Meiner Philosophische Bibliothek

Ernst Cassirer

# Die Philosophie der Aufklärung

# ERNST CASSIRER

## DIE PHILOSOPHIE DER AUFKLÄRUNG

Text und Anmerkungen
bearbeitet von
Claus Rosenkranz

Mit einer Einleitung von
Gerald Hartung
und einer Bibliographie der Rezensionen von
Arno Schubbach

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 593

Die vorliegende Ausgabe ist seitengleich mit Band 15 der *Hamburger Ausgabe* der Werke Ernst Cassirers (ECW). Sie ersetzt den reprographischen Nachdruck der Erstveröffentlichung der »Philosophie der Aufklärung« von 1932 (PhB 513).

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1796-7

*www.meiner.de*

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2007. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platte und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. – Satz: KCS GmbH, Buchholz. Druck: Strauss Buch, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Gedruckt auf alterungsbeständigem, säurefreiem Werkdruckpapier. Printed in Germany.

# INHALT

Einleitung. Von Gerald Hartung ..... VII*
Bibliographie der Rezensionen. Von Arno Schubbach ..... XXI*

Ernst Cassirer
Die Philosophie der Aufklärung

Vorrede ..... IX

ERSTES KAPITEL. Die Denkform des Zeitalters der Aufklärung .. 1
1. ..... 1
2. ..... 28

ZWEITES KAPITEL. Natur und Naturerkenntnis im Denken der Aufklärungsphilosophie ..... 37
1. ..... 37
2. ..... 50
3. ..... 66
4. ..... 76
5. ..... 83

DRITTES KAPITEL. Psychologie und Erkenntnislehre ..... 97
[1.] ..... 97
2. ..... 113
3. ..... 126

VIERTES KAPITEL. Die Idee der Religion ..... 140
I. Das Dogma der Erbsünde und das Problem der Theodizee ..... 143
II. Die Idee der Toleranz und die Grundlegung der »natürlichen Religion« ..... 168
III. Religion und Geschichte ..... 191

FÜNFTES KAPITEL. Die Eroberung der geschichtlichen Welt ..... 206
1. ..... 208
2. ..... 218
3. ..... 226
4. ..... 239

SECHSTES KAPITEL. Recht, Staat und Gesellschaft ..... 245
I. Die Idee des Rechts und das Prinzip der unveräußerlichen Rechte ..... 245
II. Der Vertragsgedanke und die Methodik der Sozialwissenschaften ..... 265

SIEBENTES KAPITEL. Die Grundprobleme der Ästhetik..... 288
I. Das »Zeitalter der Kritik« ..... 288
II. Die klassizistische Ästhetik und das Problem der Objektivität des Schönen ..... 291
III. Das Geschmacksproblem und die Wendung zum Subjektivismus ..... 311
IV. Die Ästhetik der Intuition und das Genieproblem ..... 326
V. Verstand und Einbildungskraft. Gottsched und die Schweizer ..... 346
VI. Die Grundlegung der systematischen Ästhetik – Baumgarten ..... 353

Abkürzungen ..... 377
Schriftenregister..... 379
Personenregister ..... 403

# EINLEITUNG

In der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 18. Februar 1933 findet sich auf der ersten Seite der Morgenausgabe, unmittelbar unter dem Leitartikel des Tages, der sich mit der nationalsozialistischen Politik in Deutschland beschäftigt, eine der ersten Besprechungen von Ernst Cassirers *Die Philosophie der Aufklärung*.[1] Die Rezension trägt die programmatische Überschrift »Apologie der Aufklärung«. Die Epoche der Aufklärung verdient es, so der Rezensent, gegenüber ihren Verächtern im akademischen Milieu Deutschlands und angesichts der Diskreditierung ihrer sozialen, moralischen und rechtspolitischen Errungenschaften im derzeitigen politischen Tagesgeschäft verteidigt zu werden. Eine Beschäftigung mit der Philosophie der Aufklärung ist deshalb keine akademische Allerweltsarbeit, sondern ein kulturpolitisch brisantes Thema. Die Polemik ihrer Verächter – sie habe das sittliche Fundament unserer abendländischen Kultur untergraben und den modernen Menschen zu einem geschichts- und überzeugungslosen Wesen gemacht – ist in den Augen des Rezensenten von geringem Wert. »Es ist leicht zu erkennen, daß sich in diesen Angriffen Teile der philosophischen Haltung der Gegenwart ausdrücken. Nicht eben vorteilhaft.«[2] Erhellend ist seine Anweisung, wie Cassirers Buch über die Philosophie der Aufklärung zu lesen ist: Angesichts der zunehmenden Herrschaft tendenziöser Vorurteile über das Zeitalter Voltaires und Diderots, Lockes und Humes, Thomasius' und Leibniz', ist Cassirers historische Studie ein Remedium in schweren Zeiten, eben eine »Apologie der Aufklärung«.

[1] Ernst Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung. 1. Auflage: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen. November 1932 (im folgenden zitiert als PhdA).

[2] Vgl. Bibliographie der Rezensionen: Neue Zürcher Zeitung vom 18. Februar 1933. Morgenausgabe, Blatt 1. H[ans]. B[ar]th.: »Apologie der Aufklärung«. Für die Auflösung des Kürzel »H. Bth.« und manch anderen Hinweis danke ich Rüdiger Kramme. Danken möchte ich auch Arno Schubbach, der nicht nur diesen Fund zur zeitgenössischen Diskussion über Ernst Cassirers *Die Philosophie der Aufklärung* beigebracht, sondern auch in kenntnisreicher Weise eine Bibliographie der Rezensionen zusammengestellt hat, die sich im Anhang dieser Einleitung befindet.

## *1. Die Entstehungsgeschichte*

Ernst Cassirers *Die Philosophie der Aufklärung* erscheint im Jahre 1932 innerhalb der Buchreihe »Grundriss der philosophischen Wissenschaften«, die von dem Züricher Philosophen Fritz Medicus und dem Tübinger Verleger Paul Siebeck konzipiert wurde. In dem umfangreichen Briefwechsel zwischen Autor, Herausgeber und Verleger ist die Entstehungsgeschichte der Aufklärungsschrift dokumentiert.[3] Zwischen der ersten Absichtserklärung Cassirers, einen Beitrag zum »Grundriss« zu leisten (1928), und dem Beginn der Forschungsarbeit liegt das Rektoratsjahr an der Hamburger Universität (November 1929 bis November 1930). Erst nach Abschluß der Rektoratszeit beginnt Cassirer mit seinen Vorarbeiten für ein Buch über die Philosophie der Aufklärungszeit, deren erkenntnistheoretisches Profil er bereits im zweiten Band seiner großen Studie über *Das Erkenntnisproblem* ausgearbeitet hatte.[4] Zwischen der Wiederaufnahme konzentrierter Forschungstätigkeit und der Publikation des Buches steht eine nicht geringe Zahl von kleineren Abhandlungen und größeren Studien, die ebenfalls aus der Beschäftigung mit der Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts entspringen. Hierzu gehört der Artikel »Enlightenment«, der 1931 in der *Encyclopaedia of the Social Sciences*[5] erscheint und die zahlreichen Früchte des überaus produktiven Jahres 1932: Eine größere und eine kleine Studie über den Neuplatonismus der Cambridger Schule, eine Sammlung von drei Aufsätzen über Goethe, eine Abhandlung über die Ge-

[3] Ich möchte Klaus Christian Köhnke und Rüdiger Kramme danken, die mir in großzügiger Weise Materialien aus dem Forschungsprojekt »Philosophische Kultur als Programm. Eine wissenschaftshistorische Analyse des LOGOS 1910 bis 1924« (Ltg. Otthein Rammstaedt & Klaus Christian Köhnke) zur Verfügung gestellt haben. Dieses Forschungsprojekt wurde in den Jahren 1991–1993 von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert. Der Briefwechsel zwischen Fritz Medicus und Paul bzw. Oskar Siebeck sowie der zwischen Ernst Cassirer und Oskar Siebeck befindet sich im Verlagsarchiv J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen (im folgenden zitiert als MS).

Ebenfalls bedanken möchte ich mich bei John Michael Krois, der mir die Briefe Ernst Cassirers an Fritz Medicus, die sich im Archiv der Zentralbibliothek Zürich befinden, zur Verfügung gestellt hat (im folgenden zitiert als HS). Zitate aus dem Briefwechsel Ernst Cassirers unterliegen einer vertraglichen Vereinbarung zwischen dem Felix Meiner Verlag und Yale University Press.

[4] Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Zweiter Band. Berlin 1907.

[5] Enlightenment. In: Encyclopaedia of the Social Sciences vol. 5. New York 1931, S. 547–52.

schichte der Naturrechtslehren und eine andere über Jean-Jacques Rousseau.[6]

Die genannten Arbeiten stehen in engem, nicht nur chronologischem Zusammenhang, wie Ernst Cassirer in einem Brief vom 19. Mai 1931 an Fritz Medicus erläutert: »[…] ich habe mich entschlossen, die Musse, die mein Sommerurlaub mir lässt, energisch zu der Vorbereitung des Bandes über die Aufklärungsphilosophie zu benutzen, den ich Ihnen schon vor längerer Zeit für ihre Sammlung versprochen habe. Durch die Verwaltung des Rektorats im vorigen Jahr sind die Vorarbeiten leider etwas langsamer fortgeschritten, als ich gehofft hatte. Immerhin ist für die deutsche und englische Aufklärung schon Manches getan: eine Vorstudie über die englische Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, insbesondere über die Schule von Cambridge, wird demnächst in den »Studien der Bibl[iothek]. Warburg« erscheinen. Meine nächste Arbeit soll sich vor allem auf Frankreich beziehen: ich habe manches ausgearbeitet und gedenke, im Herbst für einige Wochen nach Paris zu gehen, um dort das reiche Material der ›Bibliothèque Nationale‹ zu benutzen. Aber schon in den Sommermonaten hoffe ich den Plan weiter fördern zu können.«[7]

Tatsächlich arbeitet Cassirer in den folgenden Monaten konzentriert an seinem Plan und benutzt während des Sommers 1931 die Bestände der Zentralbibliothek Zürich und im Herbst die der Bibliothèque Nationale in Paris.[8] Im Mai des folgenden Jahres signalisiert er dem Verleger Siebeck, daß er mit der Niederschrift des Manuskripts begonnen habe, dem er zur Irritation von Verleger und Herausgeber den Titel »Ideengeschichte der Aufklärungszeit« gibt.[9] Cassirer be-

[6] Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge. In: F. Saxl (Hrsg.): Studien der Bibliothek Warburg XXIV. Leipzig & Berlin 1932.
Shaftesbury und die Renaissance des Platonismus in England. In: F. Saxl (Hrsg.): Vorträge der Bibliothek Warburg IX. Leipzig & Berlin 1932, S. 135–55.
Goethe und die geschichtliche Welt. Drei Aufsätze. Berlin 1932.
Vom Wesen und Werden des Naturrechts. In: Zeitschrift für Rechtsphilosophie VI (1932), S. 1–27.
Das Problem J. J. Rousseau. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 41 (1932), S. 177–213; 479–513.

[7] Brief Ernst Cassirer an Fritz Medicus vom 19. 5. 1931, HS 1377: S. 232.

[8] Vgl. Toni Cassirer: Mein Leben mit Ernst Cassirer. Hamburg 2002, S. 189: »Ernst arbeitete an der Philosophie der Aufklärung, und dies erforderte wiederholte Reisen nach Paris und die Benützung der Bibliothèque Nationale. Er wurde von den dortigen Philosophen, Levy-Brühl, Brunschvicg, Meyerson usw. aufs herzlichste aufgenommen und ist mit diesem Kreis eigentlich in viel engere Verbindung gekommen als mit den deutschen Philosophen.«

[9] Brief Ernst Cassirer an Oskar Siebeck vom 4. 5. 1932, MS 46/2300: »Sehr geehrter Herr Doktor! Ich bin jetzt eifrig mit der Arbeit an der »Ideengeschichte

gründet dies folgendermaßen: »Was den Titel betrifft, so scheint mir die Fassung ›Ideengeschichte der Aufklärungszeit‹ dem wirklichen Inhalt des Buches am besten zu entsprechen, da in ihm nicht sowohl die Entwicklung der einzelnen philosophischen Systeme als vielmehr die allgemeine Ideenbewegung (z. B. die Entwicklung der sozialen und politischen, der religiösen Ideen u. s. f.) behandelt werden soll. Scheint Ihnen aber der allgemeine Titel »Die Philosophie der Aufklärung« aus verlegerischen Gründen besser, so habe ich auch gegen ihn nichts einzuwenden, ich würde dann nur in der Vorrede eine nähere Bestimmung dieses Titels geben müssen.«[10] Nach kurzem Meinungsaustausch über die Titelfrage fällt Paul Siebeck aus verlegerischen und sachlichen Gründen eine Entscheidung. Das Buch erhält den handlichen Titel *Die Philosophie der Aufklärung* und paßt sich dadurch äußerlich dem Gesamtbild vom »Grundriss der philosophischen Wissenschaften« an.[11]

Am 22. Juli 1932 schickt Ernst Cassirer das druckfertige Manuskript an den Verlag in Tübingen. In den folgenden Wochen werden jedoch einige Entscheidungen getroffen, die den Charakter des vorliegenden Buches nachdrücklich bestimmen. Zum einen wird Cassirer zugestanden, ein Kapitel über die »Aesthetik der Aufklärungszeit« (im Druck das 7. Kapitel) nachzureichen. Zum anderen gibt der Verlag dem Wunsch des Autors nicht nach, ein Sachregister anfertigen zu lassen, obwohl alle Beteiligten – Autor, Herausgeber und Verleger – dessen Notwendigkeit anerkennen. Statt dessen wird von der Ver-

der Aufklärungszeit« beschäftigt, die ich für Ihren »Grundriss« übernommen habe.«

Brief Oskar Siebeck an Ernst Cassirer vom 25 5.1932 [MS 464/14132]: »In unserem Vertrag ist als Titel Ihres Buches vorgesehen: »Die Philosophie der Aufklärung«. Diese Fassung scheint mir auch für einen Beitrag zum »Grundriss der philosophischen Wissenschaften« an sich besser zu passen als die in ihrem Briefe gebrauchte Formulierung: »Ideengeschichte der Aufklärungszeit«: Es wird gut sein, die Titelfrage beizeiten klarzustellen. Deshalb wäre ich Ihnen dankbar, wenn Sie sich gelegentlich noch einmal darüber äussern wollten, ob ich die Formulierung des Titels in Ihrem Briefe an Herrn Professor Medicus gewissermassen als neuen Vorschlag für seine Fassung weitergeben soll.«

[10] Brief Ernst Cassirer an Oskar Siebeck vom 2.6.1932, MS 464/15008.

Hierzu Brief Oskar Siebeck an Fritz Medicus vom 7.6.1932, MS 467/15551: »Die Gründe, die für die Beibehaltung des ursprünglichen Titels sprechen, sind eigentlich nicht rein verlegerischer Natur. Denn auch als Herausgeber wird Ihnen daran gelegen sein, dass unser ›Grundriss‹ nicht jede Einheitlichkeit in der Anlage der einzelnen Bände verliert.«

[11] Hierzu gehören u. a. Wilhelm Windelbands »Einleitung in die Philosophie« Tübingen 1914 und Karl Joëls »Geschichte der antiken Philosophie. Bd. 1. Tübingen 1921.

lagssekretärin ein weniger umfangreiches und deshalb preiswertes Namensregister erstellt.

Noch im Oktober desselben Jahres, als bereits die Drucklegung in vollem Schwung ist, wird Cassirer gebeten, ein Vorwort zu verfassen, das die Brücke zwischen dem Titel des Buches und seinem ideengeschichtlichen Inhalt schlagen soll.[12] Die im Druck so genannte »Vorrede« ist einer der eindringlichsten Texte Cassirers aus der Zeit vor dem Exil, gerade weil er unter Zeitdruck verfaßt wurde, so daß seine Ecken und Kanten nicht vollständig abgeschliffen sind.[13] Auf diesen

[12] Brief Oskar Siebeck an Ernst Cassirer vom 20.10.1932, MS 464/25508: »Als wir im Frühsommer über den Titel Ihres Buches korrespondierten und ich Sie im Einvernehmen mit Herrn Professor Medicus bat, an dem in unserem Vertrag festgelegten Titel »Die Philosophie der Aufklärung« festzuhalten, trotzdem Ihnen unter sachlichen Gesichtspunkten die Fassung »Ideengeschichte der Aufklärungszeit« lieber gewesen wäre, nahmen Sie in Aussicht, in der Vorrede eine nähere Bestimmung des Titels zu geben. Sie sprachen damals davon, die Fassung »Ideengeschichte der Aufklärungszeit« würde dem wirklichen Inhalt des Buches am besten entsprechen, da in ihm nicht sowohl die Entwicklung der einzelnen philosophischen Systeme als vielmehr die allgemeine Ideenbewegung (z. B. die Entwicklung der sozialen und politischen, der religiösen Ideen u. s. f.) behandelt wird. Als ich den Brief meiner Firma vom 15. Oktober unterschrieb, übersah ich, dass in dieser Empfangsbestätigung versehentlich von dem Vorwort statt dem in Ihrem Begleitbrief vom 12. d[e]s. M[ona]ts. richtig aufgeführten Inhaltsverzeichnis die Rede war. Infolgedessen ist es mir bisher entgangen, dass ein Vorwort zu Ihrem Buche bis jetzt nicht vorliegt. Dieses erscheint mir aber, ganz abgesehen von der Titelfrage, für den Leser kaum zu entbehren zu sein, weil Ihre Darstellung gleich mit dem ersten Satz in medias res geht. Deshalb halte ich es für unbedingt erwünscht, dass der ideengeschichtliche Charakter Ihres Werkes im Vorwort in der in Ihrem Briefe vom Frühjahr angedeuteten Weise des Näheren umschrieben wird. Dieses Vorwort wird ja kaum mehr als eine halbe oder dreiviertel Seite lang werden müssen; dann kann ich den Text aber auch ohne weiteres für ›Grünes Heft‹, Buchkarte und Grundrissprospekt verwenden.«

[13] Brief Ernst Cassirer an Oskar Siebeck vom 22.10.1932, MS 464/26080: »Was die Vorrede betrifft, so hatte ich mich schon halb und halb entschlossen, auf sie ganz zu verzichten, da der Gesamtplan des Buches im ersten Kapitel zu Genüge entwickelt wird. Ich will mich aber den von Ihnen angeführten Gründen, die für eine Vorrede sprechen, nicht verschliessen; auch glaube ich in der Tat jetzt, daß, ausser der rein sachlich gehaltenen Einleitung, ein kurzes persönliches Wort vielleicht von Nutzen sein wird. Der Text der Vorrede folgt spätestens morgen oder übermorgen, sodaß die Fertigstellung des Buches keine Verzögerung erfahren wird. Auch die Anzeige der ›Grünen Blätter‹ wird sich dann ohne weiteres aus dem Text der Vorrede ergeben.«

Der Anzeigetext lautet: »Innerhalb des Gesamtplanes des Grundrisses ließ sich nicht daran denken, den gesamten Umfang der Fragen, die die Philosophie der Aufklärung sich gestellt hat, zu übersehen und erschöpfend darzustellen. An die Stelle dieser extensiven Forderung mußte eine andere, rein intensive Forderung treten. Es galt die Aufklärung nicht sowohl in ihrer Breite, als in ihrer eigen-

wenigen Seiten wird deutlich, daß historische Erkenntnis für Ernst Cassirer ein philosophisches Ethos impliziert. Zwar ist seine Hoffnung erschüttert, daß die Geltung fundamentaler Einsichten der Aufklärungsepoche – über das Wesen des Menschen, den Sinn der Wissenschaften, den Gang der Geschichte oder die Idee unveräußerlicher, natürlicher Rechtsprinzipien – die politischen Tendenzen der Gegenwart schadlos überstehen wird. Aber er sucht Halt und Trost im geistesgeschichtlichen Rekurs auf ebendiese Epoche und – was mindestens ebenso wichtig ist – in der »Geistes- und Gesinnungsgemeinschaft« mit wenigen befreundeten Gelehrten. So schreibt er im September des Jahres 1934, als für ihn und seine Familie die Zeit des Exils längst angebrochen ist, dem ihm in Freundschaft verbundenen Fritz Medicus: »Es ist mir immer wieder ein Trost, mir an Ihrem Beispiel vergegenwärtigen zu können, daß ich mit meiner Auffassung der Dinge und mit meiner Beurteilung der heutigen Lage doch nicht allein stehe. Jetzt habe ich oft Gelegenheit, mich an diese Geistes- und Gesinnungsgemeinschaft zu erinnern und mich an ihr zu erfreuen. Denn seit einigen Wochen halte ich nun Gastvorlesungen an der Universität Uppsala über die Philosophie der Aufklärung – also über ein Thema, zu dessen Behandlung Sie mich zuerst angeregt und ermuntert haben […].«[14]

## *2. Die ideengeschichtliche Perspektive*

Es wäre falsch, aus einzelnen Textpassagen seiner »Vorrede« zu *Die Philosophie der Aufklärung* eine pointierte Zeitkritik Cassirers herauszulesen. Die pointierte Redeweise und der konkrete Bezug zu sozialen und geistigen Tendenzen seiner Zeit sind nicht Cassirers Sache gewesen. Ihm ging es vielmehr darum, Stellung in Sachen Philosophie der Aufklärungszeit zu beziehen und seinen Lesern in deutlichen Worten Rechenschaft über Methode und Charakter der vorliegenden Studie zu geben: Intensiv soll die Darstellung sein, nicht extensiv; statt die Fülle des historischen Materials auszubreiten, soll die Einheit ihres gedanklichen Ursprungs und bestimmenden Prinzips, sowie die Bewegung des Denkens selbst sichtbar werden. Es handelt sich also nicht – wie der Titel *Die Philosophie der Aufklärung*

tümlichen Tiefe zu erfassen; es galt, sie nicht in der Gesamtheit ihrer historischen Resultate und ihrer historischen Erscheinungsformen, sondern in der Einheit ihres gedanklichen Ursprungs und ihres bestimmenden Prinzips darzustellen.«

[14] Brief Ernst Cassirer an Fritz Medicus vom 28.9.1934, HS 1377: 241.

nahelegt – um eine Monographie der Philosophie im 17. und 18. Jahrhundert. Das wäre die extensive Variante.

Schon der erste flüchtige Blick macht deutlich, Cassirers Buch ist vom Gestus des Aufklärers durchdrungen. Es geht um »Sichtbarmachung«, »Erhellung«, um das »Ans-Licht-Bringen« eines verborgenen Sinns der Aufklärungsphilosophie – kurz gesagt: Es geht um Aufklärung über den Sinn der Aufklärung. Und das ist mehr als eine Einordnung der philosophischen Strömungen dieser Epoche in einen wissenschafts- und literargeschichtlichen Zusammenhang, wie sie von anderen Gelehrten bereits in vorbildhafter Weise geleistet wurde. Der Artikel »Enlightenment« für die *Encyclopaedia of the Social Sciences* und das vorliegende Buch erweisen ihnen bis in einzelne Abschnitte der Darstellung hinein gebührend Referenz: Da sind zum einen Diltheys Studien zu »Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation«[15] und »Friedrich der Grosse und die deutsche Aufklärung«[16], Otto von Gierkes »Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien«(1880), Ernst Troeltschs »Die Aufklärung«[17] und die großen literar- und ideengeschichtlichen Werke von Hermann Hettner, Hippolyte Taine und Leslie Stephen.[18]

Cassirer geht es aber nicht um eine Auseinandersetzung mit den Perspektiven Diltheys und anderer, sondern um einen Rückgang auf die Quellen selbst, die dann in seiner ganz eigentümlichen Perspektivik den Blick auf ihre »gestaltenden Kräfte« (Vorrede, S. X) freigeben sollen[19] – hier wird die Forderung nach einer »intensiven« Darstellung der Philosophie der Aufklärung eingelöst. In einem ersten Schritt sucht Cassirer, unsere Perspektive auf die Epoche der Aufklärung aus ihrer gegenwärtigen Verstellung zu befreien, die er als Folgelast der

[15] Wilhelm Dilthey: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. In: Gesammelte Schriften Bd. II. Leipzig & Berlin 1914.

[16] Wilhelm Dilthey: Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. In: Gesammelte Schriften Bd. III. Leipzig & Berlin 1927, S. 83–205.

[17] Ernst Troeltsch: Die Aufklärung. In: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. In: Gesammelte Schriften Bd. 4. Tübingen 1925, S. 338–74.

[18] Hermann Hettner: Geschichte der deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert. 3 Teile. Sechste Auflage: Braunschweig 1913. Hippolyte Taine: Les Origines de la France contemporaine. Nouvelle edition: Paris 1899. Leslie Stephen: History of English Thought in the Eighteenth Century. 3. Auflage: London 1902.

[19] Vgl. zu Cassirers Perspektive auf die Aufklärung: John Michael Krois: Cassirer. Symbolic Forms and History. New Haven & London 1987, S. 208–09 und passim. Oswald Schwemmer: Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne. Berlin 1997, S. 24–26 und passim.

Hegelschen Philosophiegeschichtsschreibung begreift. Ist also die Philosophie des 18. Jahrhunderts – so wendet er gegen Hegels Darstellung dieser Epoche der Philosophiegeschichte ein – nicht bloß eine reflexionsarme Vorstufe seines philosophischen Systems, sondern eine Epoche von eigener Dignität, so stellt sich auch die Frage nach einer Neubewertung der Kantischen Philosophie, in der dann (und nicht in der Philosophie Hegels) das 18. Jahrhundert kulminiert. Aus dieser Einsicht resultiert die Notwendigkeit, die Geschichte der zentralen Ideen und der Denkbewegungen der Aufklärungszeit noch einmal zu schreiben. Für Cassirer bedeutet das auch, die Bausteine einer »Phänomenologie des philosophischen Geistes« zu sammeln, in der ganz unhegelisch das Ganze nicht mehr ist als die Summe seiner Teile und in der die Bewegung des Denkens nicht eschatologisch gerichtet ist.

Aufgabe und Ziel dieser Weise der Philosophiegeschichtsschreibung ist es, den Nachweis zu erbringen, daß die Bewegung des Denkens sukzessiv seit der Renaissance, dann vor allem in der Aufklärungsepoche und kulminierend in der Philosophie Kants zur Festigung der Selbstgewißheit des Menschen als selbstbewußtem Wesen, als Träger von Werten und Urheber von Wertungen geführt hat. Warum Cassirer sich dieser Aufgabe stellt, das läßt sich anhand einer kleinen Anekdote verdeutlichen, deren Bedeutung für eine Standortbestimmung seines philosophischen Denkens kaum zu überschätzen ist. Im Verlauf ihrer Diskussion während der Davoser Hochschultage (17.3.–6.4.1929) konfrontiert Martin Heidegger seinen Opponenten Ernst Cassirer mit einer Fragestellung, die diesem eine deutliche Stellungnahme abverlangt. Heidegger fragt, ob die Philosophie die Aufgabe hat, den Menschen von seiner existentiellen Angst frei werden zu lassen, oder ob sie ihn nicht vielmehr dieser Angst radikal ausliefern soll (letzteres meint Heidegger selbst). Cassirers Antwort lautet unmißverständlich: »Das ist eine ganz radikale Frage, auf die man nur mit einer Art Bekenntnis antworten kann. Die Philosophie hat den Menschen so weit frei werden zu lassen, so weit er nur frei werden kann.«[20]

Vieles von dem, was Ernst Cassirer nach seiner Auseinandersetzung mit Heidegger geschrieben hat, so auch seine Abhandlung über

[20] Vgl. das Protokoll der Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger. In: Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. 4. Auflage: Frankfurt/M. 1973, S. 259. Vgl. auch Jürgen Habermas: Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg. In: Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Frankfurt/M. 1997, S. 34.

*Die Philosophie der Aufklärung*, läßt sich auch als Explikation dieser kurzen, bekenntnishaften Antwort eines Aufklärers lesen. Die Philosophie hat nach Cassirers Ansicht die Aufgabe, den Menschen zu befreien, indem sie sein Reflexionspotential aktiviert. Sie soll ihn nicht der Angst ausliefern, die jeden Menschen aufgrund der Einsicht in die Endlichkeit menschlicher Existenz bestimmt, sondern sie soll ihn fähig machen, sich dieser Angst zu stellen. Befreiung heißt hier Distanz-Gewinnung im Akt reflexiver Selbstvergewisserung. Diese Aufgabe hat die Philosophie der Aufklärungszeit nach Cassirers Ansicht in paradigmatischer Weise gelöst, deshalb kommt ihr eine Schlüsselstellung im Prozeß zunehmender Selbstgewißheit zu. Cassirers Rekurs auf die Dynamik des philosophischen Diskurses im 17. und 18. Jahrhundert zwischen Descartes, Newton, Grotius und Kant ist gleichsam die Begründung seines eigenen philosophischen Selbstverständnisses. Das muß mitgedacht werden, wenn es darum gehen soll, Cassirers Darstellung der Aufklärung und ganz konkret seine Ehrenrettung Kants als *des* Philosophen der Aufklärungszeit gegenüber dem Zugriff der Heideggerschen Lektüre zu beurteilen.[21] Denn Heidegger hat in seiner Studie über *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) eine neue, die traditionelle Vorstellung vom aufklärerischen Potential der Kantischen Philosophie destruierende Perspektive vorgegeben.[22] Demgegenüber betont Cassirer nachdrücklich, daß Kant *der* Philosoph der Auf- und Erhellung des philosophischen Denkens ist. Er ist im genauen Wortsinn »ein Denker der Aufklärung: er strebt ins Lichte und Helle, auch wo er den tiefsten und verborgensten ›Gründen‹ des Seins nachsinnt«.[23] Kant gehört der Aufklärung an und übersteigt sie, ja er stützte sich ohne Vorbehalt auf ihre Fundamente, »als er daran ging, seine eigene Gedankenwelt systematisch aufzubauen: jene Gedankenwelt, durch die die Aufklärung überwunden wird, in der sie aber zugleich ihre letzte Verklärung und tiefste Rechtfertigung erhält«.[24] In seinen vernunftkritischen Schriften

[21] Dagegen vertritt David R. Lipton: Ernst Cassirer. The dilemma of a liberal intellectual in Germany (1914–33). Toronto 1977, S. 166, die weitverbreitete Meinung, daß Cassirer jeden Bezug zu Heideggers Kant-Interpretation vermeidet.

[22] Cassirer: Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation, Hamburg 2004 [ECW 17], S. 247: »Heideggers Fundamentalontologie, die in der Auffassung der Sorge als ›Sein des Daseins‹ gründet, und die in der ›Grundbefindlichkeit der Angst‹ eine ›ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins‹ sieht, mußte alle Begriffe Kants, so sehr sie auch ihrem rein logischen Sinn gerecht zu werden suchte, von Anfang an in eine veränderte geistige Atmosphäre versetzen und in sie gewissermaßen einhüllen.«

[23] Cassirer, ebd., S. 247.

[24] Cassirer, PhdA, S. 367. [ECW 15, S. 287]

wird die Einsicht einer Epoche resümiert, denn diese nimmt die Vernunft »nicht sowohl als einen festen Gehalt von Erkenntnissen, von Prinzipien, von Wahrheiten als vielmehr als eine Energie; als eine Kraft, die nur in ihrer Ausübung und Auswirkung völlig begriffen werden kann. Was sie ist und was sie vermag, das läßt sich niemals vollständig an ihren Resultaten, sondern nur an ihrer Funktion ermessen. Und ihre wichtigste Funktion besteht in ihrer Kraft zu binden und zu lösen.« (S. 16)

Der philosophische Diskurs der Aufklärungszeit mündet so nach Cassirers Ansicht in der Philosophie Kants und d. h. mit anderen Worten in der Erkenntnis, daß die Vernunft kein Substanz-, sondern ein Funktionsbegriff ist.[25] Das allein schon rechtfertigt den hohen Stellenwert dieser Epoche und macht sie zu einem zentralen Baustein von Cassirers »Phänomenologie des philosophischen Geistes«, wenn nicht gar zu ihrem Herzstück. Denn im philosophischen Diskurs der Aufklärung ist paradigmatisch – und das ist nicht nur geistesgeschichtlich von Bedeutung – die Energie reflexiven Denkens zutage getreten, wie sie sich nur im Moment der Auflösung tradierter Denksysteme und Bindung neuer Denkstrukturen zeigt. Cassirers so gezeichnetes Bild der Aufklärungsepoche hat prominente Wegbereiter. Da ist zum einen die Hegelsche Bestimmung der Aufklärung, wie sie in der *Phänomenologie des Geistes* entwickelt wird: als eine Bewegung des Denkens, die noch nicht zur Aufklärung über seine eigenen Voraussetzungen führt, also in der Spannung von Lösen und Binden verharrt.[26] Die Aufklärung ist nach Hegels Ansicht das begriffliche Denken, das sich in Widersprüche verfängt, ohne einen Lösungsweg aufzuzeigen. So täuscht z. B. die Vernunft in ihrem Verhältnis zum Glauben sich selbst, »indem sie nicht erkennt, daß dasjenige, was sie am Glauben verdammt, unmittelbar ihr eigener Gedanke ist.«[27] Aufklärung ist nach Hegel die Bewegung des Denkens, die befangen ist zwischen der Auflösung überlieferter Glaubens- und Wertsysteme und der Unfähigkeit, die entbundenen Momente in einer neuen Einheit zu bündeln. Denken ist hier – so könnte man Hegel mit Cassirer pointiert lesen – vor allem ein Modus der Bewegung und Intensität,

[25] Vgl. hierzu das erste Kapitel der PhdA: »Die Denkform des Zeitalters der Aufklärung«. [ECW 15, S. 1–36]

[26] G. W. F. Hegel: Die Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke, Bd. 9. Hamburg 1980, S. 307: »Die Aufklärung ist aber nur diese Bewegung, sie ist die noch bewußtlose Tätigkeit des reinen Begriff, die zwar zu sich selbst als Gegenstand kommt, aber diesen für ein Anderes nimmt, auch die Natur des Begriffs nicht kennt, daß nämlich das Nichtunterschiedene es ist, was sich absolut trennt.«

[27] Hegel, ebd.

und darin liegt der Reiz der Aufklärung als einer unabgeschlossenen, vielleicht sogar unabschließbaren Epoche der Geistesgeschichte. Bei Cassirer kommt aber auch die Kantische Definition der Aufklärung als »Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit«[28] zum Tragen. In dieser Bestimmung wird Aufklärung, nicht als eine Epoche der Geistesgeschichte, noch als ein Stadium der Kulturgeschichte (Mendelssohn), sondern als reine Aktualität erfaßt.[29] Das heißt, für Kant ist Aufklärung die Denkform schlechthin, in der sich der für die Menschheit insgesamt prozessual, für jeden einzelnen aber nur aktual zu verstehende Ausgang aus der Unmündigkeit realisiert. Cassirer kombiniert diese, durch Hegel und Kant vorgestellten, Positionen miteinander: So erfaßt er Philosophiegeschichte wesentlich als dialektische Bewegung des Begriffs, ohne die Implikationen des Hegelschen Systemgedankens zu übernehmen. So ist ihm die Philosophie der Aufklärung eine Phase höchster Dynamisierung dieses Bewegungsprinzips und Aufklärung selbst meint, wenn man sie von ihrer Kantischen Bestimmung her verstehen will, keine Epoche der Geistesgeschichte, sondern die Form philosophischen Denkens schlechthin.

Von diesen Überlegungen herkommend ist es nur noch ein kleiner Schritt, um das zu erfassen, was Ernst Cassirers Ethos der Philosophiegeschichtsschreibung ausmacht. Er selbst umschreibt es nur in negativer Weise: »Keine Behandlung der echten Philosophiegeschichte kann bloß-historisch gemeint und bloß-historisch orientiert sein« (Vorrede, S. XV). Also, so darf positiv formuliert werden, sollte Philosophiegeschichtsschreibung mehr leisten als bloß-historische Orientierung. Sie sollte vielmehr Anstoß zur Selbstreflexion und Selbstbesinnung sein, sie sollte befreiend wirken. Die Philosophie der Aufklärung hat somit für Cassirer eine doppelte Bedeutung: Sie ist Objekt historischer Orientierung und Fluchtpunkt der Selbstbesinnung. Zwar ist seiner Ansicht nach das philosophische Denken der Aufklärung im Unterschied zur Zeit Kants für uns nicht mehr eine unmittelbare Lichtquelle der Erkenntnis, aber es ist immerhin noch ein »heller und klarer Spiegel« (Vorrede, S. XV), in dem die für eine Selbstbesinnung notwendige Reflexion sich vollziehen kann.

[28] Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Hamburg 1999, S. 20.

[29] Vgl. Michel Foucault: Was ist Aufklärung? In: E. Erdmann/R. Forst/A. Honneth (Hrsg.): Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung. Frankfurt/M. – New York 1990, S. 37.

### *3. Die Rezeption*

Ernst Cassirers *Die Philosophie der Aufklärung* hat in den ersten Jahren nach ihrem Erscheinen – trotz der weltanschaulich aufgeheizten Lage in Deutschland – eine ausführliche und zumeist wohlwollende Rezeption erfahren. Während in den Fachzeitschriften des europäischen Auslands (Frankreich, Italien und England zumeist) in sachlich-kritischer Weise Inhalt und Methode des Buches referiert wird, findet sich in deutschsprachigen Publikationsorganen zum Teil eine Vermischung von sachlicher Darstellung und zeitbezogener Wertung. Hier wird Cassirers Abhandlung auch als eine Verteidigungsschrift der Aufklärungsepoche gelesen, so am eindringlichsten in der *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung* vom 1. Januar des Jahres 1933: »In sieben gedanklich gedrungen und dicht gearbeiteten Kapiteln bekommen wir Einblick in die bewegenden Kräfte des Jahrhunderts der Vernunft, die heute so geschmäht und wegwerfend behandelt wird. Nur eine geläuterte Aufklärung, ein Zeitalter der Vernunft, das das Blendfeuer aller Irrlichter der Seins- und Lebensphilosophie durchschritten hat, mag sie von Klages oder Heidegger kommen, wird (bis neue Erschütterungen eintreten) das stetige und gleichmäßige Ausschreiten der Geisteswissenschaften wieder sichern können. So gewinnt Cassirers neueste große Arbeit heute eine doppelte Bedeutung.«[30]

Von den bekannten Rezensionen zu Cassirers *Die Philosophie der Aufklärung* ist keine von tendenziösem Charakter; sie sind zumeist kurz, prägnant, sachlich und voll der Anerkennung für Werk und Person Cassirers. Auch Friedrich Meinecke liest sie, trotz seiner Kritik im Detail – so äußert er den berechtigten Zweifel, ob die von Cassirer angeführten Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts[31] (vor Herder und Möser) über einen entwickelten »historischen Sinn« verfügten – als ein »Meisterwerk« der geistesgeschichtlichen Darstellung dieser Epoche und als eine überzeugende »Schutzrede für die Aufklärung«[32] Angesichts der Fülle von Rezensionen fallen nur zwei aus dem Rahmen, weil sie ausführlich Sachkritik an Cassirers Darstellung der Philosophie im Aufklärungszeitalter üben. Da ist zum einen Benno von Wiese, der ihre problem- und ideengeschichtliche Linienführung lobend erwähnt. Cassirer macht nach von Wieses Ansicht einsichtig,

[30] Vgl. Bibliographie der Rezensionen: Bayerische Israelitische Gemeindezeitung … 9. Jg. (1933) N. 1, S. 1.

[31] Vgl. Kapitel 5 der PhdA: »Die Eroberung der geschichtlichen Welt«.

[32] Vgl. Bibliographie der Rezensionen: Historische Zeitschrift. Bd. 149 (1934) Heft 3, S. 584–86.

daß es sich bei der Aufklärung um ein gesamteuropäisches Geistesgeschehen handelt. Dennoch sei Cassirers Perspektive beschränkt, denn sie verbleibe »im Kreis der Ideen und Probleme, ohne auf die Wandlungen der Gefühls- und Gesellschaftsformen oder auf die Genesis der aufgeklärten Idee in der Dogmatik der voraufklärerischen Zeit zurückzugehen«.[33] Diese Kritik nimmt einen Topos vorweg, nach dem späterhin jede *history of ideas* in mentalitäts- und sozialgeschichtlicher Perspektive der Blutarmut bezichtigt wird.

Anders als in Benno von Wieses sachlicher Auseinandersetzung verhält es sich mit Hans Leisegangs Rezension, die im 27. Band des *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* unter dem richtungsweisenden Titel »Geschichte der Philosophie als ›Deutung‹« erschienen ist. Leisegang bietet hier ein fulminantes Feuerwerk kritischer und polemischer Auseinandersetzung mit Cassirers Philosophiegeschichtsschreibung. Ausgehend von der Behauptung, daß Ernst Cassirer als Neukantianer in der Nachfolge seines Lehrers Hermann Cohen Geschichte der Philosophie nur als Vorgeschichte der kritischen Philosophie Kants betreiben könne, wirft er ihm vor, einen Faden aus dem bunten Gewebe der Geistesgeschichte isoliert zu haben, anstatt die Fülle des Materials zur Darstellung zu bringen. Unter dem Begriff »Problemgeschichte« beschreibe Cassirer, so Leisegang, das Zeitalter der Aufklärung als Aufeinanderfolge gescheiterter Versuche, richtig gestellte Probleme zu lösen, bis Kant den richtigen Lösungsweg eingeschlagen habe. *Die Philosophie der Aufklärung* sei »Problemgeschichte reinster Art«[34], die ihre sogenannten Probleme in der Darstellung erst erzeuge, statt sie aus dem historischen Material zu generieren.

[33] Vgl. Bibliographie der Rezensionen: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Bd. 12 (1934) Heft 3, S. 442–43.

[34] Vgl. Bibliographie der Rezensionen: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Bd. 27 (1933/34) Heft 4, S. 525: »Es handelt sich um […] Problemgeschichte reinster Art, die, wenn man ihr den Nimbus der großen Worte nimmt […] etwa nach folgendem Rezept herzustellen ist: Man nehme die Werke der verschiedenen Denker und Forscher eines Zeitalters, entnehme aus ihnen, was jeder zu diesem oder jenem Gebiete des Geisteslebens und seinen Problemen gesagt hat, und stelle daraus nach einer im voraus aufgestellten Disposition ein systematisch aufgebautes Ganzes zusammen, was immer gelingt, da man das, was man braucht und bei dem einen vermißt, sicher bei einem der anderen finden wird. Da außerdem die Menschen eines Zeitalters recht verschieden sind und oft der eine das Gegenteil von dem glaubt, was ein anderer gesagt hat, erhält man hierdurch zugleich die nötigen inneren ›Spannungen‹ des Geistes der Zeit und die ›dramatische Aktion des Denkens‹ und noch viele andere solche schönen Dinge und Worte, ohne die man heute kein anständiges Buch mehr schreiben kann.«

Leisegangs Polemik kann, ihre falschen Prämissen (der undifferenzierte Neukantianismus-Vorwurf etc.[35]) und unsachlichen Spitzen eingerechnet, sehr wohl als Leitfaden dienen, wie man Cassirers Buch *nicht* lesen sollte. Nämlich nicht – wie Cassirer selbst betont hat und wie hier eingehend dargelegt wurde – als eine Monographie der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts. Deshalb trifft der sachlich berechtigte Hinweis, in eine Darstellung der geistigen Tendenzen des 17. und 18. Jahrhunderts gehörten auch Pietisten und Illuminaten, Okkultisten wie Emanuel Swedenborg und große Gelehrte wie Johann Georg Hamann, nicht Cassirers Abhandlung. Eine Monographie dieser Epoche müßte zweifelsohne aufgrund ihres extensiven Anspruches vieles mehr enthalten, als Cassirer auch nur erwähnt. Hans Leisegang hat die entscheidende Pointe dieser ideengeschichtlichen Studie verfehlt, weil er ihre methodische Disposition nicht anerkennen wollte oder nicht konnte. Seine Verwerfung jeglicher problem- und ideengeschichtlicher Darstellung macht ihn blind für die, wie ein Rezensent bemerkte, »doppelte Bedeutung« dieser Darstellung der Philosophie im Aufklärungszeitalter. Gerade vor diesem Hintergrund ist es notwendig, im Auge zu behalten, gegen welche Geisteshaltung Cassirer anschreibt und welche Fragen er zu beantworten sucht. Zweifelsohne sucht er keine Antwort auf die Frage, was die Aufklärung als eine abgeschlossene Epoche der Geistesgeschichte ausmacht, sondern auf die ganz andere Frage, was Aufklärung als Bewegung des begrifflichen Denkens für uns noch bedeuten kann. Das impliziert zum einen die Wiederaufnahme und Aktualisierung der Kantischen Fragestellung »Was ist Aufklärung«. Und das rechtfertigt zum anderen eine methodische Disposition und ein Verfahren der Darstellung, das den Blick auf die Quellentexte in den Dienst der historischen Orientierung und Selbstbesinnung des Lesers stellt. In diesem Sinne ist *Die Philosophie der Aufklärung* – die letzte von Cassirer selbst in Deutschland publizierte Schrift – ein herausragendes Zeitdokument und selbst ein Werk von philosophischem Rang.

[35] Vgl. zum Thema Cassirer und der Neukantianismus: E.-W. Orth/H. Holzhey (Hrsg.): Neukantianismus. Perspektiven und Probleme. Würzburg 1994. E.-W. Orth: Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Würzburg 1996.

# BIBLIOGRAPHIE DER REZENSIONEN
(1933 bis 1945)

Bayerische Israelitische[1] Gemeindezeitung. Nachrichtenblatt der Israelitischen Kultusgemeinden in München, Augsburg, Bamberg und des Verbandes Bayerischer Israelitischer Gemeinden. München: B. Heller. 9. Jg. (1933) Nummer 1 (1. Jan. 1933), S. 1–2: »… Vernunft und Wissenschaft – des Menschen allerhöchste Kraft«. (F.) [I 272].

Neue Zürcher Zeitung. 154. Jg. (1933) N° 299, Blatt 1, Morgenausgabe (Sa., den 18. Febr. 1933), Titelseite und folgende: Apologie der Aufklärung (H[ans]. B[ar]th.) [I 268].

Vossische Zeitung. Nr. 122, Abendausgabe (Mo., 13. März 1933), Beilage: Unterhaltungsblatt der Vossischen Zeitung, Nr. 72, unpaginiert: Das Bild der Aufklärung (G. L.) [I 274].

Theologische Quartalsschrift. Rottenburg a. N.: Bader'sche Verlagsbuchhandlung (Adolf Bader). 114. Jg. (1933) 1. Quartalheft (kein Datum), S. 175, in: Abt. Umschau (Paul Simon) [I 277].

Zeitschrift für Deutschkunde. Leipzig – Berlin: B. G. Teubner. 47. Jg. (1933) Heft 4 (20. April 1933) S. 259, in: Zeitalter der Aufklärung (Rezension mehrerer Werke) (R. A.) [I 264].

Revue critique d'Histoire et de la Littérature. Paris: Librairie Ernest Leroux. 67. Année (1933) N. S. Tome C, N° 4 (Avril 1933), p. 186–189 (Emile Bréhier) [I 267].

Mind. A quarterly Review of Psychology and Philosophy. London: MacMillan & Co. N. S. Vol. XLII (1933) N° 166 (April 1933), p. 250–252 (J. H. Muirhead) [I 276].

Giornale Critico della Filosofia Italiana. Firenze: G. C. Sansoni. Anno 14 (1933) Seconda Serie Vol. 1, Fascicolo 3 (Maggio – Gingno 1933), p. 259–264 (C. Motzo Dentice di Accadia) [I 269].

[1] Die Bibliographie der Rezensionen wurde ausgehend von vier Zeitschriften-Listen angefertigt, die Ernst Cassirer und der Verleger Oskar Siebeck aufgestellt haben. Laut schriftlicher Mitteilung des Verlages vom 9. November 1932 an Cassirer sind in den meisten Fällen keine Rezensionsexemplare verschickt worden, sondern lediglich sog. Anfragebriefe.

Die vorliegende Bibliographie ist in chronologischer Folge angelegt und enthält die vollständigen bibliographischen Hinweise auf den Fundort der jeweiligen Rezension, sowie gegebenenfalls den Titel der Rezension. In eckigen Klammern [ ] ist, insofern vorhanden, die Referenzstelle in der maßgeblichen Bibliographie der Cassirer-Forschung angegeben: Walter Eggers/Sigrid Mayer: ERNST CASSIRER. An Annotated Bibliography. New York & London 1988.

Der Geisteskampf der Gegenwart. Monatsschrift für christliche Weltanschauung. Gütersloh: C. Bertelsmann. 69. Bd. (1933) Heft 7 (Juli 1933), S. 280 (anonym) [ALSO nach I 311].

Philosophy. The Journal of the British Institute of Philosophy. London: MacMillan & Co. Vol. VIII (1933) N° 31 (July 1933), p. 350–351, in: Philosophy in Germany (Helen Knight) [/].

Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Paris: Librairie Félix Alcan. 58. Année (1933) 116. Tome (Juillet à Décembre 1933) N° 7–8 (Juillet–Août), p. 134–138 (anonym) [I 265].

Historische Vierteljahrsschrift. Zeitschrift für Geschichtswissenschaft und für lateinische Philologie des Mittelalters. Dresden: Buchdruckerei der Wilhelm und Bertha v. Baensch Stiftung. 28. Jg. (1933) Heft 3 (Ausgegeben am 1. November 1933), S. 631–634 (Wendorf) [I 278].

La Critica. Rivista di Letterature, Storia e Filosofia. Napoli. Vol. 31 (1933) Fascicolo 6 (20 novembre 1933), p. 455–461 (G. d. R.) [I 270].

Revue des Sciences philosophique et théologiques. Paris: Librairie philosophique J. Vrin. 22. Année (1933) N° 4 (Novembre 33), p. 728–729 (H.-D. Gardeil) [I 273].

Revue germanique. Allemagne – Autriche – ays-Bas – candinavie. Paris: J. Tallandier, Éditeur. 24. Année (1933) N° 4 (Octobre–Décembre 1933), p. 363–364 (Emile Duprat) [I 271].

Neues sächsisches Kirchenblatt. Leipzig: Verlag von Arwed Strauch. 40. Jg. (1933) Nr. 49 (3. Dezember 1933), Sp. 775–776 (Ruppel) [I 266].

Das humanistische Gymnasium. Leipzig – Berlin: B. G. Teubner. 44. Jg. (1933) 3. Heft (kein Datum), S. 100 (R. Metz) [I 275].

Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke. Bd. 28 (1934) 1. Heft (Ausgegeben am 9.1.1934) S. 99–101 (Max Dessoir) [I 280].

Books abroad. An international quarterly of comment on foreign books. Norman: University of Oklahoma. Vol. 8 (1934) N° 1 (January 1934), p. 90 (F. W. Kaufmann) [I 285].

Historische Zeitschrift. München – Berlin: R. Oldenburg. Bd. 149 (1934) Heft 3 (28.2.34), S. 582–586 (F. Meinecke) [I 287].

Rivista di Filosofia. Milano: Via Civo Menotti, 20. Anno 25 (1934) N. 1 (Gennaio, Marzo 1934), p. 76–81 (S.) [I 288].

Stimmen der Zeit. Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Freiburg i. Br.: Herder & Co. GmbH Verlagsbuchhandlung. 64. Jg. (1934) 126. Bd., 6. Heft (März 1934), S. 424–425 (B. Jansen S. J.) [I 282].

Modern language notes. Baltimore: The Johns Hopkins Press.

Vol. XLIX (1934) number 5 (May 1934), p. 336–337 (F. W. Kaufmann) [I 284].

Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Berlin-Grunewald: Verlag für Staatswissenschaften und Geschichte GmbH. Bd. 27 (1933/ 34) Heft 4 (Juli 1934), S. 524–529: Geschichte der Philosophie als »Deutung« (Hans Leisegang) [I 286].

Literaturblatt für germanische und romanische Philologie. Leipzig: O. R. Reisland. 55. Jg. (1934) Heft 7–8 (Juli–August 1934), Sp. 215–218 (Wilhelm Kalthoff) [I 283].

Neuphilologische Monatsschrift. Ztschr. für das Studium der angelsächsischen und romanischen Kulturen und ihre Bedeutung für die deutsche Bildung. Leipzig: Verlag von Quelle & Meyer. 5. Jg. (1934) Heft 9 (September 1934), S. 416, in: Nachrichten, Zur englischen Geistesgeschichte (anonym) [I 279].

Revue néoscolastique de Philosophie. Louvain: Éditions de l'institut supérieur de philosophie. Tome 37 (Mai, Août, novembre 1934) Deuxième Série N° 44 (Nov. 1934), p. 422–425 (J. Dopp) [I 281].

Zeitschrift für öffentliches Recht. Wien: Verlag von Julius Springer. Bd. XIV (1934) Heft 5 (Abgeschl. am 15. Dez. 1934), S. 662–663 (Julius Kraft) [/].

Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Halle: Max Niemeyer Verlag. Bd. 12 (1934) Heft 3 (kein Datum), S. 442–443, in: Dichtung und Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts (Benno v. Wiese) [/].

Theologische Literaturzeitung. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 60. Jg. (1935) Heft Nr. 9 (27. Apr. 1935), Sp. 161–163 (Konrad) [I 292].

Die christliche Welt. Protestantische Halbmonatsschrift. Gotha: Leopold Klotz Verlag. 49. Jg. (1935) Nr. 12 (15. Juni 1935), Sp. 551– 552, in: Die religiösen und philosophischen Grundlagen der Aufklärung (Rezension mehrerer Werke) (Paul Gastrow) [I 291].

Zeitschrift für Sozialforschung. New York: Institut für Sozialforschung 4. Jg. (1935) Heft 4, S. 274–277 (Hans Müller) [/].

Nuova Rivista Storica. Milano – Genova – Roma – Napoli: Società anonima editrice Dante Alighieri. Anno 19 (1935) Fasc. 6 (Novembre–Dicembre 1935), p. 584–586 (Edmondo Cione) [I 289].

Philosophisches Jahrbuch (mit Unterstützung der Görresgesellschaft). Fulda: Druck und Kommissionsverlag der Fuldaer Actiendruckerei. Bd. 48 (1935) Heft 2/3 (kein Datum), S. 392–394 (H. Fels) [I 290].

Der Wächter. Graz: Wächter-Verlag. 17. Jg. (1935) Heft 1 (kein Datum), S. 38 (anonym) [/].

Rivista di Filosofia neo-scolastica. Milano. Anno 29 (1937) Fasc. 2 (Marzo 1937, pubblicato il 7 maggio 1937), p. 183–185 (A. del Sasso) [I 294].

ERNST CASSIRER

# DIE PHILOSOPHIE DER AUFKLÄRUNG

Max Cassirer
zu seinem 75. Geburtstag (18. Oktober 1932)
in alter Liebe und Verehrung |

# VORREDE

Die vorliegende Schrift will weniger und mehr sein als eine Monographie über die Philosophie der Aufklärung. Sie ist weit weniger: Denn eine solche Monographie hätte vor allem die Aufgabe, die Fülle des Details vor dem Leser auszubreiten und der Entstehung und Ausbildung aller Sonderprobleme der Aufklärungsphilosophie bis ins einzelne nachzugehen. Eine solche Behandlung verbot sich schon durch die Form des »Grundrisses der philosophischen Wissenschaften« und durch das Ziel, das er sich steckt. Innerhalb des Gesamtplanes des »Grundrisses« ließ sich nicht daran denken, den gesamten Umfang der Fragen, die die Philosophie der Aufklärung sich gestellt hat, zu übersehen und erschöpfend darzustellen. An die Stelle dieser extensiven Forderung mußte eine andere, rein intensive Forderung treten. Es galt, die Aufklärung nicht sowohl in ihrer Breite als in ihrer eigentümlichen Tiefe zu erfassen; es galt, sie nicht in der Gesamtheit ihrer historischen Resultate und ihrer historischen Erscheinungsformen, sondern in der Einheit ihres gedanklichen Ursprungs und ihres bestimmenden Prinzips darzustellen. Was hier gefordert und was hier möglich schien, war nicht ein bloß epischer Bericht über den Gang, über die Entwicklung und über die Schicksale der Aufklärungsphilosophie; es handelte sich vielmehr darum, die innere Bewegung, die sich in ihr vollzieht, und gewissermaßen die dramatische Aktion ihres Denkens sichtbar werden zu lassen. Der eigentümlichste Reiz und der eigentliche systematische Wert der Aufklärungsphilosophie besteht in dieser Bewegung; in der Energie des Denkens, von der sie vorwärtsgetrieben wird, | und in der Leidenschaft des Denkens, die sie in alle ihre Einzelprobleme hineinlegt. Von hier aus gesehen fügt sich vieles in ihr zur Einheit, was einer Behandlungsweise, die lediglich ihre Resultate ins Auge faßt, als unversöhnlicher Widerspruch oder als bloß eklektische Mischung heterogener Gedankenmotive erscheinen muß. Ihre Spannungen und Lösungen, ihre Zweifel und ihre Entscheidungen, ihre Skepsis und ihr unerschütterlicher Glaube müssen aus einem Mittelpunkt heraus gesehen und gedeutet werden, wenn ihr eigentlicher geschichtlicher Sinn sichtbar werden soll.

Eine solche Deutung versucht die folgende Darstellung zu geben. Sie rückt damit die Aufklärungsphilosophie zugleich in den Zusammenhang eines anderen und weiteren geschichtsphilosophischen Themas, das freilich hier nicht ausgeführt, sondern nur von fern her

bezeichnet werden konnte. Denn die Bewegung, die hier geschildert werden sollte, bleibt nicht in sich selbst beschlossen, sondern sie weist, nach vorwärts wie nach rückwärts, über sich hinaus. Sie bildet nur einen Teilakt und eine Einzelphase in jenem geistigen Gesamtgeschehen, kraft dessen der moderne philosophische Gedanke die Gewißheit von sich selbst, sein spezifisches Selbstgefühl und sein spezifisches Selbstbewußtsein errungen hat. Ich habe in früheren Schriften, insbesondere in meiner Schrift »Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance« (1927) und in der Schrift über »Die Platonische Renaissance in England« (1932), andere Phasen dieser großen Gesamtbewegung darzustellen und in ihrer Bedeutung zu würdigen gesucht. Mit diesen Arbeiten gehört die vorliegende Darstellung der Aufklärungsphilosophie in ihrem sachlichen Ziel und in ihrer methodischen Grundabsicht zusammen. Sie versucht, gleich jenen früheren Arbeiten, eine Betrachtungsweise der Philosophiegeschichte, die nicht bloße Ergebnisse feststellen und beschreiben, sondern statt dessen die gestaltenden Kräfte sichtbar machen will, durch die sie, von innen her, geformt worden sind. Eine solche Betrachtungsweise will in der Ent|wicklung der philosophischen Doktrinen und Systeme zugleich eine »Phänomenologie des philosophischen Geistes« zu geben suchen; sie will die Klärung und Vertiefung verfolgen, die dieser Geist, in seiner Arbeit an den rein objektiven Problemen, von sich selbst, von seinem Wesen und von seiner Bestimmung, von seinem Grundcharakter und seiner Mission gewinnt. Daß ein derartiger Überblick, daß eine Zusammenfassung all der bisherigen Vorstudien zu einem Ganzen mir selbst noch gegönnt sein wird: das wage ich heute nicht mehr zu hoffen, geschweige zu versprechen. Einstweilen mögen diese Studien als bloße Bausteine stehenbleiben, als Bruchstücke, deren fragmentarischen Charakter ich nicht verkenne oder leugne, von denen ich aber hoffe, daß sie dereinst gebraucht und in den Bau eines größeren Ganzen eingefügt werden, wenn die Zeit für diesen Bau gekommen sein wird.

Was die Philosophie der Aufklärung betrifft, so bietet sie für eine derartige Behandlungsweise besonders günstige Vorbedingungen. Denn was sie an entscheidenden und wahrhaft dauernden Ergebnissen in sich birgt, liegt nicht in dem bloßen Lehr*bestand*, den sie erarbeitet und den sie dogmatisch zu fixieren gesucht hat. Weit mehr als es ihr selbst zum Bewußtsein gekommen ist, ist die Epoche der Aufklärung in diesem Bestand von den vorangehenden Jahrhunderten abhängig geblieben. Sie hat nur das Erbe dieser Jahrhunderte angetreten; sie hat weit mehr geordnet und gesichtet, entwickelt und geklärt, als sie wahrhaft neue, schlechthin originale Gedankenmotive ergriffen

und zur Geltung gebracht hat. Und doch hat die Aufklärung, trotz all dieser inhaltlichen Abhängigkeit und ungeachtet dieser materialen Gebundenheit, eine durchaus neue und eigentümliche Form des philosophischen Gedankens ausgebildet. Auch dort, wo sie ein schon vorhandenes Gedankengut ergreift und bearbeitet, wo sie – wie dies insbesondere von ihrem naturwissenschaftlichen Weltbild gilt – lediglich auf dem Fundament weiterbaut, das das siebzehnte Jahrhundert ge|legt hatte, gewinnt doch in ihren Händen all das, was sie erfaßt, einen veränderten Sinn und schließt einen neuen philosophischen Horizont auf. Denn es ist nichts anderes und nichts Geringeres als der universelle Prozeß des Philosophierens, der jetzt anders gesehen und anders bestimmt wird als zuvor. Die Aufklärung beginnt, in England und in Frankreich, damit, die bisherige Form der philosophischen Erkenntnis, die Form der metaphysischen Systeme zu zerbrechen. Sie glaubt nicht mehr an das Recht und an die Fruchtbarkeit des »Systemgeistes«; sie sieht in ihm nicht sowohl die Stärke als vielmehr eine Schranke und Hemmung der philosophischen Vernunft. Aber indem sie auf den »esprit de système« Verzicht leistet und ihn ausdrücklich bekämpft, hat sie damit dem »esprit systématique« keineswegs entsagt, sondern sie will ihn in anderer und stärkerer Art zur Geltung und Wirksamkeit bringen. Statt die Philosophie in die Grenzen eines festen Lehrgebäudes einzuschließen, statt sie auf bestimmte, ein für allemal feststehende Axiome und auf die deduktiven Ableitungen aus ihnen zu verpflichten, soll sie sich vielmehr frei ergehen und in diesem ihrem immanenten Fortgang die Grundform der Wirklichkeit, die Form alles natürlichen wie alles geistigen Seins, erschließen. Die Philosophie bedeutet, gemäß dieser Grundanschauung, kein Sondergebiet von Erkenntnissen, die neben oder über den Sätzen der Naturerkenntnis, der Erkenntnis von Recht und Staat usf. stehen, sondern sie ist das allumfassende Medium, in dem diese sich bilden, sich entwickeln und sich begründen. Sie trennt sich nicht mehr von der Naturwissenschaft, von der Geschichte, von der Rechtswissenschaft, von der Politik ab, sondern sie bildet für sie alle gleichsam den belebenden Odem; die Atmosphäre, in der sie allein dasein und wirken können. Sie ist nicht mehr die abgesonderte, die abstrakte Substanz des Geistigen, sondern sie stellt den Geist als Ganzes in seiner reinen Funktion, in der spezifischen Weise seines Forschens und Fragens, seiner Methodik, seines reinen | Erkenntnisganges dar. Damit aber rücken auch all jene philosophischen Begriffe und Probleme, die das achtzehnte Jahrhundert einfach von der Vergangenheit zu übernehmen scheint, an eine andere Stelle und unterliegen einem charakteristischen Bedeutungswandel. Sie werden aus festen und fertigen

Gebilden zu tätigen Kräften; sie werden aus bloßen Resultaten zu Imperativen. Hier liegt die eigentlich produktive Bedeutung des Denkens der Aufklärung. Sie bekundet sich nicht sowohl in irgendeinem bestimmt angebbaren Gedankeninhalt als vielmehr in dem Gebrauch, den die Aufklärung vom philosophischen Gedanken macht, in der Stelle, die sie ihm einräumt, und in der Aufgabe, die sie ihm zuweist. Wenn das achtzehnte Jahrhundert sich mit Stolz als ein »philosophisches Jahrhundert« bezeichnet, so ist dieser Anspruch insofern gerechtfertigt, als hier in der Tat die Philosophie wieder in ihr Urrecht eingesetzt und in ihrer originären, in ihrer eigentlich »klassischen« Bedeutung genommen wird. Sie bleibt nicht im Kreise des bloßen Denkens gefangen, sondern sie fordert und findet den Durchbruch zu jener tieferen Ordnung, aus der, wie der Gedanke, so auch alles geistige Tun des Menschen entspringt und in der es sich, nach der Grundüberzeugung der Aufklärungsphilosophie, begründen muß. Man verkennt daher den Sinn der Aufklärungsphilosophie, wenn man glaubt, sie als bloße »Reflexionsphilosophie« betrachten und abtun zu können. Es ist freilich kein Geringerer als Hegel gewesen, der diesen Weg der Kritik zuerst beschritten hat und der ihn durch die Autorität seines Namens ein für allemal legitimiert zu haben scheint. Aber schon bei Hegel selbst findet sich hier eine charakteristische Selbstberichtigung: Denn das Urteil des Historikers und des Geschichtsphilosophen Hegel stimmt keineswegs völlig mit dem Verdikt zusammen, das Hegels Metaphysik über die Aufklärung gefällt hat. Die »Phänomenologie des Geistes« entwirft ein anderes, ein reicheres und tieferes Bild der Auf|klärungsepoche als dasjenige, das Hegel in rein polemischer Tendenz zu zeichnen pflegt. In der Tat geht die Grundrichtung und das wesentliche Bestreben der Aufklärungsphilosophie keineswegs dahin, das Leben lediglich zu begleiten und es im Spiegel der Reflexion aufzufangen. Sie glaubt vielmehr an eine ursprüngliche Spontaneität des Gedankens; sie weist ihm keine bloß nachträgliche und nachbildende Leistung, sondern die Kraft und die Aufgabe der Lebensgestaltung zu. Er soll nicht nur gliedern und sichten, sondern er soll die Ordnung, die er als notwendig begreift, selbst heraufführen und verwirklichen, um, in ebendiesem Akt der Verwirklichung, seine eigene Wirklichkeit und Wahrheit zu erweisen.

Zu dieser Tiefenschicht der Aufklärungsphilosophie eröffnet sich freilich kein Zugang, wenn man, wie die meisten historischen Darstellungen es getan haben, bei ihrem einfachen Längsschnitt stehenbleibt – wenn man sich damit begnügt, ihre einzelnen Gedankenbildungen am Faden der Zeit aufzureihen und sie an ihm gleichsam abrollen zu lassen. Eine solche Betrachtungsweise bleibt überall

methodisch ungenügend; aber die ihr innewohnenden Mängel treten vielleicht nirgends so deutlich als in der Darstellung der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts heraus. Was das siebzehnte Jahrhundert betrifft, so kann man noch die Hoffnung hegen, das Ganze seines philosophischen Gehalts und seiner philosophischen Entwicklung dadurch zu bezeichnen, daß man diese Entwicklung von »System« zu »System«, von Descartes zu Malebranche, von Spinoza zu Leibniz, von Bacon und Hobbes zu Locke verfolgt. Aber dieser Leitfaden läßt uns an der Schwelle des achtzehnten Jahrhunderts im Stich. Denn das philosophische System als solches hat hier seine bindende und seine eigentlich repräsentative Kraft verloren. Auch Christian Wolff, der sich mit aller Macht an dieser Form des Systems festgehalten hat und für den in ihr die eigentliche Wahrheit der Philosophie beschlossen lag, hat vergebens ver|sucht, mit ihr das Ganze der philosophischen Probleme der Zeit zu umspannen und zu meistern. Das Denken der Aufklärung durchbricht immer wieder die starren Schranken des Systems, und es sucht sich, gerade in den reichsten und originalsten Geistern, der strengen systematischen Zucht zu entwinden. Seine Beschaffenheit und seine eigentümliche Bestimmtheit tritt nicht dort am reinsten und am klarsten hervor, wo es sich in einzelnen Doktrinen, in Axiomen und Lehrsätzen feststellt, sondern wo es noch mitten im Werden des Gedankens begriffen ist, wo es zweifelt und sucht, wo es niederreißt und aufbaut. Das Ganze dieser hin- und hergehenden, dieser unablässig fluktuierenden Bewegung läßt sich in eine bloße Summe von Einzellehren nicht auflösen. Die eigentliche »Philosophie« der Aufklärung ist und bleibt etwas anderes als der Inbegriff dessen, was ihre führenden Denker, was Voltaire und Montesquieu, was Hume oder Condillac, was d'Alembert oder Diderot, Wolff oder Lambert gedacht und gelehrt haben. Sie ist in der Summe dieser Lehrmeinungen und in ihrer bloßen zeitlichen Abfolge nicht sichtbar zu machen: Denn sie besteht überhaupt weniger in bestimmten einzelnen Sätzen als in der Form und Art der gedanklichen Auseinandersetzung selbst. Nur im Akt und in dem stetig fortschreitenden Prozeß dieser Auseinandersetzung lassen sich die geistigen Grundkräfte, die hier walten, erfassen, und erst hierin läßt sich der Pulsschlag des inneren gedanklichen Lebens der Aufklärungszeit verspüren. Die Aufklärungsphilosophie gehört zu jenen Gedanken-Webermeisterstücken, »Wo Ein Tritt tausend Fäden regt, / Die Schifflein herüber hinüber schießen, / Die Fäden ungesehen fließen«.[1] Die historische Rekonstruktion und

[1] [Johann Wolfgang von Goethe, Faust. Eine Tragödie. Erster Theil (Werke,

die historische Besinnung muß ihre eigentliche und höchste Aufgabe darin sehen, diese »ungesehenen« Fäden ans Licht zu heben. Die vorliegende Darstellung hat dieses Ziel dadurch zu erreichen gesucht, daß sie nicht die Geschichte der einzelnen Denker und ihrer Lehren, sondern eine reine Geschichte der Ideen der Auf|klärungszeit zu geben suchte und daß sie diese Ideen selbst nicht nur in ihrer abstrakt-theoretischen Fassung darlegen, sondern in ihrer unmittelbaren Wirksamkeit aufzeigen und sichtbar machen wollte. Sie mußte hierbei eine Fülle von Einzelheiten außer acht lassen; aber sie durfte an keiner der wesentlichen Kräfte vorbeigehen, die das Bild der Aufklärungsphilosophie geformt, die ihre Grundansicht der Natur, der Geschichte, der Gesellschaft, der Religion und der Kunst bestimmt haben. Folgt man diesem Wege, so zeigt sich, daß die Philosophie der Aufklärungsepoche, die man noch immer als eine eklektische Mischung der verschiedenartigsten Gedankenmotive anzusehen und darzustellen pflegt, von wenigen großen Haupt- und Grundgedanken beherrscht wird, die sie in strenger Geschlossenheit und in straffer Gliederung vor uns hinstellt. Bei ihnen muß jede geschichtliche Darstellung einsetzen; denn an ihnen allein gewinnt sie den klaren und sicheren Leitfaden, der sie durch das Labyrinth der einzelnen Dogmen und Lehrsätze hindurchführen kann.

Was die systematische Kritik an der Aufklärungsphilosophie betrifft, so konnte sie im Rahmen dieser Darstellung nicht in Angriff genommen werden. Hier mußte ich die Betrachtung vielmehr unter das Spinozistische Motto stellen: »non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere«.[2] Die Wohltat einer solchen Betrachtungsweise ist gerade der Epoche der Aufklärung nur selten zuteil geworden. Man pflegt es als einen Grundmangel dieser Epoche anzusehen, daß ihr das Verständnis für das geschichtlich Ferne und Fremde abgegangen ist, daß sie, in naiver Selbstüberschätzung, ihre Maße zur unbedingten, zur allein gültigen und allein möglichen Norm erhoben und alle geschichtliche Vergangenheit an ihnen gemessen hat. Aber wenn die Aufklärung von diesem Fehler nicht freizusprechen ist, so muß andererseits gesagt werden, daß er ihr über Gebühr vergolten worden ist. Denn ebenjenen Stolz des »Besserwissens«, den man ihr zur Last

hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, 4 Abt., insges. 133 Bde. in 143 Bdn., Weimar 1887–1919, 1. Abt., Bd. XIV), S. 91.]

[2] [Baruch de Spinoza, Tractatus politicus, in quo demonstratur, quomodo societas ubi imperium monarchium locum habet, sicut et ea ubi optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur et ut pax libertasque civium inviolata maneat (Kap. 1, § 4), in: Opera quae supersunt omnia, hrsg. v. Karl Hermann Bruder, 3 Bde., Leipzig 1843–1846, Bd. II, S. 43–136: S. 52.]

gelegt hat, hat man ihr gegenüber immer wieder bekundet und bewiesen: | Und aus ihm heraus ist eine Fülle von Vorurteilen erwachsen, die noch heute ihre unbefangene geschichtliche Betrachtung und Würdigung hemmen. Die folgende Darstellung, der jede unmittelbar polemische Absicht fernliegt, hat nirgends versucht, an diesen Vorurteilen eine explizite Kritik zu üben und ihnen gegenüber eine »Rettung« der Aufklärungsepoche zu vollziehen. Worauf es ihr ankam, war lediglich die Entwicklung und die geschichtliche und systematische Erhellung ihres Gehalts und ihrer zentralen philosophischen Fragestellung. Eine solche Erhellung bildet die erste und unerläßliche Vorbedingung für die Revision jenes großen Prozesses, den die Romantik gegen die Aufklärung angestrengt hat. Das Urteil, das sie in diesem Prozeß gefällt hat, wird noch heute von vielen kritiklos übernommen: Und die Rede von der »flachen Aufklärung« ist noch immer im Schwange. Ein wesentliches Ziel der vorliegenden Darstellung wäre erreicht, wenn es ihr gelänge, diese Rede endlich zum Schweigen zu bringen. Daß es, nach Kants Leistung und nach der »Revolution der Denkart«, die die »Kritik der reinen Vernunft« vollzogen hat, für uns kein einfaches Zurück zu den Fragen und Antworten der Aufklärungsphilosophie mehr geben kann, braucht nicht gesagt zu werden. Aber wo immer jene »Geschichte der reinen Vernunft« geschrieben werden wird, deren Umriß Kant im letzten Abschnitt der Vernunftkritik zu zeichnen versucht hat, da wird sie vor allem der Epoche gedenken müssen, die die Autonomie der Vernunft zuerst entdeckt und die sie leidenschaftlich verfochten, die sie auf allen Gebieten des geistigen Seins zur Geltung und Anerkennung gebracht hat. Keine Behandlung der echten Philosophiegeschichte kann bloß historisch gemeint und bloß historisch orientiert sein. Denn der Rückgang auf die philosophische Vergangenheit will und muß stets zugleich ein Akt der eigenen philosophischen Selbstbesinnung und Selbstkritik sein. Mehr als jemals zuvor scheint es mir wieder an der Zeit zu sein, daß unsere Gegenwart eine solche Selbstkritik an sich vollzieht – daß | sie sich wieder den hellen und klaren Spiegel vorhält, den die Aufklärungsepoche geschaffen hat. Manches von dem, was uns heute als Resultat des »Fortschritts« erscheint, wird freilich, in diesem Spiegel gesehen, seinen Glanz verlieren; und vieles, dessen wir uns rühmen, wird in ihm seltsam und verzerrt erscheinen. Aber es wäre ein vorschnelles Urteil und eine gefährliche Selbsttäuschung, wenn wir diese Verzerrungen lediglich den Trübungen des Spiegels zuschreiben wollten, statt ihren Grund an anderer Stelle zu suchen. Das Wort: »*Sapere aude!*«, das Kant den »Wahlspruch der Auf-

klärung«[3] genannt hat, gilt auch für unser eigenes historisches Verhältnis zu ihr. Wir müssen, statt sie zu schmähen oder vornehm auf sie herabzublicken, wieder den Mut finden, uns mit ihr zu messen und uns innerlich mit ihr auseinanderzusetzen. Das Jahrhundert, das in Vernunft und Wissenschaft »[d]es Menschen allerhöchste Kraft«[4] gesehen und verehrt hat, kann und darf auch für uns nicht schlechthin vergangen und verloren sein; wir müssen einen Weg finden, es nicht nur in seiner eigenen Gestalt zu sehen, sondern auch die ursprünglichen Kräfte wieder frei zu machen, die diese Gestalt hervorgebracht und gebildet haben.

Ich kann diesen Vorbericht nicht schließen, ohne dem Herausgeber des »Grundrisses der philosophischen Wissenschaften«, Professor Fritz Medicus, dem ich die erste Anregung zu diesem Buch verdanke und der die Korrekturen des Buches mitgelesen hat, auch an dieser Stelle herzlich zu danken. Dank schulde ich auch Fräulein Alix Heilbrunner, die das Autorenregister am Schluß des Bandes hergestellt und dadurch die Orientierung über das vielfältige und weitschichtige Material, das an verschiedenen Stellen zur Behandlung kommen mußte, wesentlich erleichtert hat.

Hamburg, im Oktober 1932 Ernst Cassirer |

[3] [Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Werke, in Gemeinschaft mit Hermann Cohen u.a. hrsg. v. Ernst Cassirer, Berlin 1912–1921, Bd. IV, hrsg. v. Artur Buchenau u. Ernst Cassirer, S. 167–176: S. 179 (Akad.-Ausg. VIII, 35).

[4] [Goethe, Faust, Erster Theil, S. 88.]

ERSTES KAPITEL.

# Die Denkform des Zeitalters der Aufklärung

## *1.*

An die Spitze seines »Versuchs über die Elemente der Philosophie« hat d'Alembert eine Schilderung gestellt, in der er ein allgemeines Bild vom Zustand des menschlichen Geistes um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts zu entwerfen sucht. Er geht hierbei von der Bemerkung aus, daß in den letzten drei Jahrhunderten sich durchweg, um die Jahrhundertmitte herum, ein bedeutungsvoller Umschwung des geistigen Lebens beobachten läßt. Im fünfzehnten Jahrhundert setze die geistig-literarische Bewegung der »Renaissance« ein; im sechzehnten gelange die religiöse Reformation zu ihrer Höhe; im siebzehnten sei es der Sieg der Cartesischen Philosophie, der das gesamte Weltbild entscheidend verändert habe. Ist eine analoge Bewegung auch für das achtzehnte Jahrhundert nachweisbar – und wie läßt sich ihre Richtung und ihre allgemeine Grundtendenz bezeichnen? »Sobald man«, so fährt d'Alembert fort, »das Jahrhundert, in dessen Mitte wir stehen, aufmerksam betrachtet, sobald man sich die Ereignisse, die sich vor uns abspielen, die Sitten, in denen wir leben, die Werke, die wir hervorbringen, ja die Unterhaltungen, die wir führen, vergegenwärtigt, so wird man ohne Mühe gewahr, daß sich in allen unseren Ideen ein bemerkenswerter Wandel vollzogen hat: ein Wandel, der durch seine Schnelligkeit noch eine weit | größere Umwälzung für die Zukunft verspricht. Erst mit der Zeit wird es möglich sein, den Gegenstand dieser Umwälzung genau zu bestimmen und ihre Natur und ihre Grenzen zu bezeichnen – und die Nachwelt wird besser als wir ihre Mängel und ihre Vorzüge zu erkennen vermögen. […] Unser Zeitalter liebt es, sich vor allem das Zeitalter der Philosophie zu nennen. […] In der Tat kann man, wenn man den gegenwärtigen Zustand unserer Erkenntnis ohne Vorurteil prüft, nicht leugnen, daß die Philosophie unter uns bedeutende Fortschritte gemacht hat. Die Wissenschaft der Natur gewinnt von Tag zu Tag neuen Reichtum; die Geometrie erweitert ihre Grenzen und hat ihre Fackel in die Gebiete der Physik, die ihr am nächsten lagen, vorgetragen; das wahre System der Welt ist endlich erkannt, weiterentwickelt und vervollkommnet worden. […] Von der Erde bis zum Saturn, von der Geschichte der Himmel bis zu der der Insekten hat die Naturwissenschaft ihr Gesicht gewandelt. Und mit ihr haben alle anderen Wissenschaften eine neue Form angenommen. […] Das Studium der Natur scheint freilich, für sich allein betrachtet, kalt und ruhig zu sein; es ist kaum dazu geeig-

net, die Leidenschaften zu erregen, vielmehr scheint die Befriedigung, die es in uns erweckt, in einem stillen, stetigen und gleichförmigen Gefühl zu bestehen. Aber die Entdeckung und der Gebrauch einer neuen Methode des Philosophierens erweckt nichtsdestoweniger durch den Enthusiasmus, der alle großen Entdeckungen begleitet, einen allgemeinen Aufschwung der Ideen. Alle diese Ursachen haben dazu beigetragen, eine lebhafte Gärung der Geister zu erzeugen. Diese Gärung, die nach allen Seiten hin wirkt, hat alles, was sich ihr darbot, mit Heftigkeit ergriffen, gleich einem Strom, der seine Dämme durchbricht. […] Von den Prinzipien der Wissenschaften an bis zu den Grundlagen der offenbarten Religion, von den Problemen der Metaphysik bis zu denen des Geschmacks, von der Musik bis zur Moral, von den theologischen Streitfragen bis zu den Fragen der Wirtschaft und des | Handels, von der Politik bis zum Völkerrecht und zum Zivilrecht […] ist alles diskutiert, analysiert, aufgerührt worden. Neues Licht, das über viele Gegenstände verbreitet wurde; neue Dunkelheiten, die entstanden, waren die Frucht dieser allgemeinen Gärung der Geister: Wie die Wirkung von Ebbe und Flut darin besteht, manches Neue ans Ufer zu spülen und wieder anderes von ihm loszureißen.«[1]

[1] Jean le Rond d'Alembert, Essai sur les élémens de philosophie, ou sur les principes des connoissances humaines (Kap. 1), in: Mélanges de littérature, d'histoire, et de philosophie, Bd. IV, neue Aufl., Amsterdam 1763, S. 1–300: S. 1 ff. [Zitat S. 3–6: »Pour peu qu'on considere avec des yeux attentifs le milieu du siecle où nous vivons, les événemens qui nous occupent, ou du moins qui nous agitent, nos mœurs, nos ouvrages, et jusqu'à nos entretiens; on apperçoit sans peine qu'il s'est fait à plusieurs égards un changement bien remarquable dans nos idées; changement qui par sa rapidité semble nous en promettre un plus grand encore. C'est au tems à fixer l'objet, la nature et les limites de cette révolution, dont notre postérité connoîtra mieux que nous les inconvéniens et les avantages. […] Notre siecle s'est donc appellé par excellence le siecle de la Philosophie […] Si on examine sans prévention l'état actuel de nos connoissances, on ne peut disconvenir des progrès de la Philosophie parmi nous. La Science de la nature acquiert de jour en jour de nouvelles richesses; la Géométrie en reculant ses limites, a porté son flambeau dans les parties de la Physique qui se trouvoient le plus près d'elle; le vrai systême du monde a été connu, développé et perfectionné […] depuis la Terre jusqu'à Saturne, depuis l'Histoire des Cieux jusqu'à celle des insectes, la Physique a changé de face. Avec elle presque toutes les autres Sciences ont pris une nouvelle forme […] L'étude de la nature semble être par elle-même froide et tranquille, parce que la satisfaction qu'elle procure est un sentiment uniforme, continu et sans secousses, et que les plaisirs, pour être vifs, doivent être séparés par des intervalles et marqués par des accès. Néanmoins l'invention et l'usage d'une nouvelle méthode de philosopher, l'espece d'enthousiasme qui accompagne les découvertes, une certaine élévation d'idées que produit en nous le spectacle de l'univers; toutes ces causes ont dû exciter dans les esprits une fermentation vive; cette fermentation agissant en tout sens par sa nature, s'est portée avec une espece

Es ist einer der bedeutendsten Forscher der Zeit und einer ihrer geistigen Wortführer, der hier zu uns spricht – und so spüren wir denn in seinen Worten unmittelbar die Art und die Richtung ihres geistigen Gesamtlebens. Die Epoche, in der d'Alembert steht, fühlt sich von einer mächtigen Bewegung ergriffen und vorwärts getrieben; aber sie kann und will sich nicht damit begnügen, sich dieser Bewegung einfach zu überlassen, sondern sie will sie in ihrem Woher und ihrem Wohin, in ihrem Ursprung und in ihrem Ziel begreifen. Dieses Wissen um das eigene Tun, diese geistige Selbstbesinnung und diese geistige Vorschau, erscheint ihr als der eigentliche Sinn des Denkens überhaupt und als die wesentliche Aufgabe, die ihm gestellt ist. Der Gedanke strebt nicht nur zu neuen, bisher unbekannten Zielen weiter: Er will wissen, wohin die Fahrt geht, und er will die Richtung dieser Fahrt selbsttätig bestimmen. Er tritt der Welt mit neuer Entdeckerfreude und mit neuem Entdeckermut gegenüber; er erwartet von ihr täglich neue Aufschlüsse – und doch ist seine Wißbegier und seine intellektuelle Neugier nicht auf sie allein gerichtet. Noch tiefer ergriffen und noch leidenschaftlicher bewegt fühlt er sich von der anderen Frage, was er selbst ist und was er selbst vermag. Immer wieder kehrt er von all seinen Entdeckungsfahrten, die dazu bestimmt waren, den Horizont der gegenständlichen Wirklichkeit zu erweitern, zu diesem seinem Ausgangspunkt zurück. Popes Wort: »The proper study of mankind is man«,[2] hat für dieses Grund|gefühl der Epoche einen kurzen und prägnanten Ausdruck geschaffen. Die Epoche fühlt, daß eine neue Kraft in ihr am Werke ist; aber noch mehr als von den Schöpfungen, die diese Kraft ständig aus sich hervorgehen läßt, wird sie von der Art und Weise ihrer Tätigkeit selbst gefesselt. Sie erfreut sich nicht lediglich an ihren Ergebnissen, sondern sie spürt der Form ihres Wirkens nach und sucht sich von ihr Rechenschaft zu geben. In diesem Sinne stellt sich das Problem des geistigen

de violence sur tout ce qui s'est offert à elle, comme un fleuve qui a brisé ses digues. […] Ainsi depuis les principes des sciences profanes jusqu'aux fondemens de la révélation, depuis la Métaphysique jusqu'aux matieres de goût, depuis la Musique jusqu'à la Morale, depuis les disputes scholastiques des Théologiens jusqu'aux objets du commerce, depuis les droits des Princes jusqu'à ceux des peuples, depuis la loi naturelle jusqu'aux loix arbitraires des Nations […] tout a été discuté, analysé, agité du moins. Une nouvelle lumiere sur quelques objets, une nouvelle obscurité sur plusieurs, a été le fruit ou la suite de cette effervescence générale des esprits, comme l'effet du flux et reflux de l'Océan est d'apporter sur le rivage quelques matieres, et d'en éloigner les autres.«].

[2] [Alexander Pope, An Essay on Man, in four Epistles, to H. St. John, Lord Bolingbroke (2. Brief), in: Select Poetical Works, Leipzig 1848 (Collection of British Authors, Bd. 152), S. 177–218: S. 188.]

»Fortschritts« für das gesamte achtzehnte Jahrhundert dar. Kaum ein anderes Jahrhundert war so tief durchdrungen und so enthusiastisch bewegt von der Idee des geistigen Fortschritts als das Jahrhundert der Aufklärung. Aber man verkennt den tiefsten Sinn und den eigentlichen Kern dieser Idee, wenn man den »Fortschritt« hierbei lediglich in quantitativer Hinsicht als eine bloße Erweiterung des Wissens, als einen »progressivus in indefinitum« nimmt. Der quantitativen Ausbreitung steht vielmehr stets eine qualitative Bestimmung zur Seite; der ständigen Ausdehnung über die Peripherie des Wissens entspricht eine immer bewußtere und entschiedenere Rückwendung zu seinem eigentlichen und eigentümlichen Zentrum. Man sucht die Vielheit, um an ihr und durch sie dieser Einheit gewiß zu werden; man gibt sich der Breite des Wissens hin in dem Gefühl und in der sicheren Voraussicht, daß diese Breite den Geist nicht schwächt und auflöst, sondern daß sie ihn in sich selbst zurückführt und in sich »konzentriert«. Denn immer wieder zeigt sich, daß die verschiedenen Richtungen, die der Geist einschlagen muß, wenn sich ihm die Gesamtheit der Wirklichkeit erschließen und wenn sich ihr Gesamtbild für ihn formen soll, nur scheinbar auseinandergehen. Wenn diese Richtungen, objektiv betrachtet, zu divergieren scheinen, so ist doch diese Divergenz keineswegs eine Zerstreuung, eine bloße Dispersion. All die verschiedenen Energien des Geistes bleiben vielmehr in einem gemeinsamen Kraftmittelpunkt beschlossen. Die Mannigfaltigkeit und die | Verschiedenheit der Gebilde ist nur die Auseinanderlegung und die vollständige Entwicklung und Entfaltung einer in ihrem Wesen gleichförmigen und einheitlichen bildenden Kraft. Wenn das achtzehnte Jahrhundert diese Kraft bezeichnen, wenn es ihr Wesen in einem Wort einfangen will: so greift es hierfür nach dem Namen der »Vernunft«. Die »Vernunft« wird ihm zum Einheitspunkt und Mittelpunkt: zum Ausdruck all dessen, was von ihm ersehnt und erstrebt, gewollt und geleistet wird. Aber es wäre verfehlt und voreilig, wenn auch der Geschichtsschreiber des achtzehnten Jahrhunderts sich mit dieser Charakteristik begnügen wollte und wenn er glaubte, an ihr einen sicheren Ausgangs- und Haltepunkt gefunden zu haben. Denn dort, wo das Jahrhundert selbst ein Ziel und ein Ende sieht, da liegt für ihn erst der Anfang und Ansatz der Untersuchung; wo ihm eine bestimmte Antwort entgegenzutreten scheint, da beginnt in ihr und mit ihr erst die eigentliche Frage. Das achtzehnte Jahrhundert ist durchdrungen von dem Glauben an die Einheit und die Unwandelbarkeit der Vernunft. Sie ist dieselbe für alle denkenden Subjekte, für alle Nationen, alle Epochen, alle Kulturen. Aus dem Wechsel der religiösen Glaubenssätze, der sittlichen Maximen und

Überzeugungen, der theoretischen Meinungen und Urteile läßt sich ein fester und bleibender Bestand herauslösen, der in sich selbst beharrt und der in dieser Identität und Beharrlichkeit das eigentliche Wesen der Vernunft zum Ausdruck bringt. Für uns hat – auch wenn wir systematisch und sachlich mit bestimmten Grundzielen der Aufklärungsphilosophie übereinstimmen – das Wort: »Vernunft« seine Einfachheit und seine eindeutige Bestimmtheit seit langem eingebüßt. Wir können dieses Wort kaum mehr gebrauchen, ohne daß seine Geschichte in uns lebendig wird: Und wir werden immer wieder gewahr, wie stark der Bedeutungswandel ist, den es im Verlauf dieser Geschichte erfahren hat. Und dieser Umstand weist uns immer wieder | darauf hin, wie wenig der Ausdruck der »Vernunft« oder der Ausdruck des »Rationalismus« auch im Sinne einer rein historischen Charakteristik zu leisten vermag. Der Oberbegriff bleibt rein als solcher vage und unbestimmt; er erhält seine eigentliche Schärfe und Bestimmtheit erst, wenn ihm die rechte »differentia specifica« hinzugefügt wird. Wo haben wir diese spezifische Differenz für das achtzehnte Jahrhundert zu suchen? Wenn es sich ein »Jahrhundert der Vernunft«, ein »philosophisches Jahrhundert« zu nennen liebte: Worin liegt das Kennzeichnende und Auszeichnende dieser Benennung? In welchem Sinne ist hier die »Philosophie« genommen; welche besonderen Aufgaben sind es, die ihr gestellt sind, und welche Mittel stehen ihr zur Verfügung, um diese Aufgaben zu bewältigen, um die Lehre von der Welt und die Lehre vom Menschen auf eine sichere Grundlage zu stellen?

Vergleicht man die Antwort, die das achtzehnte Jahrhundert auf diese Fragen gegeben hat, mit den Antworten, die es zu Beginn seiner intellektuellen Arbeit vorfindet, so fällt zunächst eine negative Entscheidung auf. Das siebzehnte Jahrhundert hatte die eigentliche Aufgabe der philosophischen Erkenntnis im Aufbau des philosophischen »Systems« gesehen. Wahrhaft »philosophisches« Wissen erschien ihm erst dann erreicht und erst dann gesichert, wenn es dem Gedanken gelingt, von einem höchsten Sein und einer höchsten, intuitiv erfaßten Grundgewißheit ausgehend, das Licht dieser Gewißheit über alles abgeleitete Sein und über alles abgeleitete Wissen zu verbreiten. Dies geschieht, indem durch die Methode des Beweises und der strengen Schlußfolgerung an die erste ursprüngliche Gewißheit andere Sätze mittelbar angeknüpft und auf dem Wege dieser mittelbaren Verknüpfung schließlich die gesamte Kette des Wißbaren durchlaufen und in sich geschlossen wird. Kein Glied dieser Kette kann aus dem Ganzen herausgelöst werden; keines vermag sich durch sich selbst und aus sich selbst zu erklären. Die einzige wahr | hafte Erklärung, die es finden

kann, besteht vielmehr in seiner »Ableitung« – in der strengen systematischen Deduktion, durch welche es auf den Urgrund des Seins und der Gewißheit zurückgeführt und durch welche seine Entfernung von diesem Urgrund gemessen, durch welche die Zahl der Mittelglieder, die es von ihm trennen, bestimmt wird. Das achtzehnte Jahrhundert hat auf diese Art und auf diese Form der »Deduktion«, der systematischen Ableitung und Begründung, verzichtet. Es wetteifert nicht mehr mit Descartes und Malebranche, mit Leibniz und Spinoza um den Preis der systematischen Strenge und der systematischen Vollständigkeit. Es sucht nach einem anderen Begriff der Wahrheit und der »Philosophie«, der beide erweitern und der sie freier und beweglicher, konkreter und lebendiger gestalten soll. Das Ideal dieser Denkart entnimmt das Zeitalter der Aufklärung nicht den philosophischen Lehren der Vergangenheit; sondern es bildet sich ihm nach dem Muster und Vorbild, das es in der Naturwissenschaft seiner Zeit vor sich sieht. Die zentrale Frage nach der Methode der Philosophie wird, statt durch Descartes' »Discours de la méthode«, vielmehr durch den Rückgang auf Newtons »Regulae philosophandi« zu entscheiden gesucht. Und diese Entscheidung drängt alsbald in eine völlig andere Richtung der Betrachtung. Denn Newtons Weg ist nicht der Weg der reinen Deduktion, sondern der Weg der Analyse. Er beginnt nicht mit der Aufstellung bestimmter Prinzipien, bestimmter allgemeiner Begriffe und Grundsätze, um sich von hier aus allmählich, mittels abstrakter Schlußfolgerungen, den Weg zur Erkenntnis des Besonderen, des »Faktischen« zu bahnen; sondern sein Denken bewegt sich in umgekehrter Richtung. Die Phänomene sind das Gegebene; die Prinzipien das Gesuchte. Wenn diese das *πρότερον τῇ φύσει* sind, so müssen jene immer das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* bilden. Daher kann die wahre Methode der Physik niemals darin bestehen, von irgendeinem willkürlich angenommenen Ansatzpunkt des | Denkens, von einer »Hypothese«, auszugehen und die in ihr beschlossenen Folgerungen vollständig zu entwickeln. Solche Hypothesen lassen sich nach Belieben ersinnen und nach Belieben modifizieren und umgestalten – und jede von ihnen bleibt, rein logisch betrachtet, der anderen gleichwertig. Von dieser logischen Äquivalenz und Indifferenz gelangen wir zur physikalischen Wahrheit und Bestimmtheit erst, wenn wir den Maßstab an eine andere Stelle verlegen. Einen wirklich eindeutigen Ausgangspunkt kann uns nicht die Abstraktion und die physikalische »Definition«, sondern ihn kann uns nur die Erfahrung und Beobachtung liefern. Mit dieser Feststellung soll für Newton, wie für seine Schüler und Nachfolger, keineswegs ein Gegensatz zwischen »Erfahrung« und »Denken« behauptet – soll kei-

ne Kluft zwischen dem Bereich der reinen Gedanken und dem Bereich des »bloß Faktischen« aufgerissen werden. Ein solcher Widerstreit der Geltungsart, ein solcher methodischer Dualismus zwischen den »*Relations of Ideas*« auf der einen, dem »*Matter[…] of Fact*«[3] auf der anderen Seite, wie er in Humes »Enquiry Concerning Human Understanding« seinen schärfsten Ausdruck gefunden hat, wird hier nicht behauptet. Denn was gesucht und was als unverbrüchlicher Bestand vorausgesetzt wird, ist die durchgehende Ordnung und Gesetzlichkeit des Tatsächlichen selbst; diese Gesetzlichkeit aber besagt, daß das Faktische als solches kein bloßer Stoff, keine unzusammenhängende Masse von Einzelheiten ist, sondern daß sich an ihm und in ihm eine durchgreifende und übergreifende Form aufweisen läßt. Diese Form ist in seiner mathematischen Bestimmbarkeit, in seiner Gestaltung und Gliederung nach Maß und Zahl, gegeben. Aber ebendiese Gestaltung kann nicht im bloßen Begriff antizipiert, sondern sie muß am Faktischen selbst aufgewiesen und aufgefunden werden. Der Weg führt demgemäß nicht von den Begriffen und Grundsätzen zu den Erscheinungen, sondern er führt von diesen zu jenen. Die Beobachtung ist das »Datum«; das Prinzip | und das Gesetz das »Quaesitum«. Diese neue methodische Rangordnung ist es, die dem gesamten Denken des achtzehnten Jahrhunderts sein Gepräge gegeben hat. Der »esprit systématique« wird keineswegs geringgeschätzt oder beiseite geschoben; aber er wird aufs schärfste vom bloßen »esprit de système« geschieden. Die gesamte Erkenntnistheorie des achtzehnten Jahrhunderts bemüht sich um die Feststellung dieses Unterschieds. D'Alemberts »Einleitung zur Enzyklopädie« rückt ihn in den Mittelpunkt der Untersuchung, und Condillacs »Traité des systèmes« gibt dem Gedanken seine explizite Form und Begründung. Hier wird an den großen Systemen des siebzehnten Jahrhunderts die historische Kritik zu vollziehen gesucht. Es wird zu zeigen gesucht, wie jedes von ihnen daran gescheitert ist, daß es, statt sich rein an die Fakta zu halten und die Begriffe an ihnen sich bilden zu lassen, irgendeinen Einzelbegriff einseitig zum Dogma erhob. Diesem »Systemgeist« gegenüber wird jetzt ein neues Bündnis zwischen dem »positiven« und dem »rationalen« Geist gefordert. Beide stehen zueinander nirgends in Widerstreit; aber die wahrhafte Synthese zwischen ihnen kann nur erreicht werden, wenn man den rechten Weg der

[3] [David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding (Abschn. 4, Teil 1), in: Essays. Moral, Political, and Literary, Bd. II (Philosophical Works, hrsg. v. Thomas Hill Green u. Thomas Hodge Grose, 4 Bde., neuer Abdruck, London/New York/Bombay 1898, Bd. IV), S. 1–135: S. 20.]