

David Hume

Der Vollender und Überwinder der Aufklärung

Von Bernhard Jansen S. J.

Das führende Standardwerk der Geschichte der Philosophie, der von Friedrich Ueberweg begründete „Grundriß“, sagt in der 12. Auflage des dritten Teils: „In David Hume (1711—76) erreichte die englische Erfahrungsphilosophie ihren Höhepunkt. Seine Schriften erörterten alle Interessen und Probleme der Zeit. In seinen philosophischen Arbeiten setzt er die Erkenntnisanalyse von Locke und Berkeley fort. In seinen moralischen und politischen Essays führt er die psychologische Zergliederung der sittlichen, wirtschaftlichen und politischen Erscheinungen weiter; in seinen religionswissenschaftlichen Werken gibt er eine Abrechnung mit der natürlichen Religion aus Vernunft und wendet die psychologische und geschichtliche Betrachtung auf die Religion an; in der Geschichte seines Vaterlandes hat er den geschichtlichen Sinn in einer bis dahin nicht erreichten Form vertieft. Und in allen diesen Werken lebt der Geist der Aufklärung, herrscht das durch die Weite des Gesichtskreises bereicherte Gefühl der Freiheit und der Souveränität vor, das die Illusionen der Vergangenheit durch die psychologische und historische Zergliederung zu begreifen und damit endgültig zu widerlegen sucht. Diese Geisteshaltung ermöglicht ihm, auch die Ideale der Aufklärung in einem neuen Licht zu betrachten, sie der Kritik zu unterwerfen und den natürlichen Bedingungen unseres Lebens einzuordnen. Damit vollzieht sich in ihm eine Wendung, welche eine innere Überwindung der Aufklärung selber bedeutet. In der Tat gehen seine Untersuchungen darauf hinaus, die stolze Selbstgewißheit der denkenden Vernunft, welche das Prinzip der Aufklärung war, zu erschüttern, indem allenthalben ihre Bedeutung eingeschränkt, ihr Anspruch auf Allgemeingültigkeit bestritten und ihre Grundsätze auf Gefühle, Triebe und Instinkte zurückgeführt werden, die die wahre Quelle unseres Lebens sind. Hume selbst hat die Ideale von Tugend und Gerechtigkeit so wenig wie die der naturwissenschaftlichen Naturerkenntnis bestritten oder abgelehnt; indem er aber doch ihre Beweisbarkeit, ihre Verfestigung in den festen Grundsätzen des Verstandes, in Vernunft und Erfahrung gleichmäßig bestritt, hob er wenigstens theoretisch das Fundament der Aufklärung auf, bereitete er den Rückschlag gegen sie vor“ (399 f.).

Diese zusammenfassende Charakteristik wird der Wirklichkeit gerecht.

Seit Jahrhunderten war der Geist der Aufklärung vorbereitet. Ihre Wurzeln liegen in dem zersetzenden, skeptischen, vom Objektivismus der Hochscholastik zum Subjektivismus der Neuzeit sich hinwendenden Nominalismus der Spätscholastik. Die Führer der Renaissance strebten mit leidenschaftlicher Glut dahin, die religiösen, philosophischen, politischen, wirtschaftlichen, kurz die geschichtlichen Bindungen, durch die jene Zeit noch allüberall und tiefgehend mit dem Mittelalter verbunden war, mehr und mehr zu lösen. Aber in ihrer Gesamthaltung ist diese Übergangszeit

noch völlig durchtränkt von der ihr unmittelbar vorausgehenden Periode: der Offenbarungsgedanke, vor allem in der Form des Katholizismus, der Autoritätsgedanke, vor allem in der Form des römischen Kirchentums, die metaphysische Haltung der Scholastik von ehemals sind noch lebendig, das Ganze des Völkerlebens, die großen nationalen Verbände, die führenden Einzelpersönlichkeiten, zehren immer noch vom Geiste des Mittelalters. Diese Tatsache wird heute von den führenden Geschichtsforschern allgemein zugegeben.

Wesentlich verschieden von der Übergangszeit ist die geistige Lage zu Beginn des 18. Jahrhunderts¹. Die politische Machtstellung der katholischen Kirche von ehemals ist dahin, es ist wie ein letztes Aufflackern gegenüber dem Absolutismus der weltlichen Herrscher, der großen protestantischen Staaten in England, Preußen, Holland. Die Verweltlichung der Kultur, das Ideal der voranstürmenden Geister, ist verwirklicht, und zwar auf allen Gebieten der Wissenschaft und Kunst. Im besondern ist die Philosophie gründlich von der Scholastik, von der ehemaligen Orientierung an Theologie und Glaube gereinigt. Sie geht in Reih und Glied mit den neuen, glänzend und ergebnisreich sich entwickelnden mathematischen und empirischen Wissenschaften. Die von ihr zu bewältigenden Aufgaben liegen nicht mehr jenseits des irdischen Daseins im andern, himmlischen Leben, sondern im sicheren, behaglichen Bathos der diesseitigen Lebensgestaltung.

Betrachten wir mehr im einzelnen die Züge des Philosophierens der Aufklärung, so zeigt sich erstens, daß die Vernunft nicht mehr von der Vergangenheit zu lernen hat. Aus dieser Geringschätzung der Vorzeit und umgekehrt aus der Überschätzung der mathematischen und beobachtenden Wissenschaften ist psychologisch die Unkenntnis und Vernachlässigung der Geschichtswissenschaften zu erklären. Zu welcher Selbstgenügsamkeit und Seichtheit dieses Abgeschnittensein von der Befruchtung durch die philosophische Vergangenheit führen mußte, leuchtet ein: bei der Enge des individuellen und kollektiven Bewußtseins jeder philosophischen Periode muß diese Abschnürung notwendig zu Entartung, Verflachung und der damit gegebenen Selbstüberschätzung führen.

Zweitens, wie die Geschichte ausgeschaltet wird, so erst recht die Offenbarung, Bibel und Kirche, die Theologie als die Wissenschaft von den übernatürlichen Glaubensgegebenheiten. Noch mehr, die metaphysischen Untersuchungen über Religion, über Gott, sein Wesen, sein Innenleben, sein Verhältnis zur Welt schrumpfen auf dürftige, inhaltarme, oft recht populär gehaltene Betrachtungen zusammen. Wenn nun nachweislich der fruchtbarste schöpferische Quellgrund alles tieferen Philosophierens die religiöse Haltung ist, wenn weiterhin Offenbarung

¹ Vgl. Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, 3. Teil; John Tulloch, Rational Theology and Christian Philosophy in England in the 17th Century (2 Bde, 1872); Leslie Stephen, History of English Thought in the 18th Century (1876); Silby-Bigge, British Moralists (2 Bde, 1897); G. V. Lechler, Geschichte des englischen Deismus (1841); Ph. Damiron, Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII^e siècle (1858, 1864); Lévy-Bruhl, L'Allemagne depuis Leibniz — Essai sur la formation de la conscience nationale en Allemagne (1890).

und Theologie dem natürlichen Denken eine Unzahl von neuen bedeutsamen Fragen aufgeben: so stoßen wir auch von dieser Seite auf die immer mehr zunehmende Armut und Oberflächlichkeit des 18. Jahrhunderts in metaphysischen Dingen. Im Zusammenhang mit dem Zurücktreten der Metaphysik steht das Zusammenschrumpfen der streng wissenschaftlichen, systematischen und tiefausholenden Logik, denn diese ist stets an der Metaphysik orientiert.

Neben diese negativen Züge tritt positiv das neue kritische Verhältnis zur Erkenntnis der objektiven Welt, das durch eine dem Mittelalter gegenüber veränderte intellektuelle Haltung bedingt ist und von selbst zu Untersuchungen über die rechte philosophische Methode führt. In derselben Richtung arbeiten die philosophischen Gegenstände, denen sich das neuzeitliche Denken zuwendet: im Vordergrund steht die Erfahrung, die mathematisch aufgebaute Welt, der Mensch mit seinen verschiedenen erkenntnismäßigen und affektiven Betätigungen. Die Zergliederung der menschlichen Erkenntnisfähigkeiten, der Nachweis, wie aus gewissen Elementen der ganze Reichtum menschlichen Wissens aufgebaut wird, dient den kritischen Grenzbestimmungen des Wertes und der objektiven Geltung des Wissens. Dabei verschiebt sich mehr und mehr der Schwerpunkt vom Objekt zum Subjekt, von der Seinsmetaphysik zur Erkenntnispsychologie und Erkenntnistheorie. War, um mit Kant zu reden, ehemals die von der Vernunft erfassbare und darstellbare Metaphysik die Königin der Wissenschaften, so wird sie jetzt entthront, an ihre Stelle treten kritische Untersuchungen.

Die Theorien zielen von vornherein auf die Praxis und finden an ihr Wertmaß und Grenzsetzung. Philosophie ist Lebensphilosophie, sie bezweckt eine neue Ordnung einer sittlichen, ruhigen, heitern, genußreichen, in sich abgeschlossenen, auf ein Jenseits nicht weiter bezogenen Lebensauswirkung, besonders eine rein diesseitige Neugestaltung des Gesellschaftslebens. Man gleicht sich sowohl in der Form wie im Inhalt mehr und mehr der Denkweise der breiteren Masse der Gebildeten an. Allmählich siegt die Populärphilosophie über die strenge Fachwissenschaft. Diese Verständigkeit, Vernünftigkeit, Lesbarkeit bestimmt auch den Umkreis der Fragen, mit denen sich die zünftige Philosophie beschäftigt².

² Jedes philosophische System ist, nicht nur in seinem formalen Aufbau und in seinem architektonischen Gefüge, sondern auch in vielen inhaltlichen Einzelmotiven, durch die Kulturlage, aus der es organisch herausgewachsen ist, bedingt. Das gilt sogar von einer Philosophie, die so unpersönlich, überzeitlich, übermenschlich vor uns hintritt, wie das mit Ewigkeitswahrheiten gesättigte System des hl. Thomas. Dieses Gesetz ist in besonders kraftvoller Plastik in der Aufklärungsphilosophie zum Ausdruck gekommen. England, das philosophisch bis tief ins 17. Jahrhundert hinein dem Festland gegenüber einseitig empfangend war, ist das Geburtsland der Aufklärung. Politisch, wirtschaftlich, religiös, literarisch betrachtet, sind in seiner mit der Vernichtung der spanischen Armada (1688) anbrechenden Weltherrschaft, in seiner jahrhundertlang vorbereiteten freiheitlichen politischen Denkweise, in seinen mit Heinrich VIII. beginnenden und unter Elisabeth und den folgenden Stuarts weitergeführten religiösen Auseinandersetzungen alle Bedingungen geschaffen, aus denen die als „Aufklärung“ bezeichnete Welt- und Lebensanschauung hervorgehen konnte und mußte: die Philosophie ist ihre auf Begriffe gebrachte Zeit.

Es geht über den Rahmen unseres Themas hinaus, ein abgewogenes Werturteil über diese Entwicklung zu fällen. Daß sie als Ganzes einen Abstieg bedeutet, ist im Vorausgehenden zur Genüge angedeutet. Doch wäre es höchst einseitig und ungerecht, den gesunden, bedeutsamen Fortschritt in vielen Problemstellungen und Antworten, das Kernige, Wahre, Bleibende und Wertvolle in gewissen allgemeineren Geisteshaltungen und in vielen Einzeluntersuchungen zu übersehen oder herabzusetzen.

Als Vollender und Überwinder dieser großen Bewegung gilt, wie eingangs gesagt wurde, David Hume³. Mit Recht hebt Rudolf Metz in seinem gründlichen Werke „David Hume, Leben und Philosophie“ (Stuttgart 1929, S. 91 ff.) hervor, daß Hume den systematisch-universalen Charakter seiner Philosophie betont. In der Tat stellt er in deren Mittelpunkt die menschliche Natur. Die Lehre von der menschlichen Natur ist die eigentliche Grundwissenschaft. Die Methode aber, mit der er an ihre Betrachtung herantritt, die zugleich den Gang der Untersuchung und die Grenzen der Forschungsergebnisse bestimmt, ist die Erfahrung. „Wir müssen“, heißt es im ersten Buche des Frühwerkes, des „Treatise“, „unsere Erfahrungen in dieser Wissenschaft aus einer sorgfältigen Beobachtung des menschlichen Lebens sammeln und sie nehmen, wie sie im gewöhnlichen Lauf der Welt, in dem Verhalten der Menschen, in der Gesellschaft, in den Geschäften und in den Vergnügungen sich darbieten. Wo Erfahrungen dieser Art mit Verständnis gesammelt und miteinander verglichen werden, da können wir hoffen, auf sie eine Wissenschaft zu gründen, die an Sicherheit den Resultaten anderweitiger menschlicher Forschung nicht nachsteht, sie zugleich an Nutzen weit übertrifft.“

Mit dieser Charakteristik ist im Grunde bereits die Antwort auf die vorgelegte Frage gegeben. Die menschliche Natur, der Menschheitsgedanke bestimmt im 18. Jahrhundert, welche Fragen vom lebendigen Fluß der philosophischen Untersuchungen und des Interesses der Leser ergriffen werden. Der von den Engländern begründete Empirismus beherrscht im großen ganzen die damalige Anschauungsweise, hat den festländischen, durch Descartes begründeten Rationalismus größtenteils überwunden. Empirismus, Positivismus aber besagen Aufhebung der Metaphysik, der Erkenntnis des Transzendenten.

Wie sehr der Mensch das Materialobjekt der vielseitigen, zum Teil scharfsinnigen, selbständigen, folgerichtigen Untersuchungen Humes bildet, ergibt sich ohne weiteres aus einem Überblick über sein Schrifttum. Das philosophische Hauptwerk, in dem die späteren Grundauffassungen

Man vergleiche hierzu beispielsweise die vortreffliche Einleitung von M. Frisch-eisen-Köhler in „Hobbes' Leben und Werke“ zu seiner Ausgabe von Hobbes' „Grundzüge der Philosophie, Erster Teil“ (Philosophische Bibliothek, Leipzig, Bd. 157) und die entsprechenden Einleitungen zu den Einzelschriften der übrigen englischen Philosophen in der nämlichen Sammlung.

³ Vgl. außer der im Text weiter unten erwähnten Literatur von Thomsen, Metz, Husserl: J. H. Burton, *Life and Correspondence of D. H.* (1846—1850); Ch. W. Hendel, *Studies in the Philosophy of D. Hume* (1923); Fr. Jodl, *Leben und Philosophie D. H.* (1872); die betreffenden Abschnitte in Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, und Al. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*.

niedergelegt sind, das trotz des Unreifen und Unfertigen, trotz der großen Mängel in der Darstellung und trotz des vollständigen Mißerfolges die neuen, schöpferischen Ideen kühn hinwirft, trägt den Titel: „A Treatise of Human Nature“⁴. Die drei Hauptteile sind: Vom Verstand; Von den Affekten; Über Moral. Die Abhandlungen über den Verstand begründen als Logik und Psychologie — also nur von den menschlichen Betätigungen ist die Rede — die empiristische Erkenntnislehre. Das zweite Buch gibt in beschreibender, zergliedernder Weise, nach Art der heutigen Phänomenologie⁵, Analysen über den Mechanismus, über den Aufbau der Affekte, über Stolz und Kleinmut, Liebe und Haß, über den Einfluß der Einbildungskraft und der Gewohnheiten. Das dritte Buch sucht vor allem prinzipiell den Nachweis zu erbringen, daß sittliche Unterscheidungen und Wertungen in keiner Weise aus der Vernunft, aus logischen Aktsetzungen, aus der Betrachtung objektiver Verhältnisse, sondern streng alogisch und unmittelbar aus einem angeborenen moralischen Sinn, aus Lust- und Unlustgefühlen, entspringen. So erschöpft sich also die Philosophie Humes in seinem grundlegenden Jugendwerk in einer metaphysikfreien, von allem Transzendenten, allen ewigen Gesetzen und Normen losgelösten Darlegung der menschlichen Betätigungen.

Die späteren philosophischen Werke Humes sind bloß inhaltliche Weiterführungen und literarisch vervollkommnete Darstellungen des Treatise. Nur daß die religiösen Fragen, die bereits den jugendlichen Stürmer erfaßt hatten, in zwei späteren Werken ihre eigene breitere Behandlung finden, dabei aber streng psychologistaisch-empiristisch ganz in der Ebene des Menschheitsgedankens gesichtet und gelöst werden. Selten ist in der Geschichte der Philosophie bei einem der führenden Denker die schöpferische Kraft so früh erlahmt wie bei Hume: nach dem vierzigsten Lebensjahr erscheint überhaupt kein neues philosophisches Werk mehr.

Der Enquiry (1748), der vor allem Humes Stellung und geschichtliches Wirken in der Philosophie begründet und ihn durch die vollständig neue, psychologisch gehaltene Kausaltheorie am bekanntesten gemacht hat, ist eine Umarbeitung des ersten Teiles des Treatise, während „An Enquiry concerning the Principles of Morals“ (1751) und die Abhandlungen „Of the Passions“, die den „Four Dissertations“ (1751) eingereiht sind, in ähnlicher Weise auf den dritten und zweiten Teil des Treatise zurückgehen.

⁴ Der „Treatise“ füllt, neben den „Dialogues concerning Natural Religion“ (II 375—468), die beiden ersten Bände der Ausgabe von T. H. Green und T. H. Grose (4 Bde, London 1874 f. u. ö.; deutsch von Th. Lipps in 2 Bänden, Hamburg u. Leipzig 1904/1906, neueste Auflage 1923. Ältere Übersetzung von L. H. Jacob, Halle 1790/1791).

⁵ So nachdrücklich Husserl in seinen „Logischen Untersuchungen“ (2. Bd., 1. Teil [2 1913], S. 184—215) die Verirrungen Humes in logischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht bekämpft und ihn als einen der Hauptvertreter des Psychologismus hinstellt, so unbefangen anerkennt er seine Verdienste um die deskriptive, analysierende Methode: „Hume betritt fast schon die Domäne der Phänomenologie, aber mit geblendeten Augen (Ideen zu einer reinen Phänomenologie [1913] 118). Jüngst brachten die „Jahrbücher für Phänomenologie“ einen bedeutenden Aufsatz über Hume.

Durch die Beschränkung seines Forschens auf den Umkreis des Menschlichen, auf die Funktionen, die Aktsetzungen des Menschen — denn so wird „die menschliche Natur“ im Treatise verstanden, nicht als bleibender Träger von Kräften und Tätigkeiten —, ist David Hume der reinste Ausdruck des „siècle philosophique“. Die Vorsokratiker suchten die ruhenden Pole in der Flucht der Erscheinungen, die zusammenfassende Einheit in der bunten Vielheit, Platon, Aristoteles, Plotin bestimmten dieses Letzte als die Substanz, zutiefst und zuhöchst als die unveränderliche, vollkommenste, geistige, vernünftige, absolute Substanz. Augustinus, Thomas, die Scholastik, teilweise auch die Renaissance sahen in der spekulativen Durchleuchtung des Wesens, der Natur, der Eigenschaften, der Kräfte des dreifachen Reiches der körperlichen, geistigen, göttlichen Substanzen ihre vornehmste Aufgabe. Sie bedienten sich dabei in harmonischer Weise des induktiven und deduktiven Verfahrens, der gemachten Erfahrungen und der sich daraus ergebenden Begriffe, Urteile, Schlußfolgerungen. Dann aber kam die große Wende: die Wende vom Geist zum Körper, von der interessefreien, theoretischen Schau zur nutzbringenden, der Praxis dienenden Forschung, vom Göttlichen zum Menschlichen, von der Deduktion zur Induktion, vom Objekt zum Subjekt, von der Metaphysik zur Erkenntnislehre, von der Logik zur Mathematik. Freilich scheint es einen Augenblick, als ob ein neues goldenes Zeitalter vergeistigter, höherer, göttlicherer, religiöserer Metaphysik angebrochen sei. Descartes, Malebranche, Spinoza zielen hoch, bauen kühn. Aber die Grundhaltung ihres Aufbaus ist von den neuen Methoden der alles bezaubernden Mathematik, dem apriorischen Vernunftoptimismus bestimmt. Insofern sind sie der Ausdruck des neuen, der Vergangenheit abgewandten Zeitgeistes. Und je mehr der andere Denktypus, wie er sich in Bacon von Verulam, Hobbes, Locke, Galilei, Newton verkörpert, zum Sieg vordringt, ein Denktypus, der mehr und mehr die Substanz, die Innenkräfte, erst recht das Geistige und Göttliche, kurz das Metaphysische aus dem Kreis seiner Betrachtung ausscheidet, desto mehr wird nun auch jene mathematisch orientierte Metaphysik erschüttert, kritisch aufgelöst, der Geringschätzung überantwortet. Nunmehr behauptet der neuzeitliche Gedanke als Alleinsieger das Feld: Mathematik und Erfahrungswissenschaft bestimmen Methode, Aufgaben, Gegenstände und Grenzen der Spekulation.

Der Mensch ist der Gegenstand der philosophischen Betrachtungen Humes. Dem Menschen gelten auch seine nichtphilosophischen Betrachtungen, die in der zweiten Hälfte seines Lebens die ersteren immer mehr zurückdrängen. Sie sind vor allem politischer, wirtschaftlicher und geschichtlicher Natur. Dahin gehören die „Essays Moral and Political“ (1741 f.) und die „Political Discourses“ (1752), die seinen literarischen Ruhm begründeten. Auch durch die Behandlung von Fragen der Volkswirtschaft — Handel, Geld, Zinsfuß, Steuern, Staatskredit — trat er in den Kampf der Geister ein und wirkte über Adam Smith und andere Theoretiker geschichtlich weiter. Vor allem aber machte er sich in weiten Kreisen durch das große Werk über die Geschichte Englands bekannt.

Noch fehlt im Ganzen der Aufklärungsarbeit Humes und seiner Be-

handlung des Menschen die dritte Seite, die Stellung zur Religion. Auch sie fügt sich, trotzdem der Gegenstand zunächst ein ganz anderer, ein metaphysischer zu sein scheint, in die Behandlung des Menschen ein. Wenn irgendwo in der Wahl des Objektes, in der Art seiner Behandlung Hume den aufklärerischen Geist seiner Zeit widerspiegelt, so hier. Der Däne Anton Thomsen sieht in seinem großangelegten Werk (deutsch: David Hume, sein Leben und seine Philosophie, 1. Bd., Berlin 1912) nicht in seiner Erkenntnislehre und Psychologie, sondern in seiner Religionsphilosophie seine „Großtat“: Ausrottung „der Illusionen und Vorurteile der Menschheit durch Bekämpfen aller religiösen und metaphysischen Irrtümer“ (S. 7), er habe „die Gültigkeit aller religiösen Begriffe, auch in deren abstraktester und anscheinend vernunftmäßigster Form, vernichtet“ (S. 9).

Im Treatise scheiden religionsphilosophische Fragen gänzlich aus. Freilich dienen mittelbar die erkenntnistheoretischen Untersuchungen der Auseinandersetzung mit den Grundlagen der Religion. Erst die „Four Dissertations“ (1757), deren Inhalt später in die „Essays and Treatises on Several Subjects“ (4 Bde., Ausgabe letzter Fassung 1777) aufgenommen wurde, brachten „The Natural History of Religion“. Das religionsphilosophische Hauptwerk aber, das bereits 1751 teilweise im Manuskript vorlag, dessen Nichtveröffentlichung der Philosoph wegen des großen Widerstandes, auf den seine bisherigen zersetzenden Schriften gestoßen waren, für klüger gehalten, für dessen Drucklegung nach seinem Tode er die umständlichsten Maßnahmen getroffen hatte, und das tatsächlich drei Jahre nach seinem Tode (1779) erschien, sind die „Dialogues concerning Natural Religion“.

Humes Geschichte der Religion sucht zwei Gedanken herauszuarbeiten. Erstens, der Glaube an Gott und Götter entspringt nicht rationalen, einsichtigen Gründen, sondern emotionalen, gefühlsmäßigen Tiefen des Herzens, hauptsächlich der Furcht. Zweitens, die ursprüngliche und reinere Form des religiösen Glaubens ist die Annahme einer Vielheit höherer Wesen, die erst später dem Monotheismus Platz macht, um wiederum in Polytheismus umzuschlagen. Der Polytheismus ist sodann für die Beförderung der Sittlichkeit wertvoller als der Monotheismus, wie denn ganz allgemein religiöse Antriebe der Sittlichkeit nicht frommen, ihr nur schaden.

Nicht so radikal, wie die Fundamentalsätze des Humeschen Empirismus und Positivismus es folgerichtig verlangen — „durchstößt die Bibliotheken, enthält ein Band etwas über Gotteslehre oder Schulmetaphysik, keine Sätze über Größen, Zahlen und Tatsachen, so werft ihn ins Feuer, denn er spricht nur Blendwerk und Täuschung aus“ —, geht das zweite religionsphilosophische Werk voran. Wenngleich alle Einwände der religiösen Skeptiker und Freidenker aufmarschieren, so kommt doch auch der Dogmatiker reichlich zu Worte. Es fällt sogar abschließend der Satz, daß die Vernunft mit Sicherheit Gottes Dasein erweisen könne, wenngleich sie sein Wesen nicht zu bestimmen vermöge. Trotz alledem ist aber der Begriff Gottes so verschwommen und erhalten die Einwände einen

so breiten Raum und soviel Gewicht, daß Rudolf Metz (a. a. O. 369 f.) mit Recht bemerkt: „Schließlich verschwimmen alle Unterschiede zwischen Theismus und Atheismus, Dogmatismus und Skeptizismus; Humes Gottesbegriff ist der typische Repräsentant der Anthropomorphisierung der Aufklärung, seine Religion ist der durch Vernunft verdünnte Saft der Religion, ohne allen positiven Glaubenskern, ohne innere Erschütterung, ohne alle glaubensmäßige Bindung; was an innerer religiöser Begeisterung vorhanden zu sein scheint, ist lediglich ästhetischen Ursprungs, es ist die Religion der religiösen Ermattung und Indifferenz.“ Somit fügt sich auch die Religionsphilosophie Humes in ihrem letzten Sinn seiner Philosophie „Über die menschliche Natur“ harmonisch ein.

Fragen wir nun, unter welchem Gesichtswinkel sich Humes Denken mit dem Menschen beschäftigt, welchen Seiten der menschlichen Natur er zugewandt ist, wie er ihre Funktionen aufbaut, so erweist sich, daß er die Aufklärung mehr noch überwunden als vollendet hat. Er hat die von übernatürlicher, göttlicher, geschichtlicher Autorität entmündigte Vernunft, das autonome, individualistische Denken jener Zeit, den metaphysikfreien Empirismus, Positivismus und Skeptizismus, das ganz im pragmatistischen Dienst des irdischen Lebensglückes stehende Philosophieren das letzte Wort sagen lassen. Er hat die Herrschaft der Vernunft entthront, an ihre Stelle die Herrschaft des Irrationalen, der Affekte, der Gefühle, der Instinkte, der Triebe gesetzt.

Locke hatte auf breiter Grundlage den Versuch unternommen, die gesamte vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Erkenntnis, alle Begriffe, Sätze und Schlußfolgerungen empiristisch-psychologisch aus den rein passiv aufgenommenen Sinnesempfindungen, aus dem durch die äußern und innern Sinne dem Verstand zugeführten Beobachtungsmaterial abzuleiten. Wie aus den wenigen Buchstaben die Dichtungen Homers aufgebaut sind, so das menschliche Erkennen aus den „sensations and reflexions“. Tatsächlich hat Locke diesen empiristischen Standpunkt nicht durchgeführt, im Gegenteil, unter dem Einfluß der platonisierenden Schule von Cambridge mündet im 4. Buch seines Essays seine Erkenntnistheorie in Rationalismus, in Metaphysik, dem Verstand wird ein schöpferisches Können, ein aktives Vermögen zurückgegeben.

Hier setzt nun David Hume ein: den Empirismus und Positivismus und damit den Skeptizismus in Bezug auf Metaphysik durchgeführt zu haben, darin gründet seine philosophiegeschichtliche Stellung. Wofür sich keine „Impressionen“, keine Sinnesempfindungen als Urbilder aufweisen lassen, das ist unerkennbar. Jede „idea“ — nennen wir sie Vorstellung, Gedanke oder Begriff, die übrigens nur graduell, nicht wesentlich von einer „impression“, von dem Inhalt der Sinnesempfindung, verschieden ist — muß sich auf einen Sinneseindruck beziehen, stellt ihn bloß in anderer Form, in einem andern Zusammenhang dar. Die logischen Aussagen oder Wahrheiten, die in der Wissenschaft vorliegen und die er infolgedessen in ihrem Aufgegebensein anerkennen mußte, werden psychologistisch verflüchtigt, aus subjektiven, irrationalen Haltungen erklärt.

An dem einen Fall, der Humes Namen mehr als alles andere verewigt

hat, an der Erklärung des Kausalgesetzes durch die Gewohnheit, läßt sich am besten seine ganze Methode veranschaulichen. Er leugnet nicht und kann nicht leugnen, daß alles Wissen und Handeln im praktischen und wissenschaftlichen Leben mit der Anerkennung des Kausalsatzes steht und fällt, daß alles, was geschieht oder verändert wird, eine zureichende Ursache verlangt. Es gilt nun zu erklären, sagt Hume, was dieses Kausalprinzip sachlich bedeutet, worin die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit seiner Anerkennung gründet: nicht in den Dingen oder — nach der Sprache seines Phänomenalismus — in den objektiven Inhalten, wie sie dem Bewußtsein durch die Sinnesempfindungen zugeführt werden, sondern in einem rein subjektiven, affektiven Moment. Mit vollem Recht fragt Hume vom Standpunkt seiner Fundamentalforderung, derzufolge jeder Begriff, jeder Gedanke, jede „idea“ nur die Kopie einer „impression“ ist: In welcher Erfahrung ist das Kausalband gegeben, welches ist der Sinnesindruck, der mir sagt, daß, weil ein A gesetzt ist, deshalb auch ein B gesetzt ist, aus dem es folgt? Jeder Scholastiker wird sofort erwidern, die Kausalbeziehung kann von keinem Sinn erfaßt werden, sie ist etwas rein Noumenales, bloß vom geistigen Denken Erfassbares, womit bei Leibe nicht geleugnet werden soll, daß sie etwas Wirkliches, Objektives, eine Sachgegebenheit ist. Also in den sinnlichen Inhalten, den „impressions“, der äußern Erfahrung liegt die Kausalbeziehung nicht vor. Daraus folgert Hume, daß sie in der innern Erfahrung zu suchen sei. Dieses Erlebnis aber ist das Gefühl, der Zwang, der sich bei wiederholter, gewohnheitsmäßiger Verknüpfung (association) von A und B notwendig einstellt. Das Kind nascht Zucker, es empfindet ihn als süß. Es wiederholt das Naschen. Zunächst bildet sich noch nicht der Eindruck, die Süßigkeit komme vom Zucker her, das Ding da, das weiß, hart, viereckig ist, sei die Ursache der Süßigkeitsempfindung. Erst wenn das Kind öfters dieses Ding da gesehen, betastet, in den Mund gesteckt und jedesmal das angenehme, lustbringende Gefühl der Süßigkeit empfunden hat, bildet sich in ihm die stehende, bleibende Vorstellung (idea), zwischen Zucker und Süßigkeit bestehe das Verhältnis von Ursache und Wirkung: es verwandelt die subjektive Empfindung in ein objektives Verhältnis, projiziert das Innere ins Äußere.

Hier leuchtet mit aller Klarheit ein, wie Hume die Logik und Metaphysik in Psychologismus überführt, genauer wie er die Vernunft dem Affekt unterwirft, damit die Aufklärung auf die Spitze treibt und sie eben dadurch überwindet. Und wie er es hier mit dem Kausalgesetz tut, so mit allen andern Prinzipien und objektiven, seinsmäßigen Inhalten und Gesetzen, etwa den Substanz-, Raum-, Zeitbegriffen. Nur die inhaltliche Geltung der Mathematik, der vom Subjekt unabhängigen Gesetze und Beziehungen zwischen den Größeninhalten, läßt er gelten. Eine Inkonsequenz, bei der Kants Kritik einsetzen wird.

Was von der Logik und Metaphysik im allgemeinen gilt, daß sie im Affekt, im Gefühl, im subjektiven Erlebnis ihren Geburtsort hat, das sucht der aufklärerische Engländer wegen der Bedeutung des Gegenstandes und aus innerem Drang noch eigens in weitläufigen Analysen bezüglich der

Religionsphilosophie, der Sätze über Erkennbarkeit und Beweisbarkeit, Wesen und Eigenschaften Gottes durchzuführen. Freilich macht hier der skeptische Radikalismus tastend vor gewissen dogmatischen Grenzssetzungen halt. Trotz alledem siegt auch hier die alogische Grundhaltung: Religion, die Annahme eines höheren oder höchsten Wesens, die Vorstellungen von seiner Natur, seinem Innenleben und seinem Verhältnis zur Welt sind letztlich weitgehend durch Affekte und Triebe, vor allem durch Furcht, bedingt.

Um so radikaler ist Humes Erklärung der Moral aus dem Gefühl. Wie das Tier rein triebmäßig, aus angeborenen Dispositionen, das, was ihm tatsächlich nützlich oder schädlich ist, ergreift, nicht weil es das ihm Nützliche oder Schädliche als solches erkennt, sondern weil sein Gefühl davon angenehm oder unangenehm berührt wird, so hat der Mensch einen angeborenen Sinn, der durch gewisse Verhältnisse, wie sie etwa in Nächstenliebe, Untertanengehorsam, Gerechtigkeit, Keuschheit das menschliche Handeln regeln, in angenehmer, lustbringender Weise affiziert wird, während die Vorstellung der entgegengesetzten Handlungsweise ihm Unbehagen, Unlust verursacht. So waltet auch hier das Gesetz strengster Notwendigkeit, so tritt auch hier ein rein mechanisch geregeltes Spiel von Kräften in Tätigkeit, genau wie beim Mechanismus der Erkenntnisvorgänge.

Ideengeschichtlich ist dieser Irrationalismus Humes nur ein Glied in der urwüchsig von verschiedenen Seiten erfolgten Reaktion gegen den Rationalismus der Aufklärung. Nicht lange vorher geschah der gewaltige Vorstoß Rousseaus, der die größte Wirkung ausüben sollte. In den Ländern englischer Zunge traten Reid und seine Schottische Schule für die Rechte des einfachen, vorkritischen, gesunden Menschenverstandes auf. In Deutschland verkündete Kant den Primat der praktischen Vernunft, also einen weitgehenden Voluntarismus. Herder, Hamann, Jacobi, so anders geartet als Kant sie auch waren, in der Betonung und Bewertung der alogischen Kräfte waren sie mit ihm einig.

David Hume galt von jeher und gilt auch heute wieder als einer der Klassiker der Philosophie. Scharfsinn, Originalität, Folgerichtigkeit, Kühnheit, Denkenergie, literarisches Können, Vielseitigkeit, Stoßkraft kann man ihm gewiß nicht absprechen. Zunächst scheint sich eine hingebende, angestrengte Beschäftigung mit ihm nicht zu lohnen. Kann es dem für das Schauen des positiven Wahrheitslichtes geschaffenen Geiste genügen, kann es dem für die Erfassung des objektiven Seins angelegten Verstand Befriedigung gewähren, sein Augenmerk darauf zu heften, wie ein großer Geist sich abmüht und plagt, das Sein, die objektive Ordnung in rein subjektive Haltungen aufzulösen, das Wissensfeld mit Trümmern zu bedecken?

Aber es ist hier mit den intellektuellen Gütern wie mit den moralischen, künstlerischen, politischen, gesundheitlichen Werten bestellt. In ihrem ruhigen, ungestörten Besitz betrachtet sie der Mensch als etwas Selbstverständliches, Alltägliches und verliert mehr und mehr von ihrer Hochschätzung. Erst wenn schwere Gefahren drohen, vielleicht erst dann, wenn

er sie um sich herum zerstört sieht, steht, wie von Schlaglichtern erhellt, ihre ganze Größe vor seiner Seele.

Das Altertum besaß im Platonismus-Aristotelismus, die christliche Vorzeit in der Scholastik eine Wissenschaft vom Sein, von den Prinzipien, von der Substanz, vom Wesen des Körperlichen, von der Eigenart des Geistes, von der Natur Gottes. Jene Zeiten hatten wie alle Perioden der Kulturgeschichte ihre Schranken und Grenzen, ihre Mängel und Fehler. Die Renaissancestürmer, die neueren Philosophen suchten zu bessern und zu ergänzen: Naturerkenntnis und Naturbeherrschung, Einzelwissen und kritisches Wissen, menschliches Individuum und menschliche Gesellschaft, empirisch entworfene Weltbilder und große kosmische Systeme waren ihre Ideale. Aber um welchen Preis, mit welchen Verlusten setzten sie sich für diese Ideale ein? Um den Preis der bisherigen Metaphysik. Die heutigen heißen, teilweise bedeutsamen Bemühungen um den Wiederaufbau einer tragkräftigen Metaphysik und deren geringe Erfolge, noch mehr aber die Unsicherheit, das Versagen der positiven Wissenschaften, etwa der Rechts- und Naturwissenschaften, sobald sie sich auf ihre Grundlagen besinnen, am meisten aber das Revolutionäre in den unmittelbar im Dienst der Praxis, der menschlichen Gesellschaft stehenden Wissenschaften zeigt in geradezu erschütternder Weise, wohin die den philosophischen Theorien innewohnende und vorantreibende Dynamik seit der Auflösung der Metaphysik geführt hat.

Bolschewikendichtung

Von Jakob Overmans S. J.

Nicht alle russische Dichtung der Gegenwart ist bolschewistisch, und nicht alle bolschewistische Dichtung der Sowjetunion ist russisch. Aber die in großrussischer Sprache dichtenden Bolschewikengegner zählen nicht mehr viele bedeutende Namen, und die in den zahlreichen andern Sprachen der Sowjetrepubliken schreibenden Bolschewikenfreunde haben noch keine Literatur geschaffen, die sich mit der großrussischen Bolschewikendichtung messen könnte. Sie allein soll deshalb hier berücksichtigt werden, wobei allerdings der Ausdruck Dichtung nicht im russischen, sondern im deutschen Sinne zu nehmen ist, so daß er alle sprachlichen Darstellungen umfaßt, die wenigstens vorwiegend auf ästhetische Wirkung angelegt sind¹.

¹ In deutscher Sprache gibt den vollständigsten Überblick über die bolschewistische Dichtung das soziologisch aufgebaute Werk „Die russische Literatur“ von P. Sakulin (Potsdam 1930). Der Verfasser ist Professor für moderne russische Literatur an der „Zweiten Moskauer Staatlichen Universität“ und hat 1925 in Moskau auch ein großes Werk zur Methodik der Literaturwissenschaft zu veröffentlichen begonnen. — Von den Moskauer Zeitschriften höheren Ranges enthalten die Monatschriften „Krasnaja Nowj“ und „Nowyj Mir“ viele Werke der wichtigsten Dichter. Gute kritische Aufsätze zur bolschewistischen Dichtung findet man hier ebenfalls, aber auch in der Monatschrift „Petschatj i Rewolutsija“ und in der