbahn.

---

Es wäre von Wert, das Ideal des Staates, wie es einem unserer größten Staatsmänner, dem Freiherrn vom Stein vorschwebte, einmal im einzelnen klar zu legen. Nach Stein sollte der Staat, abgesehen von vorübergehender Notwendigkeit, wie sie z. B. ein aufgezwungener Kriegszustand schaffen kann, nicht die Gestalt eines militärischen Absolutismus haben; Steins Ziel war, den Staat auf der freiwilligen Mitarbeit seiner Bürger, die er zu ausgedehnter Selbstverwaltung in Stadt und Land berufen wollte, aufzubauen. Er wollte im Gemeinsinn der Bürger, nicht in bürokratischer Einmischung, die festeste Stütze des Staates finden und zwar wollte er vornehmlich die Grundbesitzer dazu heranziehen. Stein erkannte sehr wohl, daß die Pflege der Volkserziehung für den Staat, der ihm vorschwebte, die notwendige Voraussetzung sei und deshalb hat er stets dieser Volkserziehung seine lebhafteste Teilnahme gewidmet.

---

## Nachrichten.

Die Erinnerungsfeier für Herder am 18. Dezember 1903, die wir seitens der Comenius-Gesellschaft im April d. J. durch die aus diesem Anlaß erfolgte Veröffentlichung der kleinen Herder-Schrift über Comenius und im Oktober durch die Versendung unseres Aufrufes angeregt haben — beide Drucksachen sind in etwa 20000 Abzügen von uns kostenlos verbreitet worden — ist weit über die Grenzen Deutschlands hinaus in zahllosen Gesellschaften und Vereinen begangen worden. Die gesamte Presse, sowohl die Tagespresse wie die Wochen- und Monatsschriften haben die Bedeutung Herders in eingehenden Artikeln ihren Lesern nahe gebracht. Dabei hat sich die erfreuliche Tatsache gezeigt, daß auch die Presse derjenigen Parteien, die Herder nicht als Vorkämpfer betrachten können, im Tone hoher Achtung des Mannes gedacht hat; es ist darin die Tatsache zum Ausdruck gekommen, daß Herder keineswegs wie andere große Wortführer nicht einer einzelnen Partei, sondern der gesamten Nation angehört. Wenn man davon absieht, daß die Universitäten meist abseits gestanden haben, muß man sagen, daß sich in allen Kreisen, unter Hoch und Niedrig, unter „Freidenkern“ und „Pietisten“ eine einmütige Verehrung für den großen Verkünder und Verteidiger der Humanität kundgegeben hat.

Von der zuerst in den MCG, dann auch als Sonder-Abzug in den Vorträgen und Aufsätzen der C. G. erschienenen Schrift Kellers, Johann Gottfried Herder etc. ist rasch die Herstellung einer neuen Auflage notwendig geworden. Sie ist soeben als zweite verbesserte Ausgabe im Verlage der Weidmannschen Buchhandlung, Berlin, erschienen (Preis 1,50 M.)

**Neue Preisaufgaben der Berliner Universität.** Aus der Dr. Paul Schultze-Stiftung ist für 1904 von allen Fakultäten je ein Stipendium von 900 Mk. zu vergeben. Die Preise werden durch Lösung wissenschaftlicher Aufgaben gewonnen. Theologische Aufgaben: 1. Sind die jüngst entdeckten Tractatus Originis in Script. Sacr. von Novatian verfaßt? (Vorjährige Aufgabe.) 2. Herders Religionsbegriff soll aus seinen verschiedenen theologischen Schriften ermittelt und mit dem von Kant und Schleiermacher verglichen werden. (Diesjährige Aufgabe.)

Besprechungen unserer Veröffentlichungen haben neuerdings gebracht: *Revue historique* 1903 S. 376 (J. Quirand über Ludwig Keller, Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben im Zeitalter der Renaissance. Berlin 1899), ferner das Archiv für Kulturgeschichte hrsg. von Dr. Georg Steinhausen in Kassel (über Ludwig Keller, Graf Albrecht Wolfgang von Schaumburg-Lippe u. s. w. 1901 in Bd. I, Heft 1 S. 120 und über die MCG Bd. XI 11/12 ff. in Bd. I Heft 4 S. 501 f.), ferner die Mitteilungen für Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften 1903 Heft 3 (Leipzig, Voss) über Ludwig Keller, Die Anfänge der Renaissance und die Kultgesellschaften des Humanismus. Berlin 1903.



# Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung.

Gestiftet am 10. Oktober 1892.

---

## Gesamtvorstand der C. G.

Vorsitzender:

Dr. Ludwig Keller, Geheimer Archiv-Rat in Berlin-Charlottenburg.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönau-Carolath, M. d. R., Schloß Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Direktor Dr. **Begemann**, Charlottenburg. Prof. **W. Böttcher**, Hagen (Westf.), Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder**, Verlagsbuchhändler, Freiburg i. Br. Prof. Dr. **Hohlfeld**, Dresden. **Israel**, Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. **W. J. Leendertz**, Prediger, Amsterdam. Seminar-Direktor Dr. **Reber**, Bamberg. Dr. **Rein**, Professor an der Universität Jena. Geh. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan**, Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum**, Tübingen. Prof. Dr. **Waetzoldt**, Geh. Reg.-Rat und vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **A. Wernicke**, Direktor der städt. Oberrealschule und Prof. der techn. Hochschule, Braunschweig. Prof. Dr. **Wolfstieg**, Bibliothekar des Abg.-H., Berlin. Dr. **Jul. Ziehen**, Ober-Studien-direktor, Berlin-Wilmersdorf. Prof. D. **Zimmer**, Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron**, Berlin. **J. G. Bertrand**, Rentner, Berlin-Südende. Pastor **Bickerich**, Lissa (Posen). Dr. **Wilh. Bode**, Weimar. Dr. **Gustav Diercks**, Berlin-Steglitz. Prof. **H. Fechner**, Berlin. Bibliothekar Dr. **Fritz**, Charlottenburg. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt**, Berlin. Prof. **G. Hamdorff**, Malchin. Geh. Regierungs-Rat Dr. **Moritz Heyne**, Prof. an der Universität Göttingen. Oberlehrer Dr. **Rudolf Kayser**, Hamburg. Chef-Redakteur **v. Kupffer**, Berlin. Direktor Dr. **Loeschhorn**, Wollstein (Posen). Univ.-Prof. Dr. **Natorp**, Marburg a. L. Bibliothekar Dr. **Nürrenberg**, Kiel. Rektor **Rissmann**, Berlin. Geh. Hofrat Dr. **E. v. Sallwürk**, Karlsruhe. Direktor **v. Schenckendorff**, M. d. A., Görlitz. Bibliothekar Dr. **Ernst Schultze**, Hamburg. Archivar Dr. **Schuster**, Charlottenburg. **Slamenik**, Bürgerschul-Direktor, Prerau. Oberlehrer **W. Wetekamp**, Berlin-Schöneberg. Prof. Dr. **Wychgram**, Direktor d. Augusta-Schule, Berlin.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.**, Berlin C. 2, St. Wolfgangstraße.

Geschäftsstelle für den Buchhandel:

**Weidmannsche Buchhandlung**, Berlin SW.

## Schriften der Comenius-Gesellschaft:

1. **Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.** Deutsche Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.

## Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 Mk.) erhalten alle periodischen Schriften. Durch einmalige Zahlung von 100 Mk. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (6 Mk.) erhalten nur die wissenschaftliche Zeitschrift (Monatshefte der C. G.).
3. Die **Abteilungs-Mitglieder** (4 Mk.) erhalten nur die Comenius-Blätter.  
Körperschaften können nur Stifterrechte erwerben.

## Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftsstelle der C. G., Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Aufträge und Anfragen  
sind zu richten  
an die **Weidmannsche Buchhandlung**  
Berlin SW., Zimmerstraße 94.

# Anzeigen.

Aufnahmebedingungen:  
Die gespaltene Nonpareillezeile oder  
deren Raum 20 Pfg. Bei größeren  
Aufträgen entsprechende Ermäßigung.

**Verlag der Weidmannschen Buchhandlung in Berlin.**

## **Johann Gottfried Herder und die Kultgesellschaften des Humanismus.**

Zweite verbesserte Auflage.

Von **Dr. Ludwig Keller,**

Geheimer Archiv-Rat in Berlin-Charlottenburg.

gr. 8<sup>o</sup> (106 S.) 1,50 M.

(Vorträge und Aufsätze aus der Comenius-Gesellschaft. 12. Jahrg. 1. Stück.)

## **Herders sämtliche Werke.**

Herausgegeben von **Bernhard Suphan.**

Vollständig in 33 Bänden.

Erschienen sind die Bände 1—13. 15—32. Preis 168 M.

## **Herders ausgewählte Werke.**

Herausgegeben von **Bernhard Suphan.**

Fünf Bände.

In 4 eleg. Leinenbänden 12 M.

Diese Auswahl aus der bekannten großen Herder-Ausgabe Suphans enthält die poetischen Werke (Cid, Volkslieder usw.) und die »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit«; sie empfiehlt sich sowohl durch splendifeste Ausstattung als einen außerordentlich billigen Preis.

## **Herder**

**nach seinem Leben und seinen Werken**

dargestellt von **R. Haym.**

Erster Band (gr. 8<sup>o</sup>. XIV u. 748 S.) 15 M.

Zweiter Band (gr. 8<sup>o</sup>. XVI u. 864 S.) 20 M.

Zusammen mit der Suphan'schen Herder-Ausgabe, deren Unentbehrlichkeit für die Lehrer des Deutschen das Preußische Unterrichtsministerium durch amtliche Empfehlung ausdrücklich anerkannt hat, bezeichnet das Haym'sche Buch den Zeitpunkt, von dem an erst Herder aufhören wird, ein bloßer glänzender Name zu sein, um als Mensch wirklich gekannt, als Schriftsteller von neuem gelesen und studiert zu werden: Herder wird mit erhöhter Bedeutung in unsere Literaturgeschichte eintreten, er wird veredelnd und befruchtend auf das deutsche Geistesleben einwirken.

Eine Lebensgeschichte Herders, will das Werk zugleich ein Stück deutscher Kultur- und Literaturgeschichte sein. Es darf den Anspruch erheben, allen Anforderungen strenger Wissenschaftlichkeit zu genügen und gleicherweise durch die Form der Darstellung, sowie durch das Interesse, das ein reiches, zwischen Licht und Schatten schwebendes Menschendasein erweckt, jedem ernstern Sinn Belehrung, jedem gebildeten Gemüte Genuß zu gewähren.

**Mit einer Beilage von der Weidmannschen Buchhandlung in Berlin.**

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.