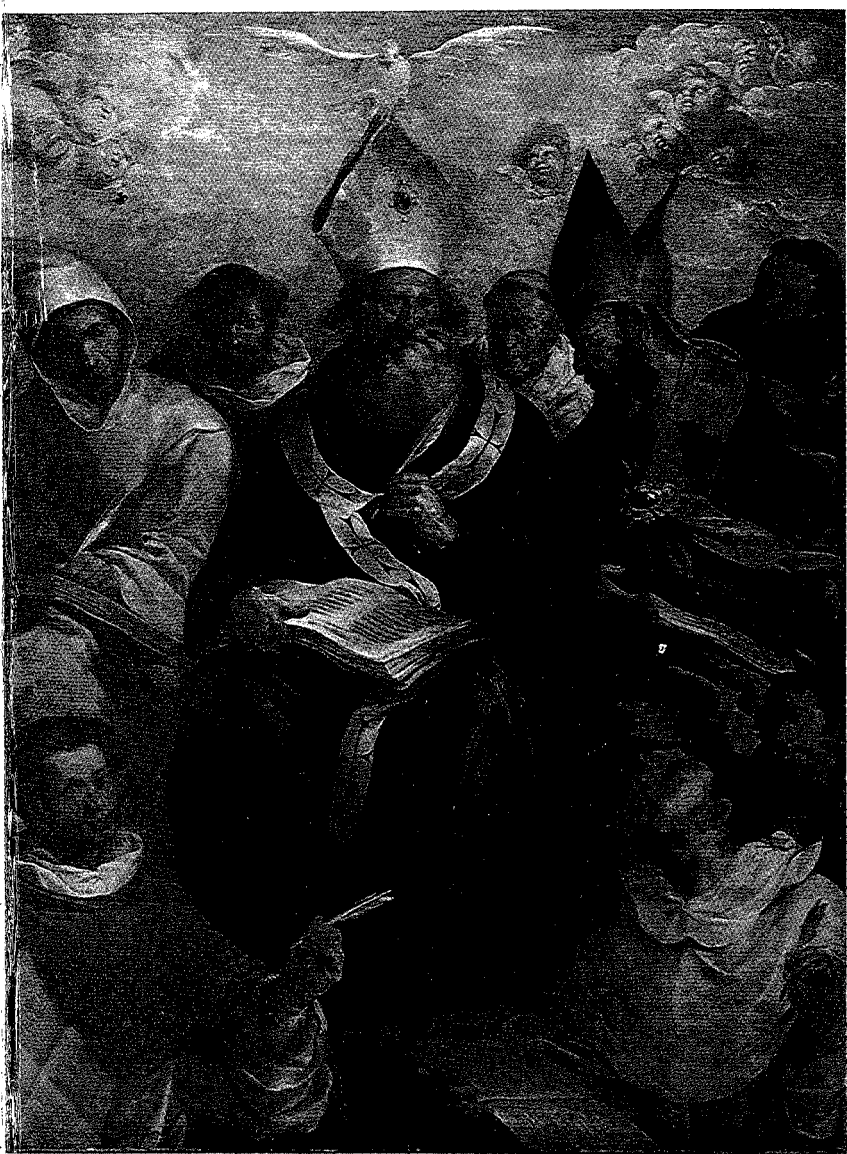


04.07.2012

Synergietalks 06: Synergie - eine Elementaridee an der Nahtstelle von Religion und Medizin.

Auszüge aus:

1. Basilius von Caesarea, Die Mönchsregeln. Eos Verlag Erzabtei St.Ottilien 1981, §55, S.188-195.
2. Arthur O. Lovejoy, Die große Kette der Wesen. Frankfurt am Main 1993, S. 11-36.



BASILIUS VON CAESAREA

Die Mönchsregeln

Basilius von Caesarea
[Basilius Magnus Archiepiscopus Caesareae Cappadociae]

DIE MÖNCHSREGELN

Hinführung und Übersetzung

(act) von
K. Suso Frank



EOS VERLAG ERZABTEI ST. OTTILIEN

(1994)

spruch, Leichtsinn bei der Arbeit, Geschwätzigkeit, Lüge oder etwas anderes dieser Art, das nicht zu einem frommen Leben paßt, dann müssen sie die Kinder zu dem bringen, der für die allgemeine Ordnung Sorge trägt, und sie vor ihm zurechtweisen, damit der das Maß und die Art des Heilmittels für die Sünden bestimme. Die Strafe ist doch das Heilmittel für die Seele; deshalb darf nicht jeder strafen, wie auch nicht jeder heilen kann, sondern nur der, den der Obere dazu nach reiflicher Überlegung bestimmt hat.

54. Frage.

Die Vorsteher der Bruderschaft müssen ihre Angelegenheiten miteinander besprechen.¹¹⁸

Gut ist es, wenn die Vorsteher der Bruderschaften sich zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten treffen. Bei dieser Gelegenheit sollen sie unerwartete Ereignisse, schwer zu behandelnde Charaktere und die Art, wie sie mit jedem umgehen, miteinander besprechen. Ein Fehler, der gemacht worden ist, kann auf diese Weise durch die Untersuchung vieler klar aufgedeckt werden; was aber recht gemacht wurde, kann so durch die Zustimmung vieler bestätigt werden.

55. Frage.

Läßt es sich mit dem frommen Leben vereinbaren, daß man die Heilkunde in Dienst nimmt?¹¹⁹

1. Jede einzelne Kunst hat uns Gott zur Hilfe gegen die schwache Natur gegeben: Die Landwirtschaft, weil

das, was die Erde von sich aus hervorbringt, für die Bedürfnisse des Lebens nicht ausreicht; die Webekunst, denn Kleider sind unbedingt notwendig des Anstandes wegen und um uns vor schädlicher Witterung zu schützen; das gleiche gilt von der Baukunst und auch von der Heilkunst.

Unser Leib ist anfällig für Leiden und vielerlei Krankheiten unterworfen; sie befallen ihn von außen her oder entstehen im Innern durch die Nahrung, indem wir durch Übermaß oder Mangel zu leiden haben. Als Hinweis auf die Heilung der Seele hat Gott, der unser ganzes Leben lenkt, uns deshalb die Heilkunst geschenkt, die den Überfluß wegnimmt und den Mangel ersetzt.

Als wir im Paradies der Wonne lebten, mußten wir uns nicht um Landarbeit kümmern und brauchten sie nicht auszuüben. Ebenso brauchten wir vor dem Falle, als wir dank der Schöpfungsgnade leidensunfähig waren, keine Heilkunst zu unserem Trost.⁹ Doch als wir an diesen Ort verbannt wurden und das Wort hören mußten: »Im Schweiß deines Angesichtes sollst du dein Brot essen« (Gen 3,19), machten wir nach langer Erfahrung und vieler Mühe um die Erde aus der Kunst des Landbaues, zu der uns Gott Einsicht und Verstand schenkte, ein Trostmittel für die Folgen jenes Fluches. Als wir geheißen wurden, wieder zur Erde zurückzukehren, von der wir genommen sind, und an ein leidgeplagtes Fleisch gefesselt wurden, das der Sünde wegen dem Verderben und deshalb allen Leiden unterworfen ist, da wurde uns die Hilfe der Heilkunst geschenkt, damit wir den Leidenden wenigstens etwas Erleichterung bieten könnten.

2. Denn die für die einzelnen Leiden geeigneten Kräuter sind nicht von selbst aus der Erde entsprossen. Vielmehr hat sie offenbar der Wille des Welterschöpfers

zu unserem Nutzen hervorgebracht. In den Wurzeln, Blumen, Blättern, Früchten und Säften oder auch in dem, was aus den Bergwerken oder dem Meer kommt, findet man eine besondere Kraft zum Nutzen des Leibes; das ist durchaus dem Gebrauch von Speise und Trank vergleichbar.

Doch das Überflüssige und Ausgesuchte, welches viel Aufwand erfordert und gleichsam unsere ganze Sorge auf das fleischliche Leben hindrängt, steht den Christen nicht an. Wenn es nötig ist, daß sie die Heilkunst in Dienst nehmen, dann müssen sie besorgt sein, daß sie Gesundheit und Krankheit nicht ganz und gar von ihr abhängig machen, sondern ihre Hilfe zur Ehre Gottes und als Hinweis auf die Sorge für die Seele beanspruchen.

Wenn ärztliche Hilfe nicht zur Stelle ist, dürfen wir nicht alle Hoffnung auf Trost im Leiden auf diese Kunst setzen, sondern müssen daran denken, daß der Herr uns nicht über unsere Kraft versucht werden läßt (1 Kor 10, 13); erinnern wir uns doch daran, wie er einmal einen Teig bereitete, (auf die Augen) strich und (dem Blinden) befahl, sich im Siloach-Teich zu waschen (vgl. Joh 9, 6—7), oder ein anderes Mal sich einfach mit dem Befehl begnügte: »Ich will, sei rein« (Mt 8, 3), wie er aber auch einige in ihren Leiden kämpfen ließ, um sie durch die Versuchungen zu größerer Bewährung zu führen.

So verfährt er auch mit uns, unsichtbar und unbegreiflich, je nachdem er es für unsere Seele angemessen findet. Manchmal hält er materielle Hilfe in unseren Leiden für passend, um durch das Hinausschieben der Heilung die Erinnerung an die Wohltat fester einzuprägen oder um uns, wie schon gesagt, ein Beispiel zu geben, wie wir uns um unsere Seele sorgen sollten. Denn wie es für den Körper notwendig ist, das Schäd-

liche fernzuhalten und ihm das zu geben, was er braucht, so müssen wir auch von unserer Seele das Schädliche entfernen und ihr das geben, was ihr von Natur aus zukommt. Denn »Gott hat den Menschen gerade gemacht« (Koh 7, 29). Er hat uns zu guten Werken bestimmt, und in ihnen sollen wir wandeln.

3. Zur Heilung des Körpers nehmen wir Schneiden, Brennen und bittere Arznei an. So müssen wir auch zur Heilung der Seele das Schneidende der Zurechtweisung und die bittere Arznei des Tadels in Kauf nehmen. Genau die, die sich nicht belehren lassen, meint der Prophet mit seinem Vorwurf: »Gibt es denn keinen Balsam mehr in Gilead? Oder ist kein Arzt dort? Warum macht die Heilung der Tochter meines Volkes keine Fortschritte?« (Jer 8, 22).

Manche langwährenden Krankheiten beanspruchen viel Zeit, dazu schmerzliche und verschiedenartige Heilmittel bis zur Genesung. Sie sind ein Hinweis darauf, daß wir die Fehler der Seele durch eifriges Beten, anhaltende Buße und strenge Zucht heilen müssen, wie es uns die Vernunft als der Heilung angemessen nahelegt.

Doch keineswegs dürfen wir die Hilfe der Heilkunde ganz zurückweisen, da einige von ihr schlechten Gebrauch machen. Wenn auch unmäßige Lüstlinge die Kunst der Köche, Bäcker und Weber nur zum Genuß und im Überfluß gebrauchen, so dürfen wir keineswegs all diese Künste ablehnen; vielmehr müssen wir durch ihren rechten Gebrauch das wieder gut machen, was von jenen verdorben wurde. So ist es auch nicht vernünftig, wegen des Mißbrauchs der Heilkunde dieses Geschenk Gottes abzuweisen.

Doch die Hoffnung auf die eigene Heilung ganz in die Hände der Ärzte zu legen, ist sicher tierisch. Bei einigen Unglücklichen sehen wir das, die sich nicht scheu-

en, die Ärzte ihre Retter zu nennen. Aber jeden Gebrauch der Heilkunst abzulehnen, ist ebenso Starrsinn.

So hat doch auch Hiskija nicht in erster Linie dem Feigenkuchen seine Gesundheit zugeschrieben und diesen nicht als Ursache seiner körperlichen Gesundung gepriesen (2 Kön 20, 7), sondern Gott die Ehre gegeben und ihm für die Erschaffung der Feigen Dank gesagt. Ebenso sollen wir, wenn wir von Gott, dem guten und klugen Lenker unseres Lebens, Leiden empfangen, ihn zuerst darum bitten, daß er uns den Grund für die verfügbaren Plagen erkennen läßt, dann um Befreiung vom Leiden und um Geduld, daß er uns mit der Versuchung auch einen Ausgang schafft, so daß wir bestehen können (vgl. 1 Kor 10, 13).

4. Da uns die Gabe der Heilung geschenkt ist — ob durch Wein oder Öl wie bei dem, der unter die Räuber gefallen war (vgl. Lk 10, 34), oder durch Feigen wie bei Hiskija —, sollen wir sie dankbar annehmen. Dabei dürfen wir keinen Unterschied machen, ob uns Gott auf unsichtbare Weise oder durch materielle Dinge Hilfe werden läßt. Gerade die letzteren lassen uns ja die Gabe des Herrn besser erkennen. Oft fallen wir auch in Krankheiten, damit wir erzogen werden; dann ist es ein Stück Erziehung, wenn wir zum Ertragen schmerzhafter Heilung verurteilt werden. Rechte Einsicht empfiehlt uns deshalb, Schneiden, Brennen, die Schmerzen scharfer und bitterer Arzneien, Hunger, genau bestimmte Diät und die Enthaltung von schädlichen Dingen nicht abzulehnen. Nochmals sage ich aber, dabei müssen wir das Heil der Seele im Auge haben, die daraus eine Lehre für ihre eigene Rettung ziehen muß.

Nun besteht keine geringe Gefahr, auf den irrigen Gedanken zu verfallen, jede Krankheit erfordere ärztli-

che Hilfe. Denn nicht alle Krankheiten kommen aus unserer Natur, beruhen etwa auf mangelhafter Ernährung oder sonst einer körperlichen Ursache, gegen die wir den Gebrauch von Heilmitteln schon mal wirksam sehen. Häufig sind die Krankheiten Strafen für die Sünde, zu unserer Besserung verfügt. »Denn«, so heißt es, »der Herr züchtigt den, den er liebt« (Spr 3, 12); und auch: »Deshalb sind unter euch so viele Kranke und Schwache, und schon viele sind entschlafen. Wenn wir mit uns selbst ins Gericht gingen, dann würden wir nicht gerichtet werden. Wenn wir aber vom Herrn gerichtet werden, dann werden wir in Zucht genommen, damit wir nicht mit der Welt verdammt werden« (1 Kor 11, 30—32).

In diesem Fall müssen die Kranken, sobald sie ihre eigenen Fehler erkannt haben, in Schweigen und unter Verzicht auf ärztliche Hilfe geduldig ihre Leiden ertragen — und zwar nach dem Wort: »Den Zorn des Herrn will ich ertragen, denn ich habe gegen ihn gesündigt« (Mich 7, 9). Dazu sollen sie Besserung zeigen, der Buße würdige Früchte bringen und an das Wort des Herrn denken: »Siehe, du bist gesund geworden; sündige nicht mehr, damit dir nichts Schlimmeres widerfahre« (Joh 5, 14).

Manchmal befallen uns auch Krankheiten auf Betreiben des Bösen. Dann etwa, wenn der gütige Herr einen großen Kämpfer in den Kampf mit ihm schickt und dessen Prahlerei durch die überaus große Geduld seiner Diener zuschanden macht. Wir wissen, daß das bei Hiob so geschehen ist.

Im anderen Fall will Gott den im Leiden Ungeduldigen ein Beispiel geben durch solche, die in ihren Leiden standhaft bis zum Tode geblieben sind. So Lazarus, der ganz von Geschwüren bedeckt war, von dem aber berichtet wird, daß er den Reichen nie um etwas gebe-

ten noch über sein Geschick geklagt hat, und der deshalb zur Ruhe in Abrahams Schoß gelangte, weil er in diesem Leben so viel Schlechtes empfangen hatte (vgl. Lk 16, 22—25).

Schließlich entdecken wir auch noch einen anderen Grund, weshalb Krankheiten die Heiligen befallen, wie etwa den Apostel. Um nicht den Anschein zu erwecken, über der menschlichen Natur zu stehen, und damit niemand dächte, er sei über das menschliche Maß hinaus ausgestattet — wie die Lykaonier meinten, die ihm Kränze und Stiere darbrachten (vgl. Apg 14, 12) — war er von ständiger Krankheit niedergedrückt, um seine menschliche Natur zu beweisen (vgl. 2 Kor 12, 7).

5. Welchen Gewinn hätten solche Menschen von der Heilkunst gehabt? Bestünde da nicht viel mehr Gefahr, in der Sorge für den Körper von der rechten Lehre abzuirren? Aber diejenigen, die sich die Krankheit durch schädliche Lebensart zugezogen haben, sollen sich die Heilung des Körpers zum Beispiel und Vorbild für die Sorge um die Seele nehmen, wie schon vorher gesagt wurde. Für uns ist es auch durchaus nützlich, wenn wir uns nach den Vorschriften der Medizin vom Schädlichen fernhalten, das Nützliche annehmen und das Gebotene befolgen.

Die Wiedererlangung der körperlichen Gesundheit nach der Krankheit soll uns auch ein Trost sein, damit wir nicht an der Seele verzweifeln, als könne sie nicht aus den Sünden durch die Buße zur ursprünglichen Unversehrtheit zurückkehren. Deshalb sollen wir diese Kunst nicht ganz ablehnen, aber auch nicht unsere ganze Hoffnung auf sie setzen. Wie wir die Erde bebauen und doch Gott um die Früchte bitten und wie wir dem Steuermann das Ruder anvertrauen, aber zu Gott beten, daß er uns aus dem Meer errette, so rufen

wir auch nach dem Arzt, wenn es die Vernunft rät, geben dabei aber die Hoffnung auf Gott nicht auf.

Schließlich bin ich der Meinung, daß diese Kunst keinen geringen Wert für die Enthaltbarkeit hat. Denn ich sehe, wie sie die Schwelgerei einschränkt, die Völlerei verwirft, das Vielerlei an Speisen und den unsinnigen Aufwand an Gewürzen als unzutraglich ablehnt. Um zusammenzufassen, sie macht die Genügsamkeit zur Mutter der Gesundheit, so daß auch von daher ihr Rat für uns nicht unnützlich ist.

Ob wir uns nun an die Regeln der Heilkunst halten oder sie aus den vorgelegten Gründen ablehnen, wir müssen doch das Ziel im Auge behalten, nämlich Gott wohlzugefallen, auf den Nutzen der Seele zu achten und das Gebot des Apostels zu erfüllen: »Ihr mögt essen oder trinken oder sonst etwas tun, tut alles zur Ehre Gottes« (1 Kor 10, 31).

wortet. Das Wort erinnert an Johannes Kassian, der vom Mönchsleben meint, »das Ganze besteht allein in der Erfahrung und im Tun« (De inst., praef. 5; Frank 116).

¹⁰³ LR 25—31. — LR 43 kann wiederum als »Oberenspiegel« verstanden werden.

¹⁰⁴ P. J. Fedwick, aaO. 47 möchte diese Art anstelle von Wahl »Erkennen oder Anerkennen« (enkrisis) nennen. Die Entscheidung, von Basilius wohl spät eingefügt, setzt ein entwickeltes und organisiertes Mönchtum voraus. — Die verschiedenen Wahlmodi im frühen Mönchtum bei K. Hallinger, Papst Gregor der Große und der hl. Benedikt = Studia Anselmiana 42 (Rom 1957) 309—317.

¹⁰⁵ Ein neues Argument für den in LR 35 angeratenen Zusammenschluß der Asketengemeinschaften. — Reisen der Mönche schon bei Pachomius geregelt: praecepta 45; 54—56; Benediktusregel 67.

¹⁰⁶ Die Sorge um die Ordnung in der Gemeinschaft drängt zur Einführung des stellvertretenden Oberen. Die »Angst vor dem Zweiten« im Kloster (vgl. Benediktusregel 65) kennt Basilius nicht. Allgemein dazu K. Hallinger, aaO. 297—305.

¹⁰⁷ »Demokratikon schema« scheint in der patristischen Literatur nur hier vorzukommen (bei Lampe, Patristic Greek Lexicon nicht verzeichnet). — Basilius folgt der antiken Tradition, die in der Demokratie eine entartete Regierungsform sieht (Platon, Politeia 555b—564e). Sie ist mit seiner Vorstellung von Gemeinschaft nicht vereinbar.

¹⁰⁸ Das Charisma der Rede ist nicht jedem gegeben.

¹⁰⁹ Der kurze Hinweis auf bestimmte Strafen zeigt, daß in die asketischen Gemeinschaften eine Strafpraxis aufgenommen wurde, wie sie im frühen Mönchtum üblich war. Sie gehört zu jener in Ep. 23 genannten Vätertradition. — Vgl. die Pachomiusregeln.

¹¹⁰ Ergänzung zu LR 26. Basilius greift immer wieder das Thema der Sünde, Buße und Bekehrung auf (vgl. KR 3—84!) und zeigt damit, wie sehr er sein »evangelisches Leben« von diesen Vorstellungen bestimmt. Asketisch-monastisches Leben ist Leben der Umkehr und Buße! — Vgl. H. Bacht, Die Mönchsprofess als Zweite Taufe = Catholica 23 (1969) 240 — 277.

¹¹¹ Hinweis auf die »brüderliche Zurechtweisung« nach Mt 18, 15, eines der wichtigen Ordnungsprinzipien bei Basilius; vgl. G. Baudry, aaO. 166—169.

¹¹² KR 1; 98; 114 betonen die unmittelbare Bindung an die Hl. Schrift. Die Spannung, die sich in der Gemeinschaft daraus ergibt, wird aufgelöst, indem der Obere zum maßgebenden Interpreten der Schrift wird. Ihm ist das Charisma der Schriftkenntnis eigen.

¹¹³ Vgl. oben LR 27.

¹¹⁴ Gemeinsame Beratung innerhalb einer Bruderschaft: KR 104.

¹¹⁵ Frage 50 und 51 kann als Deutung für das in LR gesagte »dem

Oberen ist die Leitung unserer Seelen anvertraut« verstanden werden; vgl. G. Baudry, aaO. 158: Der Obere als Hirte und Arzt.

¹¹⁶ LR 29.

¹¹⁷ LR 15.

¹¹⁸ Eine Folge des organisierten Mönchtums. Die Bestimmung ist deutlich der Zentralidee des Basilius von der Einheit der Kirche verpflichtet. Die »Oberenkonzferenz« (Synedrion) wird den bischöflichen Versammlungen nachgebildet; vgl. P. J. Fedwick, aaO. 122 bis 124.

¹¹⁹ Basilius wendet sich hier gegen Ablehnung der Medizin, wie sie im 2. Jh. Tatian der Syrer gefordert hat und z. Zt. des Basilius asketische Rigoristen wieder vertraten. Er entscheidet vernünftig und praktisch, spricht nicht von außerordentlichen Heilungsgaben, läßt aber deutlich erkennen, daß ihm die Gesundheit der Seele wichtiger ist als die des Leibes; er ist nicht dem klassischen Axiom von der »mens sana in corpore sano« verpflichtet (D. Amand, aaO. 204) zeigt jedoch Verständnis für den Zusammenhang von seelischer und körperlicher Krankheit bzw. Gesundheit.

Anmerkungen zu den Kürzeren Regeln

¹ Das Vorwort entspricht dem ersten Teil des Vorwortes zu KA (PL 103, 487). Wie im Vorwort zu LR setzt Basilius seine Unterweisung in den Rahmen des unmittelbaren Gesprächs. Die knappere Form der Einzelausführungen, dazu die häufige Beschränkung auf die Erklärung einer Bibelstelle, läßt diesen ursprünglichen Sitz im Leben besser erkennen als die weitausholenden Darlegungen in LR. — Wieder betont Basilius die besondere »Gabe des Wortes« und die Pflicht zu reden für den, dem diese Gabe gegeben ist.

² KR 1 = KA 12; die zweite Bearbeitung folgt nun nicht einfach der ersten, indem KA 12—203 einfach durch Einschübe und Anhänge ergänzt würde. F. Laun hat das Verhältnis von KA und KR aufzuhellen versucht. J. Gribomont kam mit seiner Aufklärung weiter: Der redigierende (nachbasilianische) Bearbeiter hat das reiche Material nach inhaltlichen Gesichtspunkten in 10 Reihen (séries) zusammengefaßt und zwei Ergänzungen angefügt; Histoire du texte des ascétiques 205—207.

³ Basilius betont die unerläßliche Bindung an die Hl. Schrift; vgl. Moralia 26; — die einführenden Schrifttexte aus Joh geben eine trinitarische Begründung des asketischen Gehorsams.

⁴ Fehlt in KA; nimmt LR 6 auf und hat präliminarischen Charakter für die ganze Sammlung. — Mt 16, 24 schon in Ep. 2, 2 als Schlüsselwort des asketisch-monastischen Lebens unterstrichen.

KW 3 01
→ P46 01

Arthur O. Lovejoy
Die große Kette der Wesen

Geschichte eines Gedankens
Übersetzt von Dieter Turck

In diesem aus einer 1933 an der Harvard University gehaltenen Vorlesung hervorgegangenen Buch untersucht Lovejoy die Entstehung, Entfaltung und Auflösung eines philosophischen, genauer: eines kosmologischen Gedankens, der das westliche Denken mehr als zwei Jahrtausende lang entscheidend beeinflusst hat. Seine weiteste Verbreitung verdankt dieser Gedanke allerdings nicht der Philosophie, aus der er ursprünglich stammt, sondern der Literatur, Popularwissenschaft und Populartheologie des 18. Jahrhunderts. Alexander Popes *Essay on Man* liefert die Formulierung, durch die der Gedanke seither bekannt ist und die Lovejoy als Titel über sein Buch setzte: *The Great Chain of Being*. Arthur O. Lovejoy (1873-1962) wurde in Berlin geboren. Er studierte an der University of California in Berkeley und an der Harvard University. Seine Laufbahn als akademischer Lehrer begann er an der Stanford University (1899-1901); anschließend lehrte er sieben Jahre lang an der Washington University in Saint Louis. Nach kurzen Tätigkeiten an der Columbia University und der University of Missouri ging er 1910 als Professor für Philosophie an die Johns Hopkins University, wo er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1938 lehrte. – Lovejoy gilt als Begründer der »History of Ideas«.

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:
The Great Chain of Being
A Study of the History of an Idea
The William James Lectures delivered
at Harvard University, 1933
Copyright © 1936 and 1964
by The President and Fellows of Harvard College

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Lovejoy, Arthur O.:
Die große Kette der Wesen :
Geschichte eines Gedankens /
Arthur O. Lovejoy.
Übers. von Dieter Turck. –
1. Aufl. – Frankfurt am Main :
Suhrkamp, 1993
(Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 1104)
Einheitssacht.: The great chain of being <dt.>
ISBN 3-518-28704-4
NE: GT

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1104
Erste Auflage 1993
© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1985
Suhrkamp Taschenbuch Verlag
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
des öffentlichen Vortrags, der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen
sowie der Übersetzung, auch einzelner Teile.
Satz und Druck: Wagner GmbH, Nördlingen
Printed in Germany
Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

1 2 3 4 5 6 – 98 97 96 95 94 93

Inhalt

Vorwort	7
I Einleitung: Die Beschäftigung mit der Ideengeschichte	II
II Der Ursprung des Gedankens in der griechischen Philosophie: Die drei Prinzipien	37
III Die Kette der Wesen in ihrer Beziehung zu einigen Widersprüchen im mittelalterlichen Denken	87
IV Das Prinzip der Fülle und die neue Auffassung vom Kosmos	123
V Die Prinzipien der Fülle und des zureichenden Grundes bei Leibniz und Spinoza	176
VI Die Kette der Wesen im Denken des 18. Jahrhunderts und die Stellung und Rolle des Menschen in der Natur	221
VII Das Prinzip der Fülle und die optimistische Weltanschauung des 18. Jahrhunderts	251
VIII Die Kette der Wesen und die Biologie des 18. Jahrhunderts	274
IX Die Umwandlung der Kette der Wesen durch das Eindringen der Zeit	292
X Die Romantik und das Prinzip der Fülle	346
XI Der Ausgang der Geschichte, und was sie uns lehrt	377
Anmerkungen	401
Register	455

meiner philosophischen Anfängerzeit vergangen sind, als ich ihn zum ersten Mal jene »pragmatische Offenheit des Geistes« verkörpern sah, jene Bereitschaft, die alten Fragen des Menschen mit neuen Augen zu sehen und zu neuem Leben zu erwecken.

Johns Hopkins University
Im März 1936

Arthur O. Lovejoy

I

Einleitung Die Beschäftigung mit der Ideengeschichte

Diese Vorlesungen möchten vor allem einen Beitrag zur Ideengeschichte leisten; und da diese Bezeichnung oft in einem weniger präzisen Sinne verwendet wird, als ich es hier beabsichtige, erscheint es mir geboten, bevor ich zu meinem eigentlichen Thema komme, das Gebiet, die Absicht und die Methode derjenigen Forschungsrichtung, der ich diese Bezeichnung vorbehalten sehen möchte, kurz zu charakterisieren. Unter Ideengeschichte verstehe ich etwas, das enger und doch zugleich umfassender ist als Philosophiegeschichte. Sie kennzeichnet sich in erster Linie durch die Art der Gegenstände, mit denen sie sich befaßt. Wenn sie sich auch weitgehend mit demselben Stoff beschäftigt wie die anderen Teilbereiche der Geschichte des Denkens und zum großen Teil auf deren Vorarbeiten aufbaut, so gliedert sie doch diesen Stoff auf ihre eigene Weise, macht neue Einteilungen, stellt neue Beziehungen zwischen seinen Teilen her und betrachtet sie im Hinblick auf ihre eigene Zielsetzung. Man könnte sagen, daß sie dabei zunächst ähnlich wie die analytische Chemie verfährt – wenngleich dieser Vergleich seine Gefahren in sich birgt. So bricht sie etwa bei der Behandlung der Geschichte philosophischer Theorien in die festgefügt Systemen ein und zerteilt sie für ihren eigenen Zweck in ihre Bestandteile, in das, was man ihre letzten gedanklichen Bestandteile, ihre Elementarideen nennen könnte. Das Gesamtsystem eines Philosophen oder einer philosophischen Richtung ist fast immer ein komplexes Gebilde aus heterogenen Bestandteilen, und zwar oft in einem Sinne, den der betreffende Philosoph gar nicht ahnt; ein Gebilde zudem, das wenig beständig ist, obgleich jeder Philosoph von neuem immer wieder diese betrübliche Wahrheit zu vergessen pflegt. Dies, so meine ich, muß eines der Ergebnisse einer solchen Erforschung der Elementarideen sein – daß die Originalität oder

Eigenart der meisten philosophischen Systeme nicht in ihren gedanklichen Bestandteilen selbst, sondern in deren Anordnung und Verknüpfung liegt. Wenn man sich die endlose Folge von Argumenten und Meinungen vergegenwärtigt, welche unsere Lehrbücher der Philosophiegeschichte füllen, so wird man zunächst durch die Vielzahl und scheinbare Vielfalt des Dargestellten verwirrt. Selbst wenn die Fülle des Materials mit Hilfe gebräuchlicher – und oft irreführender – Einteilungen von Philosophen in Richtungen oder -ismen einigermaßen vereinfacht wird, so erscheint es doch immer noch äußerst vielfältig und verwirrend. Jede Epoche scheint neue Formen des Denkens und Schließens zu entwickeln, wenn auch in bezug auf dieselben Probleme. In Wahrheit ist jedoch die Anzahl der eigenständigen und originellen philosophischen Gedanken oder Motive sehr begrenzt – wie es ja auch von der Zahl der wirklich originellen Witze heißt –, obwohl die elementaren Ideen sicherlich weit zahlreicher sind als die elementaren und originellen Witze. Die scheinbare Originalität vieler Systeme beruht allein auf der neuartigen Verarbeitung oder Anordnung der bereits bekannten Bestandteile, aus denen sie hervorgehen. Wer sich dies klargemacht hat, dem sollte die Geschichte als ganze viel leichter überschaubar sein. Damit will ich nicht behaupten, daß in der Geschichte des Denkens nicht von Zeit zu Zeit völlig neue Entwürfe, Probleme und Formen des Denkens auftauchen. Aber ein solches Auftauchen völlig neuer Gedanken scheint mir weitaus seltener vorzukommen, als man gemeinhin glaubt. Es stimmt, daß die elementaren Bestandteile philosophischer Theorien in unterschiedlichen begrifflichen Zusammenhängen nicht immer leicht erkennbar sind, ebenso wie die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften chemischer Verbindungen sich von denen der Elemente unterscheiden, aus denen sie bestehen, und daß selbst ein und derselbe Gedankenkomplex in verschiedenen Formulierungen zunächst als verschieden erscheinen kann, und zwar deswegen, weil unterschiedliches geistiges Temperament der Philosophen zu unterschiedlichen Akzentsetzungen führt und weil aus teilweise identischen Prämissen oft verschiedene Schlüsse gezogen

werden. Der Ideengeschichtler wird versuchen, zu diesen gemeinsamen begrifflichen, begriffsähnlichen oder gefühlhaften Grundbestandteilen unter der Oberfläche scheinbarer Verschiedenheit vorzudringen.

Diese Bestandteile werden nicht immer, und auch nicht in der Regel, dem entsprechen, was wir als die großen, geschichtlich bedeutsamen Entwürfe der Menschheit zu bezeichnen pflegen. Es gibt Leute, die eine Geschichte der Gottesidee haben schreiben wollen, und es ist gut, daß solche Geschichten geschrieben werden. Aber die Gottesidee ist keine Elementaridee. Ich denke hierbei nicht nur an die Binsenwahrheit, daß verschiedene Menschen den einen Namen zur Bezeichnung übermenschlicher Wesen von ganz unterschiedlicher und widersprüchlicher Natur benutzt haben; ich meine auch die Tatsache, daß man in der Regel hinter jeder einzelnen solchen Glaubensüberzeugung Annahmen finden kann, die ursprünglicher und aufschlußreicher, wenn nicht sogar wichtiger sind. Sicher, der Gott des Aristoteles hatte kaum etwas mit dem Gott der Bergpredigt gemeinsam, obwohl die philosophische Theologie der Christenheit dann doch in einer der seltsamsten und folgenreichsten Paradoxien die beiden miteinander identifizierte und ihre Nachahmung zum eigentlichen Zweck des Menschen erklärte. Aber ebenso sicher ist, daß Aristoteles' Begriff desjenigen Wesens, dem er die ehrenvollste Bezeichnung gab, die er kannte, lediglich das Ergebnis einer allgemeineren Denkform war, einer Art von Logik, über die ich später noch ausführlicher sprechen werde und die keine Eigenart des Aristoteles, sondern höchst charakteristisch für das griechische, dagegen dem antiken jüdischen Denken ganz fremd war; einer Denkform zudem, welche geschichtlich wirksam geworden ist in der Ethik, der Ästhetik und der Theologie und zuweilen sogar in der Astronomie. Und in solch einem Fall würde der Ideengeschichtler seine Untersuchung dieser voraufgehenden, zugrundeliegenden Denkform widmen, weil sie grundlegender und vielseitiger wirksam gewesen ist. Es sind die immer wiederkehrenden bewegenden Kräfte, die geschichtlich wirksam gewordenen Gedanken und Begriffe, denen er sein besonderes Inter-

esse zuwendet. Eine abgeschlossene und abgerundete Theorie ist etwas verhältnismäßig Starres und Unbewegliches, und nicht selten hört mit dem abschließenden Ergebnis eines Denkprozesses auch das Denken selbst auf. Viel bedeutsamer als die Lehrmeinungen, die jemand dogmatisch verkündet, sind möglicherweise die Motive und Gründe, die ihn dazu führten. Und dieselben teilweise identischen Motive und Gründe können zur Entstehung gänzlich verschiedener Schlußfolgerungen führen, gerade so wie in verschiedenen Epochen und bei verschiedenen Denkern aus ganz unterschiedlichen begrifflichen oder andersartigen Motiven prinzipiell die gleichen Schlußfolgerungen gezogen werden können.

Vielleicht ist es auch nicht ganz überflüssig, wenn man darauf hinweist, daß die Lehren oder Richtungen, die mit den vertrauten -ismen und ähnlichen Formeln belegt werden, zwar gelegentlich, aber doch nicht in der Regel die Elementarideen sind, die der Ideengeschichtler aufzufinden sucht. Gewöhnlich sind das eher komplexe Gebilde, die er seiner zergliedernden Analyse unterwerfen muß. Idealismus, Romantik, Rationalismus, Transzendentalismus, Pragmatismus – all diese problematischen und gewöhnlich verwirrenden Termini, die man zuweilen ganz aus dem Wortschatz des Philosophen und Historikers getilgt sehen möchte, bezeichnen Zusammengesetztes, nicht einfache Teile, und zwar in doppeltem Sinne. Sie beziehen sich in der Regel nicht auf eine einzige, sondern auf unterschiedliche und oft entgegengesetzte Theorien von Einzelnen oder Gruppen, deren Denken entweder von ihnen selbst oder von der traditionellen Terminologie der Historiker so bezeichnet wird, und außerdem zerfällt jede dieser Theorien wahrscheinlich wieder in einfachere Bestandteile, welche auf sehr eigenartige Weise mit einander verbunden und aus ganz verschiedenen Motiven und historischen Einflüssen hergeleitet worden sind. Das Wort »Christentum« etwa bezeichnet keine Elementaridee, wie sie der Ideenhistoriker sucht. Dabei denke ich nicht nur an die sattsam bekannte Tatsache, daß Personen, die sich gleichermaßen als »Christen« bezeichneten, im Laufe der Geschichte unter demselben Namen allerlei unterschiedliche und einander

entgegengesetzte Überzeugungen gehegt haben, ich meine auch, daß jede dieser Personen und religiösen Gruppen ihrerseits darunter eine Ansammlung höchst unterschiedlicher Gedanken verstanden hat, deren Zusammenwachsen zu einer Einheit mit einem bestimmten Namen und mit dem Anspruch auf gedankliche Geschlossenheit gewöhnlich das Ergebnis historischer Prozesse sehr komplizierter und merkwürdiger Art war. Natürlich sollen Kirchenhistoriker Bücher über die Geschichte des Christentums schreiben, aber sie schreiben dann über eine Abfolge von Tatsachen und Ereignissen, welche als ganzes genommen nicht viel mehr gemeinsam haben als den Namen, den Weltteil, in dem sie auftraten, und die Verehrung einer bestimmten Person, deren Wesen und Lehre jedoch so unterschiedlich verstanden worden sind, daß die Gemeinsamkeit hier weitgehend nur im Namen dieser Person gegeben ist, und schließlich eine Anzahl von gemeinsamen historischen Grundlagen, d.h. von Ursachen oder Einflüssen, welche in wechselnder Verbindung mit anderen Ursachen jede dieser Glaubensüberzeugungen zu dem gemacht hat, was sie ist. Man muß bei der Abfolge dieser Glaubensüberzeugungen im ganzen, sowie bei jeder einzelnen von ihnen, hinter den oberflächlichen Anschein von Einheitlichkeit und Beständigkeit zurückgehen und die Schale aufbrechen, welche das Innere zusammenhält, wenn man die überall gegenwärtigen wahren Elemente, die wirklichen treibenden gedanklichen Kräfte erfassen will. Diese großen Bewegungen und Richtungen, diese -ismen, wie man sie gewöhnlich nennt, sind also für den Ideengeschichtler nicht die eigentlichen Gegenstände seines Interesses; sie sind lediglich das Material, von dem er ausgeht. Was sind aber dann diese einfachen Bestandteile, diese ursprünglichen, beharrlichen oder immer wieder auftauchenden Elemente in der Geschichte des Denkens, nach denen er sucht? Nun, sie sind recht unterschiedlicher Natur, und ich will hier keine eigentliche Definition versuchen, sondern nur einige der wichtigsten Erscheinungsformen erwähnen.

1. Da sind zunächst stillschweigende oder nur unvollständig ausgesprochene Annahmen zu nennen, oder auch mehr oder

weniger unbewußte Gewohnheiten des Denkens, welche im Einzelnen oder in einer Generation wirksam sind. Gerade die Überzeugungen, die so selbstverständlich sind, daß sie eher stillschweigend vorausgesetzt als ausdrücklich formuliert und begründet werden, die Denkweisen, die so natürlich und unvermeidbar scheinen, daß sie nicht der strengen Prüfung des bewußten begrifflichen Denkens unterzogen werden – gerade sie nämlich prägen oft die Lehre eines Philosophen und noch häufiger die vorherrschenden geistigen Strömungen einer Epoche. Diese stillschweigenden Annahmen und Überzeugungen können verschiedener Art sein. Da ist zunächst die Gewohnheit, in bestimmten Kategorien oder in bestimmten Bildern zu denken. Es besteht ein großer Unterschied zwischen den »esprits simplistes« (wir haben keinen passenden englischen Ausdruck für sie), d.h. Menschen, die gewohnheitsmäßig zu der Annahme neigen, daß für ihre Probleme einfache Lösungen gefunden werden können, und denen, die ebenso gewohnheitsmäßig die durchgängige Kompliziertheit aller Dinge empfinden, im Extremfall den Hamletnaturen, die angesichts einer jeden konkreten Situation bedrückt und geängstigt werden durch die Fülle der möglichen Betrachtungsweisen und ihrer verwickelten Beziehungen zueinander. Die Vertreter der Aufklärung des 16. und 17. Jahrhunderts waren offensichtlich in einem besonderen Maße durch die Überzeugung von der Einfachheit der Welt geprägt. Obgleich es zahlreiche Ausnahmen gab, obwohl in eine entgegengesetzte Richtung weisende Ideen sich ebenfalls einer gewissen Beliebtheit erfreuten, so war dies doch weitgehend ein Zeitalter der »esprits simplistes«, und diese Tatsache hatte weitreichende praktische Folgerungen. Gewiß, die Annahme von der Einfachheit der Welt war bei einigen von einem gewissen Empfinden für die Kompliziertheit des Universums und einer entsprechenden Geringschätzung der Fähigkeiten des menschlichen Verstandes begleitet, welche auf den ersten Blick ganz unvereinbar damit erschien, es in Wirklichkeit aber gar nicht war. Der typische Autor des frühen 18. Jahrhunderts war sich sehr wohl darüber klar, daß das physikalische Universum als solches etwas ungeheuer Ausgedehntes

und Kompliziertes ist. Eines der beliebtesten Beispiele erbaulicher Rhetorik aus dieser Zeit war Popes Warnung vor geistiger Selbstüberschätzung:

He who through vast immensity can pierce,
 See worlds on worlds compose one universe,
 Observe how system into system runs,
 What other planets circle other suns,
 What vary'd being peoples every star,
 May tell why Heaven has made us as we are.
 But of this frame, the bearing and the ties,
 The strong connections, nice dependencies,
 Gradations just, has thy pervading soul
 Look'd thro'? Or can a part contain the whole?*

Man findet dergleichen in Hülle und Fülle in der Populärphilosophie dieser Zeit. In der Tat war diese intellektuelle Bescheidenheitspose ein fast überall verbreitetes Merkmal der Epoche. Locke, vielleicht mehr als jeder andere, hatte sie in Mode gebracht. Der Mensch müsse stets der Grenzen seiner geistigen Fähigkeiten eingedenk sein, er müsse sich zufriedengeben mit dem »begrenzten und praktischen Verstand«, der das einzige Erkenntnisorgan ist, welches er besitzt.

* Essay on Man, I, v. 23-31.

»Wer alles übersieht, und um sich weit und breit
 Den ungeheuren Raum der Unermeßlichkeit
 Mit starkem Blick durchdringt, wo alles Himmels Höhen
 Sich immer, Welt an Welt, in Eines einverstehen;
 Wo jeder eigne Kreis auf andre Kreise zielt,
 Auf jedes Ende wirkt, von jedem Ende fühlt,
 Wo Erden fremder Art um fremde Sonnen schweben,
 Und andre Seelen da in andern Leibern leben:
 Nur der allein, gestellt in einen hellen Tag,
 Sieht den Zusammenhang; und er allein vermag
 Zu sagen, warum Gott, so wie wir sind, uns machte.
 Du aber, o Geschöpf! das kaum seit gestern dachte,
 Mit deinem Winkel nur, gleich Spinnen, erst bekannt,
 Wie wenig kennest du der Welten großes Land?
 Wie alle Dinge da, im Sinken oder Steigen,
 Teils stützend, teils gestützt, sich zueinander neigen,
 Mit welchem Ebenmaß, mit welchem steten Gang,
 Und welchem starken Zug und welchem zarten Hang,
 Das wirst du, Sterblicher, uneingesehen lassen.
 Und kann der Mensch die Welt, der Teil das Ganze fassen?«
 (dt. S.6)

»Die Menschen«, wie Locke an einer bekannten Stelle sagt, »können Stoff genug finden, um Kopf und Hand auf die verschiedenste Art angenehm und befriedigend zu beschäftigen, wenn sie nur nicht in ungehöriger Weise mit ihrer eigenen Natur hadern und die Geschenke, mit denen ihre Hände gefüllt sind, wegwerfen, weil diese nicht groß genug sind, um alles zu erfassen.« Wir dürfen nicht »unseren Gedanken auf dem unermesslichen Ozean des Seienden freien Lauf lassen, als wäre jenes grenzenlose Gebiet der natürlichen und unzweifelhafte Besitz unseres Verstandes und enthielte nichts, was sich seinen Entscheidungen entziehe und seiner Fassungskraft verschlossen sei.« »Wir werden nicht viel Grund haben, uns über die Beschränktheit unseres Geistes zu beklagen, wenn wir ihn nur zu den Dingen gebrauchen, die für uns von Nutzen sein können; denn dazu ist er gut geeignet.« »Es ist für einen trägen und eigensinnigen Diener, der seine Arbeit bei Kerzenlicht nicht verrichten mag, keine Entschuldigung, sich darauf zu berufen, daß er keinen hellen Sonnenschein gehabt habe. Die Leuchte, die in uns entzündet ist, strahlt für unsere Zwecke hell genug. Die Entdeckungen, die wir mit ihrer Hilfe machen können, müssen uns genügen. Und wir gebrauchen unseren Verstand dann richtig, wenn wir alle Objekte in der Weise und in dem Maße betrachten, wie es unseren Fähigkeiten entspricht ...«*

Dieser Ton eines sympathisch wirkenden Zweifels, dieses zur Schau getragene bescheidene Sichabfinden mit dem Mißverhältnis zwischen dem menschlichen Verstand und dem Universum war im 18. Jahrhundert lange Zeit eine der am weitesten verbreiteten geistigen Modehaltungen; aber sie ging oft Hand in Hand mit einer höchst anmaßenden Überzeugung von der Einfachheit derjenigen Erkenntnisse, deren der Mensch tatsächlich bedarf und die ihm zugänglich sind, und mit einem Vertrauen in den Erfolg »schneller und einfacher Methoden«. Dies gilt nicht nur für die Deisten, sondern für alle, die sich mit berechtigten menschlichen Anliegen befaßten. »Einfachheit, du edelste Zier der Wahrheit«, schrieb bezeichnenderweise John Toland, und man sieht leicht, daß für ihn und für viele seiner Zeit und seiner Geistesart die Einfachheit kein bloßer Zierat war, sondern beinahe ein notwendiger Wesenszug jedes Entwurfs oder jeder Theorie, welche sie als wahr anzuerkennen oder doch wohlwollend in Betracht zu ziehen willens waren. Wenn Pope in seinen zwei bekanntesten Zeilen seine Zeitgenossen ermahnte:

* Über den menschlichen Verstand, Berlin 1962 (Philos. Bibl. Bd. 75), Bd. I, S. 26; 27; 25; 26.

Know then thyself! Presume not God to scan!
The proper study of mankind is man,*

so wollte er sagen, daß die Fragen der Theologie und der spekulativen Metaphysik die Möglichkeiten des menschlichen Denkens überschreiten; er wollte aber noch etwas anderes sagen, und seine Zeitgenossen verstanden dies sehr wohl, daß nämlich der Mensch ein recht einfach eingerichtetes Wesen sei und die Erkenntnis seiner Natur durchaus im Bereiche der begrenzten und schlichten geistigen Möglichkeiten liege, mit denen er ausgestattet ist. Aus der Prämisse von der Einfachheit der menschlichen Natur zog die Aufklärung meistens den Schluß, daß auch die sozialen und politischen Probleme einfach und daher leicht zu lösen seien. Man befreie den Menschen von einigen wenigen altüberlieferten Irrtümern, man reinige seine Überzeugungen von den künstlichen und komplizierten Problemen metaphysischer »Systeme« und theologischer Dogmen, gebe seinen gesellschaftlichen Beziehungen etwas von der Einfachheit des Naturzustandes zurück, und seine natürliche Gutheit, so glaubte man, werde offenkundig werden, und die Menschheit werde einer unbegrenzten glücklichen Zukunft entgegengehen. Mit anderen Worten: Die beiden Denkweisen, die ich kurz beschrieben habe, können wahrscheinlich auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgeführt werden. In der Begrenzung der menschlichen Tätigkeiten und Interessen und sogar der menschlichen Einbildungskraft äußerte sich die Vorliebe für einfache Erklärungen. Die Haltung intellektueller Bescheidenheit war teilweise der Ausdruck einer Abneigung gegen das Unbegreifliche, Verwickelte, Geheimnisvolle. Wendet man sich dagegen der Romantik zu, so sieht man dort das Einfache zum Gegenstand des Argwohns oder gar des Abscheus und die von Friedrich Schlegel bezeichnenderweise so

* Essay on Man, II, v. 1-2

»Dich demnach einzuschauen mußst du dich nun erniedern.
Laß ab der Gottheit Tun zu messen, zu zergliedern.
Komm, und versuche nur an dir erst deine Kraft;
Für Menschen ist der Mensch die rechte Wissenschaft«
(dt. S. 41).

genannte »romantische Verwirrung« zum meistgeschätzten Merkmal von Personen, dichterischen Werken und Welten werden.

2. Diese weitverbreiteten Annahmen, diese Denkgewohnheiten, sind oft so allgemein und verschwommen, daß sie menschliches Nachdenken über nahezu jeden Gegenstand beeinflussen können. Eine weitere, ähnliche Gruppe von Ideen könnte man als »Denkmotive«* bezeichnen. Es zeigt sich nämlich manchmal, daß das Denken eines Einzelnen, einer Schule oder auch einer ganzen Generation weitgehend von einer Denkart, einer methodischen Prämisse oder logischen Masche beherrscht wird, die, brächte man sie auf den Begriff, als ein sehr allgemeiner, wichtiger und vielleicht sehr anfechtbarer metaphysischer oder logischer Satz auftreten würden. Ein solches ständig wiederkehrendes Motiv ist etwa der nominalistische Denkansatz, d. i. die bei manchen fast instinktive Neigung, die Bedeutung aller allgemeinen Begriffe auf eine Aufzählung der konkreten und sinnlich wahrnehmbaren Einzel Dinge zu reduzieren, die unter diese Begriffe fallen. Sie äußert sich in Bereichen, die weit von der eigentlichen Philosophie entfernt sind, und erscheint dort als ein Faktor nicht nur in den Theorien, die für gewöhnlich als nominalistisch bezeichnet werden, sondern auch in manchen anderen. Der Pragmatismus von William James weist viele Spuren des Einflusses dieses Denkens auf, während es in Deweys Pragmatismus meines Erachtens eine viel geringere Rolle spielt. In denselben Zusammenhang gehört auch der Organismusgedanke, d. h. die stillschweigende Annahme, daß da, wo ein Zusammengesetztes irgendwelcher Art vorliegt, kein Teil in diesem Ganzen als solcher existieren oder verstanden werden kann ohne seine Beziehung zu allen anderen Teilen dieses Systems. Auch dieser Gedanke erweist sich selbst da im Denken mancher Menschen als wirksam, wo sie über nichtphilosophische Fragen nachdenken, während er in der Philosophie auch bei solchen Systemen eine Rolle spielt, welche die objektive Realität der Relationen nicht zum ausdrücklichen Dogma erheben.

* [dialectical motives]

3. Einen anderen wichtigen Faktor der Ideengeschichte könnte man als die Neigung zum metaphysischen Pathos in seinen verschiedenen Spielarten bezeichnen. Dieser für philosophische Strömungen und spekulative Richtungen so wichtige Faktor ist bisher so wenig beachtet worden, daß ich keine gängige Bezeichnung dafür finde und eine erfinden müßte, die vielleicht nicht unmittelbar verständlich ist. »Metaphysisches Pathos« zeigt sich in jeder Darstellung der Natur der Dinge, in jeder Beschreibung der Welt, von der man ein Teil ist, und zwar in Ausdrücken, die gleich den Worten eines Gedichtes durch ihre Assoziationen und durch eine Art Einfühlung, die sie erzeugen, in dem Philosophen oder seinen Lesern eine Gleichgestimmtheit erwecken. Für viele Menschen – und ich vermute, für die meisten Laien – ist die Lektüre eines philosophischen Buches meist nichts anderes als eine Form der ästhetischen Erfahrung, selbst bei Werken, die aller offenkundigen ästhetischen Reize zu ermangeln scheinen. Im Leser werden irgendwelche machtvollen inneren Nachklänge erweckt, ohne daß sich dabei fest umrissene Bilder einstellen. Es gibt vielerlei Arten solchen metaphysischen Pathos, und unter ihnen mancherlei Unterschiede in der Vorliebe für die eine oder die andere. Da ist zunächst das Pathos der reinen Dunkelheit, die Schönheit des Unbegreiflichen – Merkmale, die, wie ich fürchte, manchem Denker bei seinem Publikum zum Ruhme gereicht haben, selbst wenn er eine solche Wirkung überhaupt nicht beabsichtigte. Der Ausdruck *omne ignotum pro mirifico* erklärt knapp, aber treffend und weitgehend die Beliebtheit mancher philosophischer Lehren einschließlich solcher, die zur Zeit ein großes und weitverbreitetes Ansehen genießen. Der Leser weiß eigentlich nicht genau, was sie bedeuten, aber das verleiht ihnen um so mehr den Anschein des Erhabenen; ein angenehmes Gefühl von Ehrfurcht und zugleich freudiger Erregung überkommt ihn, während er Gedanken von so unermeßlicher Tiefe bedenkt – einer Tiefe, deren Beweis er darin erblickt, daß er ihren Boden nicht sehen kann. Verwandt hiermit ist das Pathos des Esoterischen. Wie erregend und erwünscht ist das Gefühl der Einweihung in verborgene Geheimnisse! Und wie wirkungsvoll haben

gewisse Philosophen – im letzten Jahrhundert vor allem Schelling und Hegel, in unserer Zeit Bergson – das menschliche Verlangen nach solcher Erfahrung befriedigt, indem sie den Kerngedanken ihrer Philosophie als etwas hinstellten, zu dem man nicht durch einen schrittweisen und mit Hilfe der jedem Menschen mitgegebenen Logik vollziehbaren Denkprozeß vordringen kann, sondern nur durch einen plötzlichen Sprung auf eine Ebene der Erkenntnis, die von der Ebene des bloßen Verstandes grundverschieden ist. Bestimmte Formulierungen gewisser Anhänger von Bergson belegen vortrefflich die Rolle des Esoterischen in dieser Philosophie oder doch in der Wirkung, die sie ausübt. Rugeot z.B. erklärt, daß niemand jene *intuition philosophique*, das Geheimnis der neuen Lehre, erlangen könne, es sei denn, er werde wiedergeboren, und Le Roy schreibt: »Wie ein Schleier, der zwischen uns und der Wirklichkeit hing, plötzlich fällt, als ob ein Zauber gelöst wäre, und vor dem Geist eine bisher ungeahnte Lichtfülle öffnet, in deren Schein sich unseren Augen zum ersten Male die Wirklichkeit enthüllt, so ist das Gefühl, das der Leser von Bergson auf jeder Seite in unvergleichlicher Weise erfährt.« Nun sagen die beiden genannten Arten des metaphysischen Pathos weniger etwas über die Merkmale der Welt, wie eine bestimmte Philosophie sie sieht, sondern eher über das Selbstverständnis dieser Philosophie oder doch das Verständnis ihrer Adepten aus. Es sollen daher auch einige Beispiele für metaphysisches Pathos im engeren Sinne gegeben werden. Eine eindrucksvolle Form ist das Ewigkeitspathos, d.h. das ästhetische Vergnügen, welches uns der bloße abstrakte Gedanke der Unwandelbarkeit verschafft. Die bedeutenderen philosophischen Dichter verstehen sich trefflich auf seine Erzeugung. Ein Beispiel aus der englischen Dichtung sind jene vertrauten Zeilen aus Shelleys *Adonais*, deren magische Gewalt wir alle irgendwann einmal gespürt haben:

The One remains, the many change and pass,
Heaven's light forever shines, earth's shadows fly ...*

* »Das Eine bleibt, die Vielen wandeln sich und vergehn, das Licht des Himmels leuchtet immerdar, die irdischen Schatten fliegen vorbei.«

An sich leuchtet nicht unmittelbar ein, warum ein Zustand der vollkommenen Wandellosigkeit etwas Großes sein soll; und doch wird durch die Gedankenverbindungen und die unbestimmten Vorstellungen, welche der bloße Gedanke der Unveränderlichkeit erweckt – etwa das Gefühl der Ruhe, welches die »innere Nachahmung« dieses Gedankens in Zeiten der Müdigkeit und des Überdresses in uns hervorruft –, diejenige Philosophie, die uns sagt, im Inneren der Dinge liege eine Realität, in der es keine Unbeständigkeit gibt, in der kein Wandel dunkle Schatten wirft, ihren sicheren Widerhall in unserem Gemüt finden, zumindest in gewissen Phasen individueller oder gemeinsamer Erfahrung. Shelleys Zeilen verkörpern noch eine andere Form des metaphysischen Pathos, die oft mit dem Vorhergenannten zusammen auftritt; ich meine das monistische oder pantheistische. Es ist höchst sonderbar, wie William James einmal bemerkte, daß so vielen Menschen die Feststellung, alles sei eins, eine eigentümliche Befriedigung bereitet. Was macht das Zahlwort »eins« schöner oder verehrungswürdiger als alle anderen? Psychologische Erwägungen machen die Gewalt des monistischen Pathos bis zu einem gewissen Grade verständlich, wenn man die gefühlsmäßigen Reaktionen bedenkt, welche die Rede vom Einssein hervorruft. Es gewährt zum Beispiel ein erfreuliches Gefühl der Freiheit, das aus einem Bewußtsein des Sieges über oder der Lossprechung von den ärgerlichen Teilungen und Trennungen der Dinge entspringt. Die Erkenntnis, daß Dinge, die wir bisher als getrennt betrachtet haben, irgendwie eins sind, ist schon meist eine erfreuliche Erfahrung für die Menschen. (Sie werden sich hier an James' Aufsatz »On Some Hegelisms« und an B.P. Bloods Buch *The Anaesthetic Revelation* erinnern.) Wenn nun eine monistische Philosophie behauptet oder den Eindruck hervorruft, daß man selbst Teil einer allumfassenden Einheit ist, dann erweckt dies einen ganzen Schwall verworrener Gefühle. Die Verflüchtigung des so oft als Mühsal erfahrenen Gefühls des vereinzelt Personseins etwa, die sich auf mancherlei Weise (etwa bei der sogenannten Massenpsychose) einstellt, kann auch durch einen einfachen metaphysischen Lehrsatz, und zwar sehr in-

tensiv, ausgelöst werden. Santayanas Sonett, das mit den Worten beginnt: »I would I might forget that I am I« drückt in fast unübertrefflicher Weise diese Stimmung aus, in der das Bewußtsein der Individualität zur drückenden Last wird. Die monistischen Systeme verschaffen uns nun zuweilen dieses Erlebnis der Flucht aus dem Bewußtsein, ein begrenztes, vereinzelt Wesen zu sein.

Von dem monistischen ist das voluntaristische Pathos zu unterscheiden, obgleich Fichte und andere es verstanden haben, sie miteinander zu verbinden. Hierbei handelt es sich um die Antwort unserer Tat- und Willensnatur, vielleicht sogar unseres Kampfgeistes, wie man sagt, auf einen Wesenszug der Gesamtwirklichkeit, mit der wir uns wesensgleich fühlen. Dies alles hat freilich nichts mit Philosophie als Wissenschaft zu tun, um so mehr aber mit Philosophie als einer geschichtlichen Macht, und zwar deswegen, weil Philosophie nicht in erster Linie als Wissenschaft geschichtlich wirksam geworden ist. Ich bin überzeugt, daß die Empfänglichkeit für unterschiedliche Formen des metaphysischen Pathos eine wesentliche Rolle spielt, einmal, weil sie die Entstehung und Ausbildung philosophischer Systeme durch ihren oft unmerklichen Einfluß auf das Denken vieler Philosophen entscheidend bestimmt, und zum anderen, weil sie teilweise für die Popularität und die Wirkung verschiedener philosophischer Lehren auf bestimmte Gruppen oder Generationen verantwortlich ist. Und ein Teil der schwierigen Aufgabe des Ideengeschichtlers besteht darin, diese wechselnden Vorlieben und Neigungen zu entdecken und zu zeigen, wie sie zur Bildung eines Systems beitragen oder einem Gedanken Überzeugungskraft und Geltung verleihen.

4. Wenn er die wahren Triebkräfte der großen Strömungen des Denkens erfassen will, dann besteht ein weiterer Teil seiner Aufgabe in einer Untersuchung, die man als philosophische Semantik bezeichnen könnte, d. i. der Untersuchung der geheiligten Wörter und Ausdrücke eines Zeitalters oder einer Bewegung, mit dem Ziel einer Aufhellung ihrer Vieldeutigkeit, einer Erfassung ihrer verschiedenen Bedeutungsnuancen

und einer Untersuchung der Wege, auf denen die aus solcher Vieldeutigkeit entspringenden verworrenen Gedankenverbindungen die Entwicklung philosophischer Lehren beeinflusst oder die unmerkliche Umgestaltung der einen Denkrichtung in eine andere und oft sogar entgegengesetzte beschleunigt haben. Es ist weitgehend ihre Vieldeutigkeit, welche Wörtern die Eigenschaft selbständig wirksamer geschichtlicher Kräfte verleiht. Ein Wort, ein Ausdruck, eine Formel, die Verbreitung oder Anerkennung finden, weil eine ihrer Bedeutungen oder einer der Gedanken, die sie auslösen, den herrschenden Überzeugungen, den Wertmaßstäben oder dem Geschmack einer Epoche entspricht, kann zu einem Wandel dieser Überzeugungen, Wertmaßstäbe und dieses Geschmacks beitragen, weil neue, beim Gebrauch bisher nicht deutlich bewußt gewordene Bedeutungen oder Folgerungen nach und nach dominant werden. Es bedarf kaum einer Erwähnung, daß das Wort »Natur« das herausragendste Beispiel für solche Entwicklungen und daher der fruchtbarste Gegenstand für die philosophische Semantik ist.

5. Die Art von »Idee«, mit der wir uns hier befassen werden, ist allerdings eindeutiger und bestimmter und daher leichter zu isolieren und mit größerer Sicherheit zu erkennen als die, von denen wir bisher gesprochen haben. Sie besteht aus einem einzigen, von den wichtigsten frühen europäischen Philosophen ausgesprochenen Satz oder »Prinzip« und aus einigen weiteren Sätzen, die aus dem ersteren, ob wirklich oder angeblich, sei dahingestellt, folgen. Wir werden sehen, daß dieser Satz oder diese These der Versuch einer Antwort auf eine philosophische Frage war, die sich den Menschen unwillkürlich aufdrängte und der sie sich früher oder später stellen mußten. Er besaß eine natürliche logische Verwandtschaft mit gewissen anderen Prinzipien, die ursprünglich dem Nachdenken über ganz andere Fragen entsprangen, dann aber eine enge Verbindung mit ihm eingingen. Was für Ideen das sind und welcherlei Entwicklungen ihre Geschichte darstellen, bedarf hier keiner weiteren allgemeinen Darstellung, da alle folgenden Ausführungen sich damit beschäftigen werden.

Zweitens: Jede dieser Elementarideen, die der Historiker solchermaßen isoliert hat, versucht er dann durch mehrere – letztlich sogar durch alle – Bereiche der menschlichen Geschichte zu verfolgen, in denen sie eine größere Rolle spielt, mag es sich dabei nun um Philosophie, Wissenschaft, Literatur, Kunst, Religion oder Politik handeln. Hierbei geht er von der Annahme aus, daß die Wirkung eines bestimmten Entwurfs, einer ausdrücklichen oder stillschweigenden Voraussetzung, einer Denkgewohnheit, eines bestimmten Arguments oder einer bestimmten These fortlaufend durch alle Phasen des geistigen Lebens, in denen sie sich bemerkbar macht, oder doch durch so viele, wie ihm zugänglich sind, verfolgt werden muß, wenn ihr Wesen und ihre historische Rolle vollständig erfaßt werden sollen. Er ist von der Überzeugung beseelt, daß diese verschiedenen Bereiche viel mehr miteinander gemeinsam haben, als für gewöhnlich erkannt wird, und daß ein und derselbe Gedanke oft, und in stark veränderter Form, an den verschiedensten Punkten der geistigen Welt auftaucht. So erscheint die Landschaftsgärtnerei zunächst als ein Gegenstand, der mit Philosophie wenig zu tun hat; aber es gibt zumindest einen Zeitpunkt, an dem die Geschichte der Landschaftsgärtnerei zu einem Teil jeder echten Geschichte des modernen philosophischen Denkens wird. Die Mode des sogenannten »englischen Gartens«, die sich nach 1730 so rasch in Frankreich und England ausbreitete, war, wie Mornet und andere gezeigt haben, das erste Anzeichen der Romantik oder doch einer gewissen Art von Romantik. Diese Mode war zweifellos zum Teil der Ausdruck eines natürlichen geschmacklichen Widerwillens gegen das Übermaß der streng geometrischen Gartengestaltung des 17. Jahrhunderts, zum Teil ein Beispiel der allgemeinen Sucht nach allem Englischen, welche Voltaire, Diderot, Prévost und die hugenottischen »journalistes« in Holland aufgebracht hatten. Aber dieser Geschmackswandel bei der Gartengestaltung sollte sich als der Anfang und, ich sage nicht *der* Grund, aber als die Vorahnung und einer der Gründe, für einen Geschmackswandel in allen Künsten und selbst in der Auffassung vom Kosmos erweisen. Jene vielschichtige Erscheinung,

die man Romantik nennt, kann teilweise, und nicht ohne Berechtigung, als die Überzeugung verstanden werden, daß die Welt ein großer englischer Garten ist. Der Gott des siebzehnten Jahrhunderts dachte, wie seine Gärtner, stets in geometrischen Formen, der Gott der Romantik dagegen war ein Gott, in dessen Universum alles wild und unbeschnitten und in der ganzen reichen Mannigfaltigkeit seiner natürlichen Formen wuchs. Die Vorliebe für das Unregelmäßige, die Abneigung gegen das durch und durch Rationale, das Verlangen nach einer Flucht in unbestimmte Fernen, diese Geisteshaltungen, welche schließlich das geistige Leben Europas auf ganzer Breite erobern sollten, machten sich zum ersten Male in großem Stil im frühen 18. Jahrhundert, und zwar in Form einer neuen Mode der Lustgärtnerei bemerkbar, und es erscheint als eine durchaus lösbare Aufgabe, die einzelnen Phasen ihrer Entwicklung und Ausbreitung zu verfolgen.¹

Ideengeschichte – insoweit man von ihr im Indikativ des Präsens sprechen kann – ist also der Versuch einer historischen Synthese; aber das heißt nicht, daß sie eine bloße Anhäufung von Fakten, und noch weniger, daß sie eine umfassende Vereinigung aller historischen Disziplinen anstrebt. Sie befaßt sich nur mit bestimmten geschichtlichen Faktoren, und auch nur insoweit, als diese gleichzeitig in normalerweise als getrennt angesehenen Bereichen des Geisteslebens wirksam sind; und sie interessiert sich vor allem für die Prozesse gegenseitiger Beeinflussung, die zwischen ihnen stattfinden. Dieses Vorhaben, auch wenn es sich nur zum Teil verwirklichen lassen sollte, müßte doch die so schmerzlich vermißte Beziehung zwischen vielen isolierten und daher weitgehend unverstandenen Tatsachen herstellen können. Es würde dazu beitragen, Breschen in die Mauern zu schlagen, welche im Verlauf eines an sich lobenswerten Strebens nach Spezialisierung und Arbeitsteilung in den meisten Universitäten zwischen Forschungsbereichen aufgerichtet worden sind, deren Arbeit eigentlich ständig aufeinander abgestimmt werden müßte. Ich denke hierbei vor allem an die Philosophie und die modernen Literaturen. Die Mehrzahl derer, die Literatur lehren, würde wohl zugestehen, daß diese doch weitgehend

wegen ihres gedanklichen Gehaltes *studiert* werden sollte – ich sage nicht, daß sie nur deswegen interessieren kann – und daß ihre Geschichte großenteils als Zeugnis gedanklicher Entwicklungen von Interesse ist, Entwicklungen, welche die Einbildungskraft, das Gefühl und das Verhalten der Menschen beeinflußt haben. Und die Ideen, die sich in der gedanklichen Literatur und Dichtung finden, sind natürlich zum großen Teil philosophische Ideen in verdünnter Form oder, um ein anderes Bild zu gebrauchen, Gewächse aus verstreuten Samen großer philosophischer Systeme, die selbst vielleicht schon verschwunden sind. Indessen, aus Mangel an gründlicher philosophischer Bildung haben Liebhaber und selbst gelehrte Kenner der Literaturgeschichte solche Ideen, wenn sie auf sie stießen, oft nicht erkannt oder doch zumindest ihre geschichtliche Herkunft, ihre begriffliche Tragweite und ihren tieferen Sinn sowie ihre verschiedenen Erscheinungsformen im menschlichen Denken nicht erfaßt. Glücklicherweise bessert sich dieser Zustand jetzt zusehends. Auf der anderen Seite zeigen die, welche die Geschichte der Philosophie erforschen oder lehren, manchmal wenig Interesse an Gedanken, welche nicht in vollem philosophischen Ornat oder in voller Kriegsbemalung auftreten, und übersehen gern ihre Wirkung außerhalb der Philosophie. Der Ideengeschichtler nun wird zwar meist nach dem ersten Auftauchen eines Begriffs oder einer Annahme in einem philosophischen oder religiösen System oder einer wissenschaftlichen Theorie suchen, aber er wird doch auch ihre wichtigsten Äußerungsformen in der Kunst und vor allem in der Literatur aufsuchen. Denn, wie Whitehead gesagt hat, »das konkrete Weltbild der Menschheit erhält seinen greifbaren Ausdruck in der *Literatur*. Auf diese – und besonders in ihren konkreten Formen, Lyrik und Drama – müssen wir daher blicken, wenn wir hoffen wollen, die innersten Gedanken einer Generation zu erkennen.«² Und ich glaube – obgleich ich aus Mangel an Zeit diese Behauptung hier nicht begründen kann –, daß der philosophische Ursprung und Gehalt der Literatur am besten erschlossen wird, wenn man zunächst die wichtigsten immer wieder auftauchenden Gedanken festhält, sie untersucht und

ihr Wiederkehren in wechselnden Zusammenhängen beobachtet.

Drittens: Im Verein mit der sogenannten vergleichenden Literaturwissenschaft stellt die Ideengeschichte einen Protest gegen die Folgen dar, welche sich oft aus der üblichen Aufteilung der literarischen und anderer historischer Forschungsgebiete nach Volkszugehörigkeit oder Sprache ergeben haben. Es gibt gute und einleuchtende Gründe für die Unterteilung der Geschichte politischer Institutionen und Bewegungen nach nationalen Gesichtspunkten, denn sie muß ja in kleinere überschaubare Teile gegliedert werden; aber selbst diese Bereiche der historischen Forschung haben in letzter Zeit dadurch erheblich an Genauigkeit und Ergiebigkeit gewonnen, daß man erkannte, daß erst die Untersuchung von politischen Ereignissen oder Richtungen in einem Lande das wahre Verständnis für die Ursachen vieler Ereignisse, Strömungen oder politischer Richtungen in einem anderen Lande ergibt. Und es erscheint keineswegs ausgemacht, daß der Notwendigkeit einer Spezialisierung in der Literaturgeschichte am besten durch eine Aufteilung nach Nationalsprachen Rechnung getragen wird, ganz zu schweigen von der Philosophie, wo diese Praxis durchweg aufgegeben worden ist. Die jetzt geltende Aufteilung ist z. T. ein historischer Zufall, ein Überbleibsel aus der Zeit, als die meisten Professoren für fremdsprachige Literatur in erster Linie Professoren für fremde Sprachen waren. Sobald aber das Studium der Literaturgeschichte als gründliche Erforschung von Wirkungszusammenhängen verstanden wird, und sei es auch nur eines solchen verhältnismäßig einfachen Zusammenhanges wie der Wanderung von Erzählstoffen, muß sie sich notwendig über nationale und sprachliche Grenzen hinwegsetzen, denn nichts ist gewisser, als daß auch viele der hier zu erforschenden Prozesse sich nicht um diese Grenzen scheren. Und wenn die Aufgabe von Universitätslehrern und die Ausbildung des wissenschaftlichen Nachwuchses sich nach der Begabung für bestimmte Fächer oder für bestimmte Denkweisen richten soll, dann ist es zumindest erwägenswert, ob es anstelle von Professoren für Englisch, Französisch oder Deutsch nicht solche für Renais-

sance, für spätes Mittelalter, für Aufklärung, Romantik und dergleichen geben sollte. Denn zweifellos gäbe es aufs ganze gesehen mehr Gemeinsames im Hinblick auf Denken, Geschmack und moralische Einstellung zwischen einem typischen gebildeten Engländer und einem Franzosen oder Italiener der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts als zwischen einem Engländer aus derselben Zeit und einem aus der Zeit um 1730, 1830 oder 1930; ebenso wie ein Neuengländer und ein Engländer von 1930 mehr gemeinsam haben als ein Neuengländer von 1630 und seine heutigen Nachfahren. Wenn es nun also wünschenswert ist, daß der Historiker ein besonderes Verständnis von und eine besondere Zuneigung zu seinem Gegenstand hat, dann ist, so könnte man mit gewissem Recht sagen, eine Einteilung nach Epochen oder Epochenabschnitten angemessener als eine Einteilung nach Ländern, Rassen oder Sprachen. Ich will hier keine Umgestaltung der geisteswissenschaftlichen Fachbereiche an unseren Universitäten fordern; dem stehen offenkundige praktische Schwierigkeiten entgegen. Aber diese Schwierigkeiten sind kaum in wirklichen trennenden Unterschieden zwischen den untersuchten Gegenständen begründet, am allerwenigsten, wenn diese zur Geschichte von herrschenden Denkategorien, von Geschmacksrichtungen und von geistigen Strömungen gehören. Dies meinte auch Friedrich Schlegel, als er vor langer Zeit schrieb: »Wenn die *nationellen* Teile der modernen Poesie aus ihrem Zusammenhang gerissen, und als einzelne für sich bestehende Ganze betrachtet werden, so sind sie unerklärlich. Sie bekommen erst durcheinander Haltung und Bedeutung.«³

Viertens: Ein anderes typisches Merkmal der Ideengeschichte, wie ich sie verstanden wissen möchte, besteht darin, daß sie sich besonders mit dem Auftauchen und Wirken bestimmter Elementarideen im kollektiven Denken großer Gruppen und nicht nur in den Lehren oder Ansichten einer kleinen Anzahl bedeutender Denker oder hervorragender Schriftsteller beschäftigt. Sie untersucht die Wirkungsweise von Faktoren, die sie – hierin dem Bakteriologen vergleichbar – in den Überzeugungen, Vorurteilen, in der Frömmigkeit, dem Ge-

schmack, im Denken und Trachten der gebildeten Schichten in einer ganzen Generation oder gar durch viele Generationen hindurch aufgespürt hat. Ihr Hauptinteresse gilt, kurz gesagt, solchen Ideen, die weite Verbreitung finden und zum geistigen Bestandteil vieler Menschen werden. Aus diesem Grunde stößt die ideengeschichtliche Erforschung der Literatur bei vielen Studenten, auch bei fortgeschrittenen, auf großes Befremden. Manche, so berichten mir jedenfalls oft meine Kollegen aus diesen Fächern, reagieren unwillig, wenn sie sich mit einem Schriftsteller beschäftigen sollen, dessen Werke nach unseren heutigen ästhetischen und gedanklichen Maßstäben literarisch tot oder bestenfalls nur noch von geringem Wert sind. Warum, so rufen sie, sollen wir uns nicht auf die Meisterwerke oder allenfalls noch auf Klassiker zweiten Ranges konzentrieren, auf die Werke, die uns noch Freude machen oder deren Gedanken und Gefühle dem Menschen der Gegenwart noch etwas bedeuten? Dies ist ein ganz natürlicher Standpunkt, wenn man der Ansicht ist, die Beschäftigung mit der Literaturgeschichte umfasse nicht auch zugleich die Beschäftigung mit den die Menschen früherer Zeit bewegenden Gedanken und Gefühlen und den Prozessen, welche das hervorbringen, was man als die öffentliche literarische und philosophische Meinung bezeichnen könnte. Aber wenn man der Meinung ist, daß der Literaturhistoriker sich auch mit diesen Dingen befassen sollte, dann kann ein weniger bedeutender Schriftsteller ebenso wichtig oder sogar wichtiger erscheinen als die Verfasser der heute als meisterlich geltenden Werke. Palmer hat diesen Sachverhalt auf ebenso wahre wie einprägsame Weise formuliert: »Die geistigen Strömungen einer Epoche kommen in ihren zweitrangigen Schriftstellern besser zur Geltung als in ihren Genies. Aus diesen sprechen die Vergangenheit und die Zukunft ebenso stark wie ihre eigene Zeit. Sie sind zeitlos. In den feinfühligsten und empfänglichsten, wenn auch weniger schöpferischen Geistern dagegen prägen sich die Ideale der Zeit in klarer und unverfälschter Weise aus.«⁴ Und es gilt natürlich in jedem Falle, daß ein historisches Verständnis selbst der wenigen großen Schriftsteller einer Epoche ohne eine Kenntnis des

geistigen Lebens und der herrschenden moralischen und ästhetischen Maßstäbe, die sie geprägt haben, unmöglich ist und daß das Ausmaß dieser Prägung nur durch eine historische Untersuchung der Natur der damals herrschenden Ideen und ihrer Beziehungen zueinander bestimmt werden kann.

Schließlich gehört es auch zur Aufgabe der Ideengeschichte, daß sie mit der ihr eigenen analytischen Methode die Entstehung und Ausbreitung *neuer* Überzeugungen und geistiger Strömungen zu verstehen sucht, daß sie einen Beitrag zur Aufhellung der psychologischen Prozesse liefert, durch welche sich die Popularität und der Einfluß von Ideen geändert haben, und daß sie, wenn möglich, aufzeigt, wie Anschauungen, die in einer Generation wirksam oder vorherrschend waren, ihre Wirkung auf die Menschen einbüßen und anderen Platz machen. Die von mir beschriebene Forschungsmethode kann nur einen unter vielen Beiträgen zum weiten, schwierigen und wichtigen Feld der Geschichtsdeutung leisten; aber ich glaube, es ist ein notwendiger Beitrag. Denn ein historischer Prozeß wird erst dann verständlich, wenn die einzelnen Ideen, die in ihn eintreten, voneinander unterschieden und jede für sich in ihrer allgemeinen historischen Wirkungsweise untersucht worden sind.

Diese Vorlesungen verfolgen nun den Zweck, auf einem begrenzten Gebiet die Art der philosophisch-historischen Untersuchung durchzuführen, deren allgemeine Ziele und Methoden ich hier nur angedeutet habe. Wir werden zunächst nicht eine einzige und einfache, sondern drei Ideen herausarbeiten, welche durch den größten Teil der Geschichte des Abendlandes hindurch so eng und beharrlich miteinander verbunden waren, daß sie oft als eine Einheit auftraten und so einen Seinsentwurf hervorbrachten, der schließlich mit einem einzigen Ausdruck bezeichnet wurde: »die große Kette der Wesen«* ; und wir werden diese Ideen sowohl für sich

* So wird der englische Ausdruck »chain of being« (vgl. Pope, *Essay on Man*, I, v. 237) etwa bei Kant wiedergegeben (vgl. *Allgemeine Naturgeschichte* . . . Ak. Ausg. Bd. I, S. 319 u. ö.). Im Französischen lautete die Bezeichnung entsprechend »chaîne des êtres« (vgl. Buffon, *Contemplation de la Nature*, II^e partie, ch. IX). [Anm. d. Übers.]

wie in ihrem gemeinsamen Auftreten beobachten. Das von mir gewählte Verfahren ist selbst bei einem speziellen Thema wie diesem wegen der begrenzten Zeit, aber auch wegen der Unzulänglichkeit der Kenntnisse des Vortragenden, notwendig mit Mängeln behaftet. Trotzdem wollen wir versuchen, soweit es diese Unzulänglichkeiten zulassen, die genannten Ideen in ihrem Ursprung bei bestimmten Philosophen aufzuspüren, ihre Vereinigung zu verfolgen und einige der wichtigsten unter ihren weitverzweigten Wirkungen in vielen Epochen und auf unterschiedlichen Gebieten hervorzuheben – in der Metaphysik, der Religion, in gewissen Phasen der Geschichte der modernen Wissenschaft, in der Theorie vom Zweck und Wert der Kunst, in moralischen Werturteilen und, wenn auch in verhältnismäßig geringem Maße, in politischen Strömungen. Wir möchten erkennen, wie spätere Generationen Schlüsse daraus zogen, die ihre Urheber nicht gewollt haben oder von denen sie sich nicht hätten träumen lassen, möchten einige ihrer Wirkungen auf die Gefühle der Menschen und auf die dichterische Einbildungskraft festhalten und schließlich vielleicht eine philosophische Lehre aus der Geschichte ziehen.

Ich meine jedoch, ich sollte diese Vorbemerkungen mit einer dreifachen Warnung schließen. Die erste betrifft das von mir skizzierte Programm. Das Studium der Ideengeschichte ist voller Gefahren und Fallen; es hat seine eigenen Auswüchse und Übertreibungen. Gerade weil es nach Deutung und Vereinigung strebt und Verbindungen herzustellen sucht, die auf den ersten Blick oft gar nicht da sind, artet es leicht in phantasiervolle historische Verallgemeinerungen aus; und weil der Ideengeschichtler durch die Natur der Sache gezwungen ist, sein Material aus verschiedenen Wissensgebieten zu holen, setzt er sich unvermeidlich an manchen Punkten seiner historischen Synthese den Gefahren aus, die auf den Nichtspezialisten lauern. Ich kann dazu nur sagen, daß ich mir dieser Gefahren durchaus bewußt bin und mein Möglichstes getan habe, sie zu vermeiden; es wäre aber zu optimistisch, zu hoffen, daß mir dies in allen Fällen gelungen ist. Obwohl ein gewisses Maß an Mißerfolg wahrscheinlich oder vielleicht sogar

gewiß ist, erscheint mir das Unternehmen der Anstrengung wert.

Die übrigen Warnungen gelten meinen Hörern. Unser geplantes Vorgehen macht es erforderlich, daß wir nur einen Ausschnitt des Denkens eines bestimmten Philosophen aus einer bestimmten Zeit behandeln. Dieser Ausschnitt darf also niemals mit dem Ganzen verwechselt werden. Wir werden unsere Aufmerksamkeit keineswegs nur auf die drei eng verwandten Ideen richten, die das Thema unserer Vorlesungsreihe bilden, denn ihre philosophische Bedeutung und ihre geschichtliche Wirkung kann nur aus der Gegenüberstellung mit anderen erfaßt werden. Was wir hier darstellen wollen, ist zum großen Teil die Geschichte der zunächst verborgenen, dann offen ausbrechenden Konflikte zwischen diesen Ideen auf der einen und einer Reihe von entgegengesetzten Vorstellungen auf der anderen Seite, für deren Entstehung sie zum Teil selbst verantwortlich sind. Keine unserer folgenden Ausführungen sollte jedoch als umfassende Darstellung eines Lehrsystems oder bestimmter Richtungen eines Zeitalters mißverstanden werden. Endlich ist klar, daß ein solcher Versuch der geschichtlichen Darstellung selbst einer einzigen Idee hohe Ansprüche an die Interessen und den geistigen Horizont der Zuhörer stellt. Wie ich bereits sagte, müssen wir bei unserem Versuch, die Wirkungsgeschichte von Begriffen darzustellen, Einzelheiten aus der Geschichte von Disziplinen berücksichtigen, die nach gewöhnlichem Urteil wenig miteinander zu tun haben und im allgemeinen getrennt voneinander behandelt werden. Die Ideengeschichte ist daher kein Thema für ausgesprochene Spezialisten; und in einer Zeit der Spezialisierung fällt die Beschäftigung mit ihr nicht leicht. Sie verlangt auch ein Interesse an den Wegen des menschlichen Geistes in der Vergangenheit, selbst wenn diese irrig, verworren oder gar abwegig sind oder doch vielen Menschen in unserer Zeit so erscheinen. Die Geschichte der Philosophie und aller Formen des menschlichen Denkens ist zum großen Teil eine Geschichte der Begriffsverwirrungen; und das Kapitel, mit dem wir es hier zu tun haben, bildet da keine Ausnahme. Es ist darum für manche von uns nicht weniger interessant

und lehrreich. Da der Mensch wohl oder übel von Natur aus, und zwar aus dem urreigensten Bedürfnis dieser Natur, ein denkendes und deutendes Wesen ist, immer darauf aus, *rerum cognoscere causas*, immer bestrebt, mehr in den bloßen Erfahrungsdaten zu sehen als das Offensichtliche, so ist die Darstellung der Geschichte der Reaktion seines Geistes auf die nackten Tatsachen seines sinnlichen Daseins zumindest ein wesentlicher Teil der Naturgeschichte der Art, oder Unterart, die sich etwas schmeichelhaft *homo sapiens* genannt hat; und ich habe nie verstehen können, warum die Erforschung der typisch menschlichen Züge in der Naturgeschichte dieser Art, zumal für ein zu dieser Art gehörendes Individuum, ein weniger ernst zu nehmender Forschungsgegenstand sein soll als die Naturgeschichte des Pantoffeltierchens oder der weißen Ratte. Zweifellos ist das menschliche Streben nach Erkenntnis der Natur und seiner selbst, und nach dem mit solcher Erkenntnis verbundenen Glück, oft ein fruchtloses Umherirren in unentwirrbaren Labyrinth geblieben. Dennoch, mag auch die Geschichte des Denkens eine Geschichte des tastenden und irrenden Suchens sein, auch die Irrtümer werfen ein Licht auf die Eigenart, die Begabungen und die Grenzen des Geschöpfes, welches sie begeht, wie auch auf die Natur der Probleme, aus deren versuchter Bewältigung sie entstanden sind; und sie können uns weiterhin daran erinnern, daß die heute vorherrschenden Denkweisen, die manche unter uns gern als klar, logisch, gesichert und endgültig ansehen, in den Augen der Nachwelt wahrscheinlich keinen dieser Vorzüge mehr besitzen werden. Die sorgfältige Aufzeichnung der gedanklichen Irrungen und Wirrungen unserer Vorfahren kann nicht nur zu deren Aufhellung beitragen, sondern den heilsamen Zweifel erzeugen, ob wir vor anderen, aber ähnlich schwerwiegenden Irrtümern denn sicher sind. Denn obgleich wir mehr Erfahrungsmaterial zur Verfügung haben, denken wir nicht anders und klüger; und außerdem ist es schließlich der Geist, der durch seine Arbeit an den Tatsachen erst die Philosophie und Wissenschaft, ja sogar diese ›Tatsachen‹ selbst weitgehend erzeugt. Dennoch sollten diejenigen billigerweise gewarnt werden, die der Naturgeschichte der urrei-

gensten menschlichen Tätigkeit kein Interesse abgewinnen können, die weder die Wißbegierde noch die Geduld aufbringen, fremden Gedankengängen zu folgen, welche von Voraussetzungen ausgehen, die sie nicht akzeptieren, und sich in vermeintlich oder auch wirklich abwegige Probleme verwickeln oder sich auf kühne gedankliche Unternehmungen einlassen, welche ihnen als absurd erscheinen: vieles von dem, was ich vorzubringen habe, wird für solche Hörer ohne Interesse sein. Zugleich möchte ich aber die, die aus den genannten Gründen den folgenden Ausführungen gleichgültig gegenüberstehen, darauf hinweisen, daß ohne eine Kenntnis dieser Dinge kein Verständnis der Geschichte des westlichen Denkens in seinen wichtigsten Bereichen möglich ist.