

B. *Die italienische Philosophie in ihren Wechselwirkungen mit der europäischen Philosophie – Antrittsvorlesung und Vorlesungen an der Universität von Neapel (1861)*

5 (von *Bertrando Spaventa*)¹

Vorwort

[419] In einem gedrängten Vorlesungsprogramm, das schon vor einigen Monaten zum Druck gelegt worden ist,² habe ich meine Absicht der hier vorliegenden Schrift folgendermassen erklärt:

10 „Die ‚Antrittsvorlesung‘ handelt ‚Vom Nationalcharakter auf dem Gebiet der Philosophie‘.³ Sind denn nach dem Ende des Mittelalters in der Neuzeit, in der Moderne ebensoviele nationale Philosophien möglich geworden, wie es Völker und Nationen in Europa gibt? Oder verhält es sich vielmehr so, dass was man in der Moderne als die Nationalcharaktere der Philosophien bezeichnet, nichts anderes als besondere Momente innerhalb der einheitlichen geistesgeschichtlichen Entwicklung der modernen Philosophie bei den verschiedenen europäischen Nationen ausmachen?

15 Lässt sich beispielsweise behaupten, dass es eine italienische Philosophie gebe, die vom französischen, englischen oder deutschen philosophischen Denken wesentlich verschieden sei, gleichwie wenn man sagt, dass es in der Antike eine griechische Philosophie gegeben habe, die von der indischen essentiell verschieden ausgefallen sei? Oder allgemeiner gefasst, kann und soll sich denn der einer Nation eigene Erfindungsreichtum, das Nationalgenie, wie es sich auch auf den Gebieten der Sprache, der Literatur und in den Künsten klar und deutlich widerspiegelt und generell in

20

25

¹ *Bertrando Spaventa*: La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea, in: *Opere* (Classici della filosofia, Bd. XII), hrsg. von Giovanni Gentile, Firenze: Sansoni, 1972, Bd. 2, S. 407ff. (unter dem Titel: Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre – 23 dicembre 1861, erstmals Napoli: Federico Vitale, 1862; unter der Herausgeberschaft von *Giovanni Gentile* erstmals Bari 1926).

² [Dieses Vorlesungsprogramm ist publiziert worden von *Giovanni Gentile*: *Bertrando Spaventa*, Firenze: Vallecchi, 1924, S. 206; Anmerkung des Herausgebers *Giovanni Gentile*.]

³ [Man beachte, dass der Originaltitel dieser Schrift wie folgt gelautet hat: Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli; Anmerkung des Herausgebers *Giovanni Gentile*.]

den Sitten und Gebräuchen wiedererkennen lässt, heutzutage in Europa auch in der Ausprägung des Geisteslebens ausmachen, die man als Philosophie versteht? Und wenn dem so sein sollte, handelt es sich dabei denn um mehr als eine kulturelle, literarische oder künstlerische Ausdifferenzierung und Charakteristik, und recht eigentlich um ein universell gültiges Wissen um die Dinge dieser Welt [420] oder um ein allgemeinverbindliches Denken der Wirklichkeit des Geistes, im Sinn einer Problemanlage, einer Orientierung, und einer Problemlösung“.

„Wenn ich die jüngsten Errungenschaften der Geschichte der Philosophie aufgreife, und wenn ich den ausschlaggebende Unterschied der Philosophie der modernen Zeit im Verhältnis zur antiken Welt- und Denkkordnung bezeichne, dann zeige ich damit auf, dass – wenn es zutrifft, dass die griechische und die indische Philosophie mehr oder weniger national geprägt sind – die allgemeine Entwicklungsrichtung und der charakteristische Grundzug der philosophischen Wissenschaft bei den Völkern und Nationen in der Epoche der Moderne stattdessen einheitlich ausfällt; ich setze auseinander, dass wenn es eine Differenz zwischen dem italienischen Erfindergeist auf dem Gebiet der Philosophie und dem bei anderen Völkern und Nationen gibt, beziehungsweise wenn das philosophische Denken in Italien zu bestimmten Zeiten eine privilegierte Stellung innehat oder zumindest innegehabt hat, diese führende, leitende Funktion lediglich in einer Vorreiterrolle für zwei hauptsächliche Epochen der modernen Philosophie bestanden hat, und zwar im Fall des Cartesianismus bei den italienischen Philosophen der Renaissance, insbesondere von GIORDANO BRUNO und TOMMASO CAMPANELLA, sowie im Fall des Kantianismus bei GIOVANNI BATTISTA VICO, oder mit anderen Worten in den Fällen des neu gefassten Naturalismus und des neu aufgekommenen Spiritualismus; schliesslich erkläre ich, dass wenn dem italienischen Geistesleben immernoch eine privilegierte Stellung zukommen soll, diese nur noch darin bestehen kann, einer neuartigen Richtung der Philosophie des Geistes mit grosser Tragweite [dem Hegelianismus] Vorschub zu leisten und zum Durchbruch zu verhelfen. Dies kann jedoch nur unter der Voraussetzung erfolgen, dass nämlich dass die Vorleistungen dazu, die zum grossen Teil ausserhalb von Italien erbracht worden sind, vom italienischen philosophischen Denken nicht zurückgewiesen wird, sondern vielmehr einlässlich studiert, tiefer verstanden und anerkannt, ja zueigen gemacht werde, denn nur auf diese Weise, wenn diese Strömung in einen weiteren Horizont eingebettet wird, wenn sie sich selber vertieftere Kenntnis über sich selber verschafft, und wenn sie sich am unablässigen Wandel des universellen Geisteslebens stärkt, lässt sich ein bedeutender Fortschritt

erzielen, der nicht im luftleeren Raum geschieht, sondern im vollendeten Bewusstsein um die Stärken und Aufgaben der italienischen Philosophie“.

5 „Und gesetzt den Fall dass es eine charakteristisch italienische Philosophie gegeben hat, oder noch immer gibt, die sich wesentlich vom philosophischen Denken anderer Nationen unterscheidet, oder mit dem Geistesleben anderer Nationen im Gegensatz steht, worin besteht denn dieses Proprium der Philosophie in Italien und worin lassen sich deren Eigenheiten und Besonderheiten denn ausmachen? Es ist allgemein bekannt, dass es in Italien durchwegs zu wenig oder garnichts an Gedankenfreiheit gegeben hat, dass es den Vertretern der Philosophie teuer zu stehen gekommen ist, wenn sie sich solche Freiheiten herausgenommen haben. Wo steht denn eigentlich die italienische Philosophie geschrieben, in den Büchern der Opfer der Verfolgung oder in den Schriften der diese verfolgenden Täter? Die schwierigste und problematischste Aufgabe besteht für die Italiener darin – und ohne diese Frage beantwortet zu haben, [421] kann man garnicht erst ans Werk gehen und tatsächlich Fortschritte erzielen –, auszumachen und anzuerkennen, worin denn das typisch italienische Denken recht eigentlich besteht. Und bis diese Pflichtaufgabe nicht erledigt ist – und die Antworten auf die unangenehme Frage zu stellen, ist nicht ganz so leicht fallen könnte – werden die allzu lauten nationalistischen Anmassungen in allen Angelegenheiten nur dazu führen, den gesunden Sinn zu trüben und die Gemüter zu erregen, nicht jedoch auf dem Gebiet der Wissenschaften und der Philosophie irgend etwas Ernstzunehmendes und Gewissenhaftes hervorzubringen“.

25 „Die ‚Einführung zu den Vorlesungen‘ behandelt die Entwicklung und die Darlegung der hauptsächlichen Anliegen der Antrittsvorlesung. Ich lege darin den Grundcharakter und die geschichtliche Fortentwicklung des philosophischen Denkens in Italien dar, dies bei den bedeutendsten Philosophen zwischen dem Sechzehnten Jahrhundert, dem *Seicento*, 30 und der Gegenwart, mithin bei TOMMASO CAMPANELLA, bei GIORDANO BRUNO, GIOVANNI BATTISTA VICO, PASQUALE GALUPPI, ANTONIO ROSMINI-SERBATI und bei VINCENZO GIOBERTI; dabei zeige ich auf, wie es dazu kommt, dass die italienische Philosophie dem europäischen Geistesleben auf dem Gebiet der Philosophie nicht nur zuwiderläuft, sondern geradewegs damit zusammenläuft; so betrachtet erweisen sich Campanella und Bruno als Vorläufer und als Anhänger von RENÉ DESCARTES und BARUCH DE SPINOZA (und zu einem Teil auch von JOHN LOCKE und GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ), dass Vico, wenn er seine ‚Neue Wissenschaft‘, eine neuartige Meta-Physik fordert und die Geschichtsphilosophie begründet, 35

einem bis dahin unbekanntem Anthropologismus den Weg bereitet, den Gioberti später als Transzendentallogik begreift und mit der eigentlichen Ontologie identifiziert, und dass Galuppi, Rosmini und Gioberti in Italien für diese neue philosophische Ausrichtung eintreten, wobei insbesondere
5 Gioberti nicht, wie man gemeinhin glauben mag, die Antithese zur Philosophie der Moderne darstellt, sondern mit dem jüngsten grossen Vordenker der modernen Philosophie [mit GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL] zum grössten Teil im Einvernehmen ist, und im Prinzip, in den Methoden und in den Ergebnissen von dessen philosophischem Denken garnicht
10 soweit abweicht“.

Diesen Erklärungen sind an dieser Stelle nur wenige Anmerkungen beizufügen:

Diese Meine Aufarbeitung wird von zwei Seiten keine gute Aufnahme finden, einmal von seiten derer, welche die philosophische Entwicklung ausgehend von RENÉ DESCARTES bis zu GEORG WILHELM FRIEDRICH
15 HEGEL als eine Verfehlung des menschlichen Geisteslebens erachten, oder die italienische Philosophie zumindest nichts angeht, und dann von seiten derer, die dafür halten, dass das Geistesleben in Italien seit zweieinhalb Jahrhunderten auf dem Gebiet der Philosophie garnicht erst stattgefunden
20 habe. Für die erstgenannten hat die Entwicklung der Philosophie in der Moderne, haben Hegel, WILHELM FRIEDRICH JOSEPH SCHELLING, JOHANN GOTTLIEB FICHTE, aber auch IMMANUEL KANT keinen Wert und keinerlei Bedeutung, und manch einer davon [422] hat auch schon ernsthaft behauptet, dass davon sehr bald einmal nicht mehr gesprochen werde,
25 und für die zweitgenannten sind PASQUALE GALUPPI, ANTONIO ROSMINI-SERBATI und VINCENZO GIOBERTI zweitrangige, wenn nicht gar mediokre Köpfe seien, und dass selbst das Genie von GIOVANNI BATTISTA VICO eine der verbreitet übertriebenen Sonderlinge unter den Italienern sei.

Solche überzogene Auffassungen habe ich stets als beklagenswerte
30 Nebensächlichkeiten betrachtet und gleichermassen als dem Fortschritt der Geisteskultur in Italien nachteilige Vorverständnisse erachtet. Was die einen, gleichwie die anderen überzeugen mag und auf den rechten Weg zurückführen kann – zumindest diejenigen darunter, die guten Glaubens sind, die noch an das Gute glauben –, ist das gewissenhafte und vorurteilslose Studium der eigenen, italienischen, und der fremden, europäischen philosophischen Denker. Diese Schrift, die vornehmlich darauf
35 absieht, dem erstgenannten Vorurteil entgegenzutreten, wird aufgrund ihrer Machart von keinem geringeren Wert für die zweitgenannten Zweifler sein.

Ich habe mich an dieser Stelle nicht mit der Absicht getragen, das Unterfangen einer Geschichte der Philosophie in Italien zu leisten, sondern mir lediglich vorgenommen, auf allgemeinverständliche und kursorische Art und Weise das Wesen, den Grundcharakter und die Fortschritte des italienischen Geisteslebens ausfindig zu machen, sodass ich Systeme der philosophischen Denker in Italien nicht umfassend zur Darstellung gebracht habe, sondern mich darauf beschränkt habe, eben die Grundzüge und die allgemeine Tendenz der Philosophie in Italien auszumachen, dies im Bestreben, die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge deutlicher in Erscheinung treten zu lassen. So habe ich bei TOMMASO CAMPANELLA etwa ausschliesslich die allgemeine Stossrichtung und die Grundausrichtung seines philosophischen Denkens bezeichnet, dies umso mehr, als ich diesen Philosoph bereits in einem meiner Bücher ausführlicher behandelt habe.⁴ Von GIORDANO BRUNO habe ich etwa lediglich berichtet, was mir nötig erschienen ist, um von da aus den Übergang zu BARUCH DE SPINOZA herauszustellen, und weiter zu GIOVANNI BATTISTA VICO, und vom Vichianismus nur das, was dazu dienlich ist, um zu PASQUALE GALUPPI, ANTONIO ROSMINI-SERBATI und VINCENZO GIOBERTI weiterzugehen. So habe ich beispielsweise vom sogenannten Lullismus bei Bruno gar nichts gesagt, und auch nichts geschrieben über die Weiterentwicklung des Rosminianismus nach der polemischen Auseinandersetzung zwischen Rosmini und Gioberti.

Den Vorlesungen ist ein Anhang [„Entwurf zu einer Geschichte der Logik“] beigefügt, dessen Beweggründe ich in einer diesem Teil vorausgehenden Einleitung gesondert darlege.

Neapel, im Oktober 1862



⁴ [Wiederabgedruckt in: *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Napoli: Ghio, 1867; Anmerkung des Herausgebers *Giovanni Gentile*.]

I. Vom Nationalcharakter auf dem Gebiet der Philosophie

1.1 Antrittsvorlesung

[425] Aus Anlass der feierlichen Eröffnung des angehenden akademischen Jahrs hat man eine Stellungnahme zugunsten des Nationalgefühls, des Volksgeistes vernehmen können.⁵ Dadurch dass ihr, meine Herren einhellig Applaus bekundet habt, ist auch zum Ausdruck gekommen, dass ihr alle ein und dasselbe anstrebt, nämlich die Bekundung des italienischen Geniereichtums in all seinen Ausprägungen, der italienischen intellektuellen Begabungen auf allen Gebieten des Geisteslebens in Italien. Dieser Aufruf ist an alle vereinten Fakultäten gerichtet gewesen, sowohl an den Lehrkörper und an den akademischen Nachwuchs der Universität von Neapel. Den einen ist diese Aufforderung als eine freundschaftliche Begrüßung, den anderen als ein Ratschlag erschienen, aber was mich angeht, so habe ich diese Auffassung von LUIGI PALMIERI, dem Vorgänger auf diesem Lehrstuhl für Philosophie, als etwas von diesen beiden Verständnissen empfunden, und dazu noch als etwas darüber hinausgehendes, nämlich als eine wohlgemeinte Ermahnung.

Wenn ich an dieser Universität, meine Herren, die Namen von BERNARDINUS TELESII, TOMMASO CAMPANELLA, GIOVANNI BATTISTA VICO und VINCENZO GIOBERTI, und sogar nach langer Zeit wieder einmal den Namen von GIORDANO BRUNO vernehme, dann gereicht mir dies zu lebhafter Freude und erfüllt mich mit Genugtuung. Denn auch ich bin immer der Auffassung gewesen, dass sich das italienische Geistesleben auf dem Gebiet der Philosophie niederschlagen und widerspiegeln sollte. Ich habe diese meine Gedankengänge auch öffentlich geäußert, mit allen mir zur Verfügung stehenden Mitteln. [426] Immerhin erweist sich das philosophische Denken nicht als eine selbstgenügsame Übungsanlage für den blossen Intellekt, nicht nur als Denksport, sondern vielmehr als eine wahrhaftige Ausprägung des menschlichen Geisteslebens, worin alle früheren Stadien der Geistesgeschichte recht eigentlich aufgehoben sind und ein bestimmter Sinn zukommt, sodass es nur selbstverständlich ist, dass sich ein freies Volk, eine befreite Nation auch und gerade in ihren Vertretern

⁵ *Luigi Palmieri*: Nuovo indirizzo da dare alle università italiane, Vortrag vom 16. November 1861 an der Reale Università Napoli, Napoli: Gargiulo, 1861. [Dieser Philosoph hat bis in die 1860er Jahre an der Universität Neapel Logik und Metaphysik gelehrt. Für den Nachweis der Stelle, worauf sich *Bertrando Spaventa* an dieser Stelle bezieht, vgl. *Giovanni Gentile*: *Bertrando Spaventa*, a. a. O., Bd. 1, S. 18; Ergänzung des Herausgebers *Giovanni Gentile*.]

der Philosophie wiedererkennt und zu dem ihr anstehenden Selbst-Bewusstsein gelangt. Wo es an einer solchen Bewusstwerdung und Anerkennung des eigenen Geisteslebens fehlt, da hilft auch ein Import von fremden Errungenschaften nicht viel, denn eine solche Bewusstmachung
5 der eigenen Qualitäten des philosophischen Denkens erweist sich nicht als etwas, das man ein für alle Mal erlangt, sondern als integraler Bestandteil der eigenen Person, des eigenen Mensch-Seins.

Es ist derzeit auch nicht schwer, meine Herren, ein Nationalgefühl und eine nationale Gesinnung zu zeigen, und der Überzeugung zu sein,
10 dass das italienische Genie in sämtlichen Lebensformen zur Geltung kommen soll, und so auch im Geistesleben und im philosophischen Denken; das ist nun jedoch nicht gleichviel, wie die italienischen Philosophen wertzuschätzen und zu verehren. Alle wollen gegenwärtig gute Italiener sein, aber darauf kommt es jetzt nicht an. Der springende Punkt ist nunmehr –
15 besonders für die hochgestellte Professorenschaft und die Studentenschaft –, sich dieser Vaterlandsliebe bewusst zu werden, denn wenn es um philosophische Denker geht, bedeutet sie zu achten vor allem anderen, sie zu studieren, sich überhaupt damit auszukennen. So kommt nun alles darauf an, diese Empfindung für das Nationale vertieft zu verstehen,
20 damit der Nationalstolz nicht zu eine eitlen Hochmut degeneriert; und ganz besonders ist es darum zu tun, sich umfassende und vertiefte Kenntnisse über diesen Erfindungsreichtum des italienischen Geisteslebens, die italienische Geistesgeschichte zu erwerben, damit unter dieser würdigen Bezeichnung nicht auch durchgeht, was nicht wesenseigen italienisch
25 ausfällt, und sodass die Italiener das uneigene wie eine fremde Währung überhaupt zurückweisen können; andererseits soll es nicht dazu kommen, dass die Italiener das aufgrund eines falschen Anscheins von sich weisen, was ihnen wesensgemäss zueigen ist, um schliesslich lauthals auszurufen:
30 „Es lebe unser Tod und es sterbe unser Leben“, wie es NICCOLÒ MACHIAVELLI bedauert hat.

Ich beschränke mit fortan darauf, die Thematik zu behandeln, die mein eigentliches Anliegen ist. Um auszumachen, worin denn der Nationalcharakter der proprietär italienischen Philosophie bestehen soll, hat man sich vorgängig über die Bedeutung und den Sinn des nationalen Ein-
35 schlags des Geisteslebens im allgemeinen zu verständigen. Und zu diesem Zweck reicht es meiner Ansicht nach nicht aus, einfach nur auszusagen, dass das philosophische Denken der höchste und tiefste Ausdruck der Lebensäusserungen eines bestimmten Volks, einer bestimmten Nation abgebe. Vielmehr ist über eine solche abstrakte Bestimmung hinaus aufzu-

zeigen, was für eine geistesgeschichtliche Wirklichkeit eine solche Ausdrucksweise im Verlauf der Zeit angenommen hat.

[427] Alle Italiener sind nunmehr der gleichen Meinung, was die Vorstellung von der geeinten Nation angeht. Diese bedeutet für sie keine
5 bloss geographische Bezeichnung, ja hat es eigentlich nie bedeutet, wie es vom Österreich-Ungarischen Verwalter behauptet worden ist. Und die Nation macht mehr aus, als nur einfach die gemeinsamen Sitten und Gebräuche, die gleiche Sprache, ein bestimmter Stil des Kunstschaffens und der Literatur, oder das Gemeinschaftsgefühl oder der Volksgeist.
10 Diese Art von Nationalcharakter hat man aus einem Guss, aber damit kann man sich nicht zufrieden geben. Nation bedeutet für die Italiener nunmehr Einigung, Einheit, die praktische, freiheitliche und wirksame Einheit des Nationalstaates. Aber wie kommt es, dass die Italiener nach einem solchen national geeinten Gemeinwesen verlangt haben? Doch weil
15 sie darum wissen, dass das italienische Geistesleben nur im Schoss des freiheitlichen Einheitsstaates mit all seiner Wirkungsmacht zur Entfaltung gelangen kann, weil sie ausschliesslich in der zum staatlichen Gemeinwesen geeinten Nation wahrhaftig sich selber sein können und ihrer Selbst-Bewusstsein erlangen können. Das ist nun aber implizit schon ein
20 Bekenntnis dazu, dass sich die Italiener in all ihren Lebensäusserungen bisanhin nicht zu der Existenzform haben entwickeln können, die ihnen allein gerecht wird.

Der Zugehörigkeit zu einer Nation ist im Verlauf der Menschheitsgeschichte für die Völker nicht durchwegs die gleiche Wichtigkeit und
25 Bedeutung zugekommen, wobei es zwischen der antiken Weltordnung und der modernen Zeit einen tiefgreifenden Unterschied gibt, und auch unter den verschiedenen Volksgruppen der Antike zu unterscheiden gilt. Im allgemeinen hat sich das Leben der Völker und Nationen in der antiken Epoche gleichsam in einem abgeschlossenen Kreis ausgebildet, hat auf sich selbst gestellt stattgefunden, sodass die Menschen, die ursprünglich
30 von ein und demselben Volksstamm abstammten sind, trotz all ihrer Differenzen ein gemeinschaftliches geistiges Erbe in sich getragen haben, dessen Entdeckung der vergleichenden Philologie heutzutage zu grossen Ruhm verholfen hat; bei diesen Nationen hat die Nationalität eine besondere, natürliche und ausschliessliche Grundlage, worin wie ein Grundprinzip gelegen ist, das in allen Lebensäusserungen zutage tritt und
35 erkennbar wird; und die anfängliche Vergemeinschaftung erweist sich denn gleich einem verborgenen Schatz, von dem niemand Kenntnis hat, und der historisch nurnoch genügend heranreifen muss, bis dass er an ein

helles Licht geführt wird. Was dabei offen in Erscheinung und in den Vordergrund tritt, ist ihre Ausdifferenzierung, ihre Verschiedenheit untereinander, worin die Auswirkung und zugleich der tiefere Grund für ihre originäre Trennung und Abschottung liegt. Diese Differenz, worin der
5 Dreh- und Angelpunkt der verschiedenen Nationen besteht, weist sozusagen eine geistesgeschichtliche Abstufung, ein Niveau des Geisteslebens auf, [428] die im alten Indien direkter und natürlicher, im antiken Griechenland reflektierter und freiheitlicher sind, im alten Rom aber, das sich schon an das Allgemein-Menschliche annähert und die Menschheit, die
10 Menschlichkeit vorbereitet, abstrakter und universeller ausfallen. So kommt es dazu, dass das Eigenleben der Nationen in der Neuzeit, in der Epoche der Moderne im Gegensatz zur Antike gegenüber den übrigen Nationen viel aufgeschlossener und durchlässiger wird, sodass jede Nation nicht nur sich selber entspricht, sondern auch den anderen Nationen
15 gleichkommt, ja nicht einmal recht eigentlich zu sich selber findet, wenn sie nicht in einem inneren Verhältnis, in einer relativen Einheitlichkeit mit den übrigen Nationen steht. Dabei macht die natürliche und ausschliessliche Basis teilweise einer neuen Grundlage Platz, die sich nunmehr gemeinschaftlich und universell ausnimmt, mithin nicht mehr etwas
20 unmittelbar gegebenem und ursprünglich primitiven entspricht, wie noch die originäre Gemeinschaft vor ihrer Ausdifferenzierung, sondern eben das Ergebnis einer langwierigen, geduldigen und schmerzlichen gemeinschaftlichen Errungenschaft darstellt, was sich zunächst in einer Verwirrung, in kämpferischen Auseinandersetzungen von Völkern und Nationen
25 äussert; dies kommt nun recht eigentlich einer zweiten Geburt der Nation gleich, und die Zugehörigkeit zu einer Nation hat nun nicht mehr den gleichen Sinn, wie noch davor. Die Nationalität erscheint nicht mehr als etwas naturgegebenes und unvermitteltes, und hängt nicht mehr fast blind von einem unausweichlichen Schicksal ab, sondern erweist sich vielmehr
30 als eine absolut geistige Errungenschaft, gleich einer selbsterwählten Stellung, welche die Nationen je für sich in Anspruch nehmen, die aufgrund ihrer je eigenen und selbst-bewusst gewordenen Tatkraft, wie ein leuchtendes Abendmahl des neuartigen Zusammenlebens in Gemeinschaft. Von da an ist Nationalität nicht mehr gleichbedeutend mit Ausschluss und Vereinnahmung der anderen Nationen, sondern bedeutet
35 vielmehr Autonomie einer Nation in gemeinschaftlicher Ko-Existenz mit anderen Nationen, etwa so wie die Persönlichkeit eines menschlichen Individuums darin besteht, seine Selbständigkeit und Unabhängigkeit innerhalb der staatlichen Gemeinschaft, worin es eingebettet lebt, zu
40 bewahren.

Die antike Welt bringt zwei grosse philosophische Systeme hervor, die indische und die griechische Philosophie. In beiden philosophischen Denktraditionen widerspiegelt sich denn auch der betreffende Nationalcharakter oder Volksgeist.

5 Bekanntlich ist eines der tiefsten und grundlegendsten Elemente im
Leben der Völker und Nationen ihre religiöse Vorstellung von Universum,
vom Universellen. Wie selbstverständlich kommt dies der Idealvorstel-
lung von Gott, des Göttlichen gleich, und entsprechend fällt denn auch die
10 Idee vom Wesen des Menschen, das Menschenbildung und die Auffas-
sung von der menschlichen Gemeinschaft aus. Nur dass bei den Völkern
der Antike die Religion mit der Nation zusammenfällt, sodass sie im
wahrsten Sinn des Wortes nationale Religionen aufweisen. Bei den Völ-
kern und Nationen der Moderne hingegen [429] fällt die Beziehung zwi-
15 schen dem religiösen Glauben und der nationalen Zugehörigkeit lockerer
und unbestimmter aus, da die christliche Religion bei allen im wesent-
lichen ein und dieselbe ist, ungeachtet der nationalen Ausprägungen, und
oftmals bestehen denn die spezifischen Unterschiede der Religiosität, die
Ausdifferenzierungen der gemeinsamen Wesenszüge in einer bestimmten
20 Nationen nebeneinander. Im alten Indien aber sind nicht nur Religion und
Nation zusammengefallen, sondern haben alle Lebensformen, auch und
sogar die philosophische Theoriebildung, einen tiefgreifend religiösen
Charakter, und im allgemeinen ist das antike indische Geistesleben nie an
den Punkt gekommen, wo es sich von den Bindungen zur Religion hätte
25 ablösen können. Von allem Anfang an einer Vielzahl von natürlichen,
naturalistischen Vorstellungen zugewandt, hat sich das indische Bewusst-
sein nie davon frei zu machen vermocht, ausser dass es auf einmal alle
Äusserlichkeit, alle Bestimmtheit, alle Konkretheit infrage gestellt hat.
VARUNA, INDRA und AGNI, die alten Gottheiten der VEDA, haben in der
30 Folge dem BRAHMA Platz gemacht, der in einem reinen Sein besteht, das
nicht näher bestimmt ist und lebensfern ausfällt, im Sinn einer unausdiffe-
renzierten Identität aller Dinge dieser Welt, als das Göttliche theologisch
reflektierter Überlegungen. Das indische Geistesleben verfügt nun nicht
mehr über die Kraft, sich zu wandeln, wie es das griechische Denken
35 gekonnt hat, mit dessen unpersönlichen, unspezifischen und schwer
fassbaren Göttern auf dem Olymp der besondern und lebenspraktischen
Individualitäten. Und so vermag es das eigentliche Leben nicht mehr
anders aufzuspüren, als ausgerechnet mittels einer Negation der Materie
der Lebenswirklichkeit. Aber da es einer solchen sinnentleerten, bedeu-
40 tungslosen Überhöhung nicht mehr standzuhalten vermag, fällt es trivi-
alen naturalistischen Vorstellungen anheim, sodass das geschlechtsneu-

trale Brahma zu einem männlichen Brahmanen wird, zu einer grundlegenden Personifikation des Göttlichen. Diese Alternative einer empirischen und konkreten Realität und einer absolut abstrakten, unspezifischen Einheit, diese Option zwischen den beiden Polen, und die Ko-Existenz der beiden Extreme als Elemente des Bewusstseins, ohne alle Möglichkeit einer wechselseitigen Durchdringung, das kennzeichnet das indische Geistesleben.

Gleichsam im luftleeren Raum stehend, vor die Alternative gestellt zwischen einem intelligiblen Geistigen ohne alle Bestimmung, Besondere und einer konkreten Lebenswelt ohne allen intelligiblen Charakter, gelingt es der antiken indischen Geisteskultur nicht, das Natürliche dem Wesen nach zu erfassen und zu verstehen, sondern vielmehr ist sie von der Natur mystisch in Bann gezogen, deren reale Existenz sich wie ein Traumschlaf ausnimmt, deren Wirklichkeit ohne Massgabe und ohne alle Grenzziehung ausfällt. Auf diese Weise aber vermag sie sich kaum je zu einer systematischen Erklärung der natürlichen Phänomene auf der Grundlage von deren naturgegebener Kausalität zu kommen, und es gelingt ihr auch nicht, sich zur Freiheit des öffentlichen und politischen Lebens, des gemeinschaftlichen Zusammenlebens durchzuringen, noch auch zu einer menschlichen Zivilisationskultur im eigentlichen Sinn des Wortes zu erheben. [430] Der vom alt-indischen Geist kontemplativ-intuitiv erfasste Gegenstand ist denn nicht das Reale, das Wirkliche, wie es sich den menschlichen Verstandes- und Vernunftvermögen erschliesst, denn diese erhebt sich erst in der griechischen Antike nach und nach zu einem intelligiblen Wesen, wogegen sie im alten Indien ein veränderliches Unbestimmtes und phantastisch Vorgestelltes bleibt, worin das menschliche Denkvermögen keine Grundlage zu finden mag. So aber kann die indische Philosophie keinen Erfolg dabei haben, in ihren Denkformen und Denkverfahren eine streng wissenschaftliche Ausprägung zu erlangen, sondern bleibt teils bei einem äusserlich logizistischen und buchstäblichen Schematismus stehen, wie es im Westen auch im Mittelalter der Fall gewesen ist, teils manifestiert sie sich in aphoristischen Einsichten und Vorschriften, oder gibt sich phantasievollen Eingebungen und poetischen Erzählungen hin. Alles in allem besteht die grösste Bedeutung des antiken indischen Geisteslebens darin, sich zum Bewusstsein von der Erhabenheit des Geistigen erhoben, die Trennung von Übersinnlichem und sinnlicher Wahrnehmung durchgeführt, und die universelle Einheit von der empirischen Vielfalt der natürlichen und menschlichen Welt geschieden zu haben, mithin sich zu einer Konzentration des Geistes, zu einer Konsolidierung des Geistigen in Rückführung auf sich selber hingeführt zu

haben, dies vermittelt einer Absage an alle endlichen Existenzformen, an das besondere Lebenswirkliche. Ein solches Abstraktionsvermögen, eine solche Stärke der Entsagung, diese absolute Fokussierung des Geistes auf sich selber als eines rein Geistigen – also diese absolute Subjektivität –
5 erweist sich als die universelle Ausprägung des indo-germanischen Geistes, und zudem als die unabdingbare Voraussetzung für alles philosophische Nachdenken, für jede Philosophie als Errungenschaft einer allen Gliedern gemeinsamen Ethnie, nicht jedoch einer geselligen, gemeinschaftlichen Nation.

10 In dieser Weise kennzeichnet die alt-indische Hochkultur gleichsam den schematischen Aufbau des abendländischen Geistes, des westlichen Geisteslebens. Dieses Vermögen, diese Errungenschaft stellt sich jedoch im Fall der antiken indischen Geisteskultur recht eigentlich als Unvermögen, als Unzulänglichkeit heraus, denn die Art der Negation des Wirklichen
15 besteht in diesem Fall nicht in einer Überwindung und Domestizierung der Lebenswirklichkeit, ohne diese zu untergraben oder zu zerstören, kommt keiner eigentlichen Transformation des Wirklichen durch das Geistige gleich, nicht darin, die Lebenswirklichkeit intelligibel und vergeistigt ausfallen zu lassen, diese zu bewahren und zu verewigen in der
20 absoluten Sphäre des Geistes, sondern vielmehr in der Tendenz, alles Wirkliche beiseite zu lassen, sind von allem Lebensweltlichen zu befreien, und dementsprechend bleibt nurnoch das leblose Sein als eine bloße Abstraktion zurück, statt eines personifizierten, objektivierten reinen und universellen Daseins. Dieser Prozess der Konzentration des Geistes auf
25 sich selber, was jeden Wirklichkeitsbezug verunmöglicht, dieses Bewusstsein, das sich garnichts mehr bewusst zu werden vermag, dieses geläuterte Selbst ohne ein Anderes als Bezugspunkt, darin besteht das BRAHMA, das man mit Fug und Recht mit der alt-indischen Auffassung vom Geistigen gleichstellen darf. Und die unendliche Distanziertheit dieser Grundhaltung eines lebensfernen, reinen Seins, von der lebenserfüllten Persönlichkeit des absoluten Seins bezeichnet den Abgrund, der diese antike
30 Form des auf das Selbst bezogenen Bewusstseins des Geistes von der modernen Auffassung vom Selbst-Bewusstsein trennt.

[431] Wie im alten Indien, so bildet auch im antiken Griechenland die
35 Religion den substantiellen Kern des nationalen Bewusstseins, des Volksgeistes. Auch in der griechischen Antike bilden alle Ausprägungen des sittlichen Lebens, des ethisch-moralischen Zusammenlebens in Gemeinschaft, die Religion, die Moral, das Recht noch keine voneinander unterscheidbare Elemente, und alle Momente bilden ein unausdifferenziertes

Ganzes. Immerhin lassen sich im antiken griechischen Denken zum ersten Mal in der geistesgeschichtlichen Entwicklung zwei bedeutsame Tatsachen feststellen: einmal wird der sittliche Gehalt des Lebens von allen Arten äusseren Einflussnahme, von jeder fremden Herrschaftsgewalt, von
5 aller despotischen Gewaltherrschaft befreit, um sich freiheitlich, ungebunden entwickeln zu können, und dann beginnt das philosophische Denken zwar damit, von allen religiösen Eingebungen zu abstrahieren, aber nicht ohne zu einer absoluten Abstraktion zu verkommen, wie das im alt-indischen Kulturkreis der Fall gewesen ist. THALES, der erste grosse griechische Denker, führt erstmals die Prosa des rein vernünftig reflektierten
10 Denkens in den poetischen Olymp von HOMER und HESIOD ein, und anstelle von ZEUS oder JUPITER, als Vater aller Götter und als Übertater der Menschen stellt er das Element des Wassers als universelles Prinzip aller Dinge dieser Welt. Auf diesem Weg verfügt das antike griechische
15 Geistesleben – und gleich dem alt-indischen – über ein Vermögen, als spekulativ-philosophisches Nachdenken die religiös vorgegebenen Gegenstände zu transzendieren. Das soll nun aber nicht heissen, dass die griechische Philosophie nicht mehr für den nationalen Volksgeist entstehen würde, alles andere als das. Es soll vielmehr nur bedeuten, dass das
20 Verhältnis zwischen Nation und Philosophie bei den alten Griechen ein gänzlich anderes gewesen ist, als bei den alten Indern, nämlich ein weiter gefasstes, vermitteltes, reflektiertes, oder mit anderen Worten erweist sich die indische Philosophie als viel weitgehender nationalistisch, als die griechische, wenn es mir erlaubt ist, es so zum Ausdruck zu geben, wohlverstanden in dem Sinnverständnis, dass sich das Denken im Schoss des
25 griechischen kulturellen Lebens viel freier, freiheitlicher bewegen kann, sich dieser Lebenswelt entgegenzustellen beginnt, nach und nach darüber hinauswächst, um den wirksamsten Nährboden abzugeben, der letztlich zu einer Untergrabung dieser Lebensordnung führt. Andererseits nimmt sich die Philosophie in der griechischen Antike immernoch tiefgreifend
30 national, nationalistisch aus, da es noch keinen anderen Geist gibt, als den, der im hellenischen Geistesleben aufgeht, und der im staatlichen Gemeinwesen, in der Gemeinschaft des Stadtstaates, im Volksleben restlos aufgehoben ist; und wie ein PHOENIX aus der Asche erhebt sich das Geistige, um die künftige geistesgeschichtliche Entwicklung zu prägen. Auch in diesem
35 Fall wird die nationale Lebenseinheit überwunden, infrage gestellt und letztlich aufgehoben, nur dass dies in wahrhaft griechisch-hellenistischer Art und Weise erfolgt.

So scheint das griechische Geistesleben überall im philosophischen
40 Denken durch. Und in der Tat ist der Geist in der griechischen Antike

noch immer von der Natur in gewisse Schranken gewiesen, dieser aber nicht mehr gänzlich unterworfen, wie im indischen Kulturkreis; er setzt sich von der Natur ab, [432] aber noch ohne sich ihr entgegenzustellen und gegen sie anzugehen. Vielmehr dient das Natürliche dem Geistes-

5 leben als Grundlage und als Material, dient dem Geistigen als Instrument und als Mittel zum Zweck seiner Äusserungen, gleich dem Seelischen dem Körper, sodass das geistige Element die Ausprägung der sinnliche wahrnehmbaren Erscheinung noch nicht durchbricht und übersteigt, sondern darin zum Ausdruck gelangt, soweit sich die Ausdrucksform

10 sinnlich erfahren lässt, wodurch beide einander entsprechen und sich völlig angleichen. Das griechische Geistesleben besteht in nichts anderem, als in ebendieser Harmonie von Natur und Geist, diesem Einklang von Natürlichem und Geistigem, und so fällt denn auch die Individualität der Götter harmonisch aus, und ebenso das Staatswesen, und so auch die

15 Philosophie im allgemeinen, und das bedeutet als eine freiwillige Hingabe, als ein selbstverständliches Vertrauen des philosophischen Denkens gegenüber seinen Denkgegenständen. Zunächst erweist sich dieser Gegenstand als rein natürlicher (für die vor-sokratische Philosophie), um in der Folge zu einem geistigen Gegenstand zu werden (für das sokratische Denken von SOKRATES, PLATON und ARISTOTELES); und als dann das Subjekt oder der subjektive Geist damit anfängt, sich von Objekt abzulösen und in sich selber zurückzuziehen (im Stoizismus und Epikureismus) und am Gegenständlichen sogar zu zweifeln (im Skeptizismus), auch dann

20 bewahrt das griechisch-antike Denken noch die ihm eigene abgeklärte Naïvität, und selbst der Skeptizismus ruht sich in seiner Skepsis aus. Und als schliesslich das skeptische Zweifeln aufgibt, in der Gegenstandswelt und in der wissenschaftlichen Erkenntnis (als einer Betrachtung der objektiven Wirklichkeit der Gegenstände) die Wahrheit ausfindig machen zu können, begibt es sich ausserhalb der Wissenschaften auf die Wahrheits-

25 suche, etwa in den ältesten griechischen und orientalischen Überlieferungstraditionen, oder in ausserordentlichen Offenbarungen des Göttlichen, und auch dabei rettet es seinen Grundcharakter hinüber, sodass es schwindet, aber immerhin an seinem griechischen Einschlag, denn auch die Ideen und Ideale des Neu-Platonismus, wo die hellenistische Philosophie zu ihrem Abschluss kommt und ihrem Untergang entgegengeht,

35 haben noch immer etwas plastisch-gegenständliches an sich, kommen primär stets einem Sein, einem objektiven Gegenstand gleich, wovon sich das Denken, das Geistige als sekundäres abzuleiten hat. So kommt es dazu, dass das philosophische Denken der griechischen Antike insgesamt

40 in Ontologie besteht, sodass das Absolute durchwegs dem Seienden, und

noch nicht dem Geistigen entspricht. Und eben deshalb haben die alten Griechen noch nichts vom kreativen Erschaffen, vom schöpferischen Hervorbringen als geistigem Grundprinzip wissen können.

Was das alte Rom angeht, so ist allgemein bekannt, dass das Römertum keine eigentliche Philosophie ausgeprägt hat. Für die Römer der Antike ist schon nur die Spekulation, die Theorie etwas indifferentes, und also übernehmen sie sie von den Griechen. So wird die Verbindung zwischen Nation und Philosophie noch lockerer, und dazu kommt, dass die römische Auffassung von der Zugehörigkeit zu einer Nation noch viel weniger exklusiv ausfällt, als schon für die griechische, und ganz und gar nach dem Prinzip der Absorption, [433] nicht der Exklusion funktioniert, sodass die Nationalität aufhört, eine rein natürliche Ausprägung auszumachen, sondern vielmehr, wie schon gesagt, eine menschliche Bestimmung. Das Römertum hat ganz andere Dinge in dieser Welt zu tun gehabt, als über das Universum, über das Universelle zu theoretisieren, weil ihr Interesse auf das Willensleben, auf die praktischen Aktivitäten, auf die gesteigerte Machtfülle gerichtet gewesen ist, eben nicht darauf, das naturgegebene Universum kontemplativ zu betrachten, sondern das menschlich-gesellschaftliche Universelle kreativ hervorzubringen, recht eigentlich erst zu erschaffen. Und die haben die antike Welt in der Tat zu einer Einheit geordnet, wenn auch auf ihre eigene Art und Weise, und das bedeutet in gewisser Hinsicht. Um das lebensweltliche Universum wahrhaftig menschlich auszugestalten, ist eine neue Betrachtungsweise, eine neue Sichtweise gefordert, ein neuer Gegenstand der Befassung, eine neuartige Gottesvorstellung, eine erneuerte Religion und eine neumodische Philosophie. Und so haben sie denn die Zugehörigkeit zur Menschheit, die Menschlichkeit ohne weiteres als Rechtsanspruch aufgefasst, als eine rein abstrakte Manifestation des Willens zur Ordnung. Das römische Recht überschreitet denn die Grenzen einer bestimmten Nation, und als private Rechtsbeziehung erweist sich das Recht nun schon als ein allgemeinemenschliches Recht. Diese Stärke der Abstraktion, diese Trennung des Rechts von der diesem zugrundeliegenden sittlichen Substanz in der ethnisch ausgeprägten Lebenswelt, von Ethik und Moral, sowie von der Religion, und dieses Vermögen macht das grösste Verdienst der Römer aus, etwas worin ihnen die Griechen noch nicht gleichgekommen sind. Der typische Vertreter des philosophischen Denkens des alten Roms, MARCUS TULLIUS CICERO, ist dabei noch hinter der römischen Lebenswirklichkeit zurückgeblieben. Das allgemeine Bewusstsein der Römer ist dazu gelangt, das Recht von der Moral zu trennen, und ihr philosophische

Vordenker hat diese gleich den alten Griechen noch ineinander aufgehen lassen, wenn er über die Rechtswirklichkeit reflektiert hat.

Die Keimzelle für die Philosophie der Neuzeit, der Moderne hat man in den Trümmern des antiken griechisch-römischen philosophischen Denkens zu suchen. Für das griechische Denken liegt die Wahrheit im Gegenständlichen begründet, in den Entitäten, im Sein als etwas durchwegs äusserem, eben gerade nicht im Geistigen, wie für die Vordenker der Moderne. Und dieses Objektive erweist sich primär als ein Natürliches, als ohne weiteres dem Subjekt Äusseres, Fremdes; sekundär erst als ein Geistiges, als ein Äusserliches, das zu einem Verinnerlichten geworden ist, ohne deshalb aufzuhören äusserlich zu sein; und letztlich verschwindet die Äusserlichkeit, die gegenständliche Objektivität, sodass die Erkenntnis zu einer rein ideell-geistigen wird, und sich das Erkenntnissubjekt vom Erkenntnisgegenstand ablöst. Der Skeptizismus schliesst aus dieser Entwicklung, dass die Wahrheit nicht nichts sein könne, wenn sie für das philosophische Denken der griechischen Antike im Gegenständlichen, Objektiven gelegen habe, das nun zum Verschwinden gebracht worden sei. Und nichtsdestotrotz erweist sich dieses Nichts nicht einfach als eine Leerstelle, sondern mache vielmehr etwas aus, und übersteige das Natürliche, das objektiv Wirkliche, als auch das idealisierte, vergeistigte Gegenständliche. Für die Vertreter des Skeptizismus handelt es sich dabei zwar um ein Nichtiges, [434] recht eigentlich jedoch gerade nicht um ein Nichts. Wenn dem so wäre, dann wäre die Philosophie bei der antiken Skepsis zum Erliegen gekommen, und es hätte keine weitere philosophische Entwicklung gegeben, sodass wir heute keine Philosophie mehr pflegen würden, oder – was das gleiche bedeutet – unsere heutige Philosophie würde nun noch eine Neuauflage, ein Abklatsch des griechischen Denkens ausmachen. Dieses Nichts besteht an sich in nichts anderem, als in einer Absage an das Gegenständliche, an die Objektivität, gleich ob diese natürlich oder geistig ausfallen, als eines Absoluten, beziehungsweise in einer Geltendmachung allein des Subjekts als eines absoluten, der reinen Innerlichkeit oder Subjektivität. Auf diese Weise wird das Absolute zusehends als ein Geistiges verinnerlicht, was der Fortentwicklung der antiken griechischen Philosophie von THALES bis zum Skeptizismus entspricht. Dieses Nichts, das in der entmaterialisierten Subjektivität besteht, wird nun zu einem neuen Äusserlichen, zu einem neuartigen Objektiven, zum erneuerten Stein der Wahrheit. Darin liegt die Bedeutung des Neu-Platonismus, der in einer letzten Bemühung des griechischen Denkens besteht; nachdem das Objekt zum verschwinden gebracht worden ist, macht sich die reine Subjektivität breit, und das Subjekt veräussert sich auf einmal

sozusagen selber, objektiviert sich, um sich gegenüber sich selber als ein Äusseres, als ein anderes, fremdes Objekt gegenüberzutreten. Und zwar nimmt sich das Subjekt des Neu-Platonismus als ein Anderes im Verhältnis zum Subjekt aus, weil es seinen Ursprung und seinen Grund in der reinen Innerlichkeit des Subjekts hat, wogegen die Äusserlichkeit ihre Quelle vormals im natürlichen Objektiven, in der objektiven Gegenstandswelt gehabt hat. An dieser Stelle begegnen wir einer Umkehrung des Denkens, einem Vorzeichenwechsel, als was es die Mathematiker bezeichnen würden, einer Neu-Ausrichtung des philosophischen Denkens, oder eher eines Neu-Anfangs einer neuen Epoche der modernen Philosophie, und zugleich dem Ende des antiken philosophischen Denkens. Und dennoch handelt es sich noch nicht um das Ende der antiken Philosophie. In Tat und Wahrheit erhebt sich das griechische Denken allmählich von einem natürlichen Gegenstand zu einem geistigen Konkreten, wie ich bereits festgehalten habe.

Die alt-indische Philosophie hat sich ausgehend vom eingebildeten Objektiven unmittelbar, aufgrund einer unvermittelten Abstraktion, zum reinen Sein, zum rein Intelligiblen, zum lauterem Geistigen erhoben; diesen Weg hat sie gehen, und zu diesem Ergebnis hat sie gelangen müssen, ausgerechnet weil der Geist in sich selber weder die Massgabe, noch den Gegenstand seiner selbst getragen hat, weil sein Gegenstand ja in einer blossen Einbildung bestanden hat. Gleiches widerfährt nun, wenn auch in umgekehrtem Sinn, dem philosophischen Denken des Neu-Platonismus, für welches das Subjekt, von dem es seinen Ausgang nimmt, nicht mehr das konkrete Subjekt als der menschlichen Subjektivität ist, sondern das konkrete Subjekt nach dem Muster des antiken griechischen Denkens, ein menschliches Subjekt, das aber nun kein griechisches mehr ist, sondern abstrakt, im Luftleeren Raum schwebt, und damit noch nicht menschlich ausfällt. Da es diesem Subjekt an Konkretheit mangelt, [435] nimmt sich das Denken einerseits nicht als ein Denkprozess aus, sondern als eine unmittelbare, unvermittelte Einsicht, gleichwie es für das alt-indische Denken eine direkte Abstraktion bedeutet hat, und andererseits verfügt der Gegenstand dieser intuitiven Erkenntnis, das neue Objektive, das neue Gegenständliche als Subjektives nun über keinerlei konkrete Bestimmung mehr, sondern ist als neuartiges Subjektives uneingeschränkt unbestimmt, und also unerkennlich, unverständlich. Dieser Widerspruch, worin sich einesteils die Objektivität als ein Grundzug des Hellenismus wiedererkennen lässt, anderenteils in der nicht-intelligiblen Objektivität, die keine eigentliche Objektivität mehr abgibt, aber auch die Negation ebendieses Charakterzugs erkennen lässt, erweist sich als Kennzeichen für den Neu-

Platonismus. Und damit bezeichnet diese Richtung denn auch das Ende der griechischen Philosophie und nicht deren Fortführung.

5 Damit von dieser geistesgeschichtlichen Konstellation eine moderne Philosophie ihren Ausgang nehmen kann, bedarf es der Weiterentwicklung des Subjekts zu einem konkreten, menschlichen Subjekt, entsprechend dem Gegenstand des Denkens, der für die Philosophie der griechischen Antike als objektiver, beziehungsweise natürlicher bereits konkret ausgefallen ist. Diese Konkretheit des Subjekts, die eigentliche Ausbildung des praktischen Subjekts gleichsam mit seiner zweiten Natur, mit seiner 10 menschlichen Wesensnatur, diese grundlegende Bildung des Menschen als eines wesensgemäss menschlichen, jedoch noch immer nicht als eines Bürgers einer bestimmten Nation, tritt als ein Werk, als eine Errungenschaft von Jahrhunderten in Erscheinung, und hat das römische Rüstzeug, die Verbreitung des Christentums, den Zerfall des Römischen Weltreichs, 15 die Völkerwanderung in Europa und das Mittelalter zu seiner Voraussetzung. Erst nach dieser erstaunlichen Entwicklung der Menschheitsgeschichte, nach einer solchen Erneuerung der Geistesgeschichte von Innen heraus, wird es möglich, zusammen mit RENÉ DESCARTES tatsächlich zu behaupten: „*cogito, ergo sum; Deus cogitatur, ergo est*“, und das heisst 20 nichts anderes, als eine neuartige, moderne Philosophie zu begründen, die das Subjektive zu ihrem Prinzip erhebt, und nicht mehr das Objektive, das Denken und nicht mehr das Sein, das Erkenntnisvermögen und nicht mehr den intelligiblen Charakter des Erkenntnisgegenstands; ausgehend von einem Bewusstsein seiner selbst, von der intuitiven Einsicht des 25 Subjekts in das Sein, das im Denken aufgehoben ist, ist man damit fortgeschritten zu einer eigentlichen konzeptuellen Vorstellung von der Wesensnatur des seiner selbst bewussten Subjekts, wobei das Natürliche, das Sein gemäss dieser Konzeption nun nicht mehr absolut ausfällt (wie noch im alten Indien), kein unüberwindliches Hindernis mehr für den 30 menschlichen Geist darstellt (wie noch bei den alten Griechen), sondern vielmehr in der nie abgeschlossenen Erzeugung von Geistigem, in einer fortwährenden Erschaffung des Absoluten besteht, in der Kreativität des Geistes, im schöpferischen Geistesleben, wie es GIORDANO BRUNO auf den Punkt gebracht hat.

35 Wenn ich das, was ich bis zu dieser Stelle zum philosophischen Denken der Antike auseinandergesetzt habe, auf diese Weise zusammenfassen darf, [436] wird deutlich erkennbar, dass am Höhepunkt der Entwicklung, zu der es in der antiken Geistesgeschichte kommt, das gleiche Schema der indo-germanischen Denkkultur auszumachen ist, und sich in

Form von zwei bedeutenden Entwürfen manifestiert, wodurch diese Geisteshaltung es unternimmt, sich selber zu verwirklichen. Dieser Geist erweist sich an sich als ein im eigentlichen Sinn Geistiges, als ein Innerliches, als ein absolutes Verhältnis des Geistes zu sich als Geistigem, oder
5 besser gesagt als Geist selbst, als eigentlich Geistiges. Die Differenzen zwischen dem alt-indischen und dem antiken griechischen Denken nehmen sich jedoch unermesslich aus, und es ist leicht zu erkennen, dass der griechische Entwurf besser geglückt ist. Die alten Inder sind zum Subjekt selber als einem luftleeren Sein, einem rein Unbestimmten gelangt, zu
10 etwas, dessen Bestimmung darin besteht, von allen Bestimmungen zu abstrahieren, und da die Bestimmtheit zugleich den intelligiblen Charakter begründet, läuft diese Position auf ein Nichts heraus, auf ein Etwas, das sich der Erkenntnis ganz und gar entzieht. Den alten Griechen dagegen ist es gelungen, zu einem eigentlichen Subjekt vorzudringen, das in
15 seiner Wesensnatur mit intelligiblem Charakter, als ein Seinendes schon vollumfänglich bestimmt ist, und das demnach keine absolute Leerstelle bezeichnet, sondern lediglich als eigentliches Subjekt rein ausfällt. Aber erst die wahrhaftig moderne Auffassung vom Geistigen, worin wie schon
20 gesagt die arisch-stämmigen, indo-germanischen Völker und Nationen zusammenfinden – denn die alt-indische Kultur erweist sich uns nun nicht mehr als aktuelle, sondern nur noch als ein Monument einer verflossenen Geistesgeschichte –, erst dieses moderne Verständnis des Geistes hat das eigentliche Subjekt als Erschaffer seiner selbst konzeptuell zu erfassen vermocht, und hat es nicht als Sein, nicht als *Ens* bezeichnet, sondern als aktives, kreatives, schöpferisches Subjekt verstehen können.
25

Meine Herren, Meine Absicht hat nicht darin bestanden, einfach nur die Geschichte der Philosophie nachzuzeichnen, sondern die Beziehung zwischen der Nation und der Philosophie näher zu bestimmen, um aus-
30 machen zu können, welche Tragweite die Forderung haben kann, und welche Grenzen der Forderung gesteckt sind, dass die Philosophie in Italien national ausgeprägt sein soll. Ich habe mich beim Grundcharakter des alten indischen und des antiken griechischen philosophischen Denken aufgehhalten, weil man nur in diesen beiden Fällen zurecht behaupten kann, dass sie national im eigentlichen Sinn des Wortes ausgefallen seien;
35 darüberhinaus erlaubt nun dieses tiefere Verständnis der antiken Philosophien und ihrer Unzulänglichkeiten, die Problemanlage und die Entwicklungsrichtung der modernen Philosophie treffend angeben zu können, die auf den früheren aufbaut und diese vollendet. Ich werde meine Ausführungen deshalb in der Folge kurz halten, dies umsomehr, als ich
40 meine Überlegungen dazu schon in einer anderen publizierten Antritts-

vorlesung, [437] gehalten am Lehrstuhl für Philosophie der Universität Bologna, geäußert habe, die denn zusammen mit dieser Vorlesung ein geschlossenes Ganzes bildet.⁶

Das eigentliche Grundproblem und die unabdingbare Grundlage für die Entwicklung der modernen Philosophie bestehen im Postulat, dass diese nicht das Werk einer einzelnen Nation, sondern das Gesamtwerk aller Nationen sein soll. Die Problemstellung liegt in der Konzeption des Geistigen im gesamten Umfang des Geisteslebens, in der Menschlichkeit des Geistes, nicht jedoch in einem Denken eines bestimmten Volkers oder einer bestimmten Nation; und die Grundlage dafür besteht in der gemeinschaftlichen Ausbildung einer solchen Philosophie, die bereits angebahnt ist. Noch im Mittelalter und in der Neuzeit haben alle Nationen je ihre Vertreter, von denen ein jeder sein Lebenswerk in den Dienst des gemeinsamen Geisteslebens stellt, wobei alle ein bestimmtes Element zu dieser Lösung beibringen, aber nicht die umfassende Problemlösung leisten. Besonders in der Folge der Renaissance erweisen sich die dem Anschein nach nationalen Philosophien, der Cartesianismus von RENÉ DESCARTES in Frankreich, der Empirismus von JOHN LOCKE in England, undsoweiter undsofort, als nichts anderes, denn als soundsoviele Stationen auf dem unendlichen Weg, im fortschreitenden Verlauf des Geisteslebens. Die Philosophie der Moderne ist dementsprechend nicht englisch, nicht französisch, nicht italienisch und auch nicht deutsch, sondern europäisch geprägt. Und eine Nation, die bei einer dieser Etappenziele stehen bleiben wollte, oder aber sich an einer bestimmten Stelle im Kreis drehen wollte, würde als Philosophie kein Leben mehr in sich tragen, dem Tod geweiht sein, und man könnte mit Fug und Recht den Ausspruch von JESUS CHRISTUS darauf anwenden, dass man die Toten nur ihre Verstorbenen begraben lassen soll.

Von diesen Entwicklungsstufen will ich an dieser Stelle nur das aller nötigste und wichtigste sagen. Schon im Mittelalter ist es dazu gekommen, dass die erste menschliche Philosophie begründet worden ist, die ich als eine naturgegebene Menschlichkeit bezeichnen würde, worin das Neuplatonische Moment in Erscheinung tritt, der transzendente Charakter des Menschen, wengleich mit einem anderen Einschlag. Der Gegenstand

⁶ Man beachte *Bertrando Spaventa: Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, Antrittsvorlesung an der Universität Bologna, Modena 1860 (auch in: *Scritti filosofici*, Bd. 1, S. 293ff.), siehe oben in diesem Band der Edition.

der Philosophie ist nun schon ein an sich Geistiges, ein Subjektives, und kein Objektives mehr, und es wird als solches vom religiösen Vorstellungsvermögen beigebracht. Nur dass es dem Denkvermögen gegenüber als ein Objektives, als ein Äusserliches in Erscheinung tritt, weil es sich
5 dabei um ein geistiges oder menschliches Konkretes handelt, [438] was dem Neu-Platonismus noch abgegangen ist, und das wir als die unverzichtbare Voraussetzung für die neue Epoche der modernen Philosophie erkannt haben, sodass sich das Geistige dem menschlichen Erkenntnisvermögen als ein ausserordentliches und aussenliegendes Werk zu erkennen
10 gibt, nicht jedoch als ein Werk, das vom menschlichen Bewusstseins selber schöpferisch hervorgebracht, kreativ erschaffen wird. Dieser innere Widerspruch – also dieses Innerliche einerseits, das nicht mehr eine Leerstelle bezeichnet, wie das Subjekt noch für den Neu-Platonismus, sondern das vielmehr bereits konkret ausfällt, das sich aber nichtsdestotrotz als
15 etwas äusserliches, aussenliegendes manifestiert, und dieses Äusserliche andererseits, das ausgerechnet weil es als Subjekt bereits konkret ausfällt, seine Innerlichkeit bereits gewissermassen durchschimmern oder gleichsam durchbrechen lässt, und das auf diese Weise mehr erahnen lässt, als es zu erkennen gibt, das aber damit nur seine eigene Unzulänglichkeit,
20 sein Unvermögen zu verstehen gibt, diese adäquat zum Ausdruck zu bringen – dieser noch nicht überwundene Gegensatz wird von der Scholastik als das Unerkenntliche, Unerklärliche, Unbegreifliche bezeichnet. Dabei ist es nicht ein Absurdes, sondern ein Übersinnliches, etwas dem kein intelligibler Charakter zukommt.

25 Also haben wir denn zwei Leitgedanken innerhalb der Scholastik. Da ist einmal die Äusserlichkeit, als Thematik des Formalismus, wo das Absolute als Entität, als reines Sein behandelt wird, als ein Objektives gleich den Kategorien des Absoluten in der Antike, was irgendwie nicht zueinander passt, was denn auch von den Vertretern der Scholastik selber
30 zugegeben worden ist, wenn sie dieses Sein als etwas allem anderen Kategorischen übergeordnet erklärt haben. Und da ist die Innerlichkeit als Motiv und Prinzip der apriorischen Beweisführung, oder der Ontologie, welche die Antike noch nicht kennen konnte, wie nunmehr deutlich gemacht worden ist. Der schon angeführte Widerspruch eines Innersten,
35 das doch nicht als Innerliches nach aussen tritt, lässt sich in der ersten, noch unvollkommenen Spielart dieser Beweisführung erkennen. Dadurch beabsichtigt ANSELMO D’AOSTA (ANSELM OF CANTERBURY) das Absolute, Göttliche zu erweisen aufgrund des menschlichen Denkvermögens, des menschlichen Geistes, wo es doch nicht die Existenz Gottes ist, die sich
40 dem menschlichen Intellekt offenbart, sondern die menschliche Intelli-

genz, die sich das göttliche Sein extrinsisch erschliessen möchte, welches Sein aber dem Geistigen selber als einem rein intellektuellen Sein gleichkommt.

5 Wenn ich nun die drei bis dahin behandelten grossen Zeitabschnitte zusammenfassen darf, so scheint es sich so zu verhalten, dass wogegen das alt-indische philosophische Denken zu einem Subjekt, zu einem Selbst gelangt, das absolut sinnentleert als reines Sein ausfällt, und das alt-griechische Denken zu einem konkreten Selbst des Subjekts findet, das Mittelalter in Tat und Wahrheit zu einer neuartigen und durchdachteren
10 Konzeption des Selbstverständnisses des Subjekts durchdringt, da die Konkretheit (oder die naturgegebene Menschlichkeit) [439] dieses Subjektiven, was die mittelalterliche Philosophie von der Neu-Platonischen unterscheidet, in einem ausser-philosophischen Gegebenen verortet wird, wodurch die Stellung des menschlichen Geistes im Verhältnis zur göttlichen Wahrheit gleich ausfällt, wie schon in der Philosophie des Neu-Platonismus. So mag es den Anschein haben, als ob das Mittelalter weiter nichts als die innere Widersprüchlichkeit des Neu-Platonismus weiterführt und an ein helleres Licht führt. Aber dazu kommt ein weiteres, und das macht aus dem Mittelalter eine eigentliche Epoche innerhalb der
20 geschichtlichen Entwicklung der Philosophie. Ich mag mich darin täuschen, aber mir scheint es so zu sein, dass sich der Geist des Mittelalters im Hinblick auf die neuartige Wesensnatur des menschlichen Subjekts der Moderne genauso verhalte, wie die alt-indische Auffassung vom Geistigen im Verhältnis zur unmittelbar gegebenen Natur, zum rein Natürlichen; der Denkgegenstand erweist sich der alt-indischen Philosophie als ein
25 eingebildeter, ebenso phantasievoll erdacht wie derjenige des Mittelalters, wobei dieser Gegenstand in beiden Fällen von seiten der religiösen Vorstellungskraft geleistet wird, mit dem Göttlichen untrennbar verbunden ist; so kann man denn die gleichen Schematismen, den gleichen sinnlosen
30 Formalismus, die gleiche Anhäufung von Begriffsdefinitionen, denen es doch nicht gelingt, den Gegenstand der geistigen Erfahrung zu bestimmen, sowie schliesslich das gleiche Bekenntnis der Unzulänglichkeiten, des Ungenügens aller Kategorienbildung und deren Vereitelung durch das unbestimmte, undifferenzierte Absolute ausmachen. Auf diese Weise
35 gelangen das alte Indien und das Mittelalter beide letztlich zu einem Nichts, wobei die Unterschiede zwischen beiden unendlich gross sind, gemessen an der Differenz der beiden Geisteshaltungen gegenüber dem

Natürlichen. So gelangt das alt-indische Denken zum BRAHMA, die mittelalterliche Philosophie jedoch zum „*Actus purus*“.⁷

Die apriorische Beweisführung nimmt bei RENÉ DESCARTES eine andere Form an, und nun ist es nicht mehr am Denken, das Sein extrin-

5 sisch als etwas ausserhalb des Geistigen unter Beweis zu stellen, sondern das Sein, das sich dem Denken insofern erweist und erschliesst, als es sich dabei um einen originär und unmittelbar im Sein mitenthaltenen Gegen-

10 stand handelt. Diese unvermittelte Mit-Gegenwärtigkeit des Seins im Denken, diese direkte Evidenz des Seienden für das Geistige, darin besteht nunmehr die Existenzform des Seins. So erweist sich die Existenz Gottes nach Descartes als die dem menschlichen Denken innewohnende Gottes-

15 vorstellung, und weil sich das Subjekt diese Idee von Gott macht, kommt ihm das Göttliche nicht mehr von aussen her zu, sondern ist wahrhaft absolut, ist gleichbedeutend mit dem Akt Gottes im menschlichen Subjekt. Demnach nehmen sich die beiden [440] Grundprinzipien der subjektiven Selbsterkenntnis und der objektiven Existenz Gottes: „*cogito, ergo sum*“ und „*Deus cogitatur, ergo est*“, als ein und denselben Grundsatz aus, und Gewissheit und Wahrheit sind zum ersten Mal überhaupt ein und das-

20 selbe. Darin liegt denn auch das grosse Verdienst von Descartes.

Diese unmittelbar gegebene Gegenwärtigkeit stellt denn nun ein

25 neuartiges Natürliches dar, eben weil sie unvermittelt ausfällt; dabei handelt es sich um eine dem Menschen eingeborene, oder angeborene Idee, um ein naturgegebenes Ideal. Diese Natur, die menschliche Wesensnatur ist etwas neues, weil sie nicht wie die antike griechische Auffassung von

30 der Natur äusserlich ausfällt, und nicht einer religiösen Einsicht oder ersonnenen Eingebung gleichkommt, wie das alt-indische und mittelalterliche Naturverständnis, sondern in einer originär dem menschlichen Denken, dem menschliche Geist mit-enthaltene Wesens-Natur besteht. Diese Natur erweist sich als konkret, weil der Mensch, nachdem zur Zeit der Renaissance die Theokratie dahingefallen ist, und die Monarchie begründet worden ist, die Neue Welt entdeckt, der Buchdruck erfunden und noch so viele Errungenschaften aus der Taufe gehoben worden sind, damit begonnen hat, den Glauben an sich selber, das Vertrauen in sich selber als eines wesensgemäss menschlichen wiederzuerlangen, und das

⁷ [Der *Actus purus* der Scholastik ist Gott, bei *Ibn Ruschd (Averroë)* macht er recht eigentlich den Erkenntnisakt des Göttlichen aus. Siehe *Rudolf Eucken: Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig 1879, S. 68; Anmerkung des Herausgebers *Giovanni Gentile*.]

Wissen um seinen Eigenwert zu stärken, sodass er sich nun nicht mehr in dieser menschlich-gesellschaftlichen Lebenswelt fremd empfindet, und sein Augenmerk und sein Interesse fortan auf diese Weltordnung richtet.

5 Von RENÉ DESCARTES zu BARUCH DE SPINOZA ist es nurnoch ein
Schritt; die unmittelbare Gegenwart des Seins im Denken beim einen wird
zu ebendieser neuen Natur, die beim zweiten Substanz heisst. „*Deus =*
Substantia, sive Natura“. Aber gerade weil das Sein und das Denken unver-
mittelt füreinander gegeben sind, handelt es sich nicht um eine eigentliche
10 Einheitlichkeit, sondern vielmehr um eine Parallelität, sodass das Sein
nicht im Denken restlos aufgeht, sondern eben noch durchaus unvermit-
telt sind. So kommt es dazu, dass sich in der Moderne zwei Richtungen
des philosophisch reflektierenden Nachdenken ergeben, betreffend dieser
neuen menschlichen Wesensnatur, worin das Denken das Sein mit-enthält:
15 einmal das Denken als etwas rein Geistiges, als ein abstrakter Geist ohne
Erfahrungsbezug, und einmal das Denkvermögen als eine sinnliche Wahr-
nehmung, als blinde Erfahrung, wie IMMANUEL KANT sagen würde. Mit
anderen Worten kommt es zur Ausbildung der einen Strömung des Intel-
lektualismus, die ausgehend von Descartes bis hin zu CHRISTIAN WOLFF
führt, und zu einer zweiten Richtung des Empirismus, der mit FRANCIS
20 BACON und JOHN LOCKE anhebt und bis zu DAVID HUME und zum fran-
zösischen Sensualismus hinführt. Die erste Richtung gelangt zum Gött-
lichen als einer übergeordneten Wesenheit, als dem Ersten und Höchsten
aller Dinge dieser Welt, während die zweite Richtung auf die Materie als
einer göttlichen hinausläuft.

25 Ich habe vorhin die Geisteshaltung der Scholastik mit der alt-indi-
schen verglichen, wonach beide von einem eingebildeten Gegenstand aus-
gehen. In gleicher Weise könnte ich nun die Denkweisen der modernen
und den antiken griechischen Epoche miteinander vergleichen: beide neh-
men vom Gegenständlichen als einem Wirklichen ihren Ausgang. [441]
30 Die neue Menschen-Natur des Cartesianismus verfährt dabei gänzlich
prosaisch oder mechanistisch, und Gott ist nur eine wirkungsmächtige
Ursache; die Gespenster, die Phantome und der Okkultismus bezüglich
der Essenz im Mittelalter sind den ersten Strahlen des Geistes, dem ersten
Aufscheinen des Denkens gewichen. Wenn man beispielsweise behauptet,
35 dass RENÉ DESCARTES der SOKRATES der modernen Zeit sei, und umge-
kehrt Sokrates der Descartes der antiken Welt, dann wird JOHN LOCKE als
weiss nicht was für ein antiker Vordenker ausgefallen sein, und dieser um
Jahrhunderte antizipierte Locke der Antike ist unbekannt, und so kann
man auch mit DAVID HUME und anderen verfahren, wie es die in solchen

Vergleichen äusserst gewandten und bewanderten französischen Philosophen auch tun, sodass man bisweilen den Eindruck erhalten könnte, als ob die Philosophie durchwegs nur in einem Wiederaufnehmen und einer Wiederholung des Gleichen bestehe; wenn man aber solches behauptet,
 5 hat man dabei sehr darauf Acht zu geben, dass man nicht zwei verschiedene Dinge miteinander verwechselt. Man hat in Betracht und Bedacht zu ziehen, dass das Sokratische Bewusstsein, die Subjektivität des Sokrates etwas von der Cartesianischen Auffassung von Selbst-Bewusstsein durchaus verschiedenes ausmacht, und dass der Gegenstand der Perzeption bei
 10 Locke nicht demjenigen der Antike gleichzusetzen ist, oder dass der Skeptizismus von Hume etwas grundverschiedenes ist, als etwa die Skepsis bei SEXTUS EMPIRICUS; der Grund dafür liegt einzig und allein darin, dass das Sein in der antiken Vorstellungswelt das Denken, das Geistige determiniert und begründet hat, während in der Philosophie der Moderne das
 15 Gegenteil der Fall ist.⁸

Gott qua Substanz ist nicht der wahrhaftige Gott. Die Person Gottes ist eine Personifizierung des Absoluten, des Göttlichen, und deshalb besteht er nicht in einem unmittelbar Gegebenen, sondern in einer Vermittlung oder Relationierung des Absoluten mit Bezug auf sich selber.
 20 Darin liegt nun eine eigentliche Widerlegung des Spinozismus. Gewiss ist das Göttliche dem Denken, dem Geist immanent oder innewohnend, und darin haben RENÉ DESCARTES und BARUCH DE SPINOZA wohl recht. Aber wenn Gott in einer Relation auf das Absolute besteht, wie es VINCENZO GIOBERTI, der Vordenker der Philosophie in Italien, treffend zum Ausdruck gibt, dann haben das Denken, das Geistige diese Vermittlung zu leisten. Aber nicht dass sich der Mensch damit zu Gott machte, Göttlich
 25 würde, wie es von mancher Seite verstanden wird, aber auch nicht dass diese Mediatisierung durch das menschliche Denkvermögen, durch den menschlichen Geist bloss ein Schatten der göttlichen Offenbarung wäre, wie es von anderer Seite verstanden wird. [442] Im zweiten Fall wäre das
 30 Göttliche dem Menschlichen extrinsisch, und das eigentlich Menschliche ginge verloren, und im ersten Fall würde das wahrhaft Göttliche abhanden kommen. Die Immanenz des Göttlichen im Menschen will recht

⁸ [Zu den Irrtümern, die sich aus einer solchen Vergleichung von unterschiedlichen Philosophien ergeben können, die verschiedenen geistesgeschichtlichen Epochen zugehören, auch wenn es den Anschein macht, als handle es sich um vergleichbare Situationen, beachte man die betreffenden Argumente von *Bertrando Spaventa: Da Socrate a Hegel*, in: *Opere*, a. a. O., Bd. 2, S. 14ff.; Anmerkung des Herausgebers *Giovanni Gentile*.]

eigentlich besagen, dass das menschliche Wissen um das Göttliche dem Bewusstsein Gottes von sich als dem Absoluten, Universellen hat, und dass dieses Selbst-Bewusstsein den Menschen innewohnt, sodass es nicht die Menschen sind, die sich Gott zurechtmachen, sondern Gott, der den Menschen erschafft, und sich dabei das Göttliche im Menschen ausmacht, selbst zum Menschen wird. Auf diese Weise erweist sich die Person Gottes als der absolute Schöpfer-Gott, als der Erschaffer des Göttlichen und des Menschlichen, wie es Gioberti fasst, sodass Gott insofern zum Menschen wird, als er sich selber gleichkommt. Oder wenn Gott mit anderen Worten nicht auch Mensch wäre, dann vermöchte der Mensch das Göttliche nicht zu erkennen, und könnte die menschliche Wesensnatur also nicht wahrhaft menschlich ausfallen. Das soll nun aber gewiss nicht heissen, dass sich der Mensch Gott erschafft, sondern unseres Erachtens vielmehr dass Gott als Mensch gewordener den Menschen erschafft.

Die Unmittelbarkeit des Göttlichen zu bestreiten, und stattdessen zu einer Vermittlung des Absoluten hinzuführen, ist das unermessliche Werk des Kantischen Kritizismus. Auf den Plan gerufen vom Skeptizismus von DAVID HUME, tritt IMMANUEL KANT in Erscheinung als eine beiderseitige Absage an den Sensualismus und Intellektualismus, und zugleich als Aussöhnung der beiden Richtungen; und er gibt damit zu verstehen, dass er von der Substanz bei BARUCH DE SPINOZA nichts hält. Dieses Substantialisierte, die übergeordnete Wesenheit des Intellektualismus, oder der materialisierte Gott des Sensualismus ist nur dem Anschein nach ein Unmittelbares, Unvermitteltes. Die Substanz kommt dem Sein gleich, wie dieses im Denken enthalten ist, und also nimmt sich das Denken, der Geist als das im eigentlichen Sinn unmittelbar Gegebene aus; das oberste, höchste Sein Gottes, sowie das Göttliche als Materie erweisen sich als Ergebnisse eines Denkprozesses, der vom Denkvermögen und von der sinnlichen Wahrnehmung oder Erfahrung ausgeht, sodass sich auch in diesem Fall das Denkvermögen und die Erfahrung als das im eigentlichen Sinn unmittelbar Gegebene herausstellen. Substanz, höchstes Sein, oder Materie erweisen sich demnach als nichts anderes, denn als das Denken, das Geistige, welche das Sein unmittelbar, unvermittelt in sich mit enthalten, und das bedeutet, dass sie eine unmittelbare Kenntnis von sich selber als Vermögen besitzen, und mithin von ihrer eigenen Existenzform, sowie der Aussenwelt oder Gegenstandswelt. Das Denken, der Geist, die sich ihrer selbst bewusst geworden sind, stehen nun aber für nichts anderes, als für die Erkenntnis, für das Wissen. Das recht eigentlich Unmittelbare ist denn die Erkenntnis, und also erweist sich für Kant das Erkenntnisproblem als die neue Grundfrage an die moderne Philosophie.

Diese kritizistische Erkenntnis besteht nun aber sozusagen in einer zweiten Natur, in der Wesensnatur des Menschen. Sie nimmt sich zwar als ein unmittelbar Gegebene aus, aber als eine Unmittelbarkeit, die aus zwei weiteren unmittelbaren Gegebenheiten zusammengesetzt ist, nämlich aus dem geistigen Denken und der sinnlichen Erfahrung, aus dem konzeptuellen Begriff und der intuitiven Einsicht, aus dem Apriorischen und dem A-Posteriorischen. [443] In der Erkenntnislehre des Kantischen Kritizismus ist das unmittelbar Gegebene weder das Konzeptuelle allein, wie es RENÉ DESCARTES wahrhaben wollte, noch einzig die Anschauung, wie es JOHN LOCKE vertreten hat. Einerseits lässt sich ausschliesslich mithilfe von Konzepten nichts erkennen, und demnach ist die dem Menschen unmittelbar zuteil gewordene, angeborene oder einbeschriebene Idee unzutreffend, und andererseits lässt sich ausschliesslich mittels der Anschauung ebenfalls nichts beibringen, und also ist die Auffassung von der Perzeption bei Locke falsch. Die Erkenntnis erweist sich vielmehr als ein Unmittelbares *sui generis*, das in einer Unmittelbarkeit von zwei Unmittelbaren besteht, und das ist gleichbedeutend mit einer Vermittlung von zweierlei Unmittelbaren, mithin nicht in einer Einheit, die als Ergebnis von Elementen hervorgehen würde, und die sich als Wirkung von zwei Ursachen herausstellte, und die deshalb nachrangig ausfiele, sondern vielmehr eine originäre, ursprünglich gegebene Einheit, die sich selber ins Leben ruft, die ihren Geltungsanspruch aus eigenem Recht erhebt, um dann die Elemente, woraus sie besteht, zu postulieren, sodass die Erkenntnis ganz wesentlich dreiteilig ausfällt. Damit ist nun die Erkenntnis absolut und gleichursprünglich eine Produktion von Erkenntnis, eine geistige Aktivität, ein Erkenntnisakt, dessen Wesensnatur darin besteht, sich selber produktiv und kreativ, schöpferisch hervorzubringen. Also bezeichnet er eine zweite Natur, eine menschlich-geistige Wesensnatur, die nichts mehr mit der Natur als einer natürlichen zu tun hat. Das grösste Verdienst von IMMANUEL KANT liegt denn in der Bedeutung seiner erkenntnistheoretischen Problemstellung des synthetischen Urteils *a priori*. Die Unzulänglichkeit des Kantischen Kritizismus besteht aber darin, die Erkenntnis zur Voraussetzung erhoben zu haben, nicht begriffen zu haben, wie der Erkenntnisakt überhaupt möglich ist, wie eine solche originäre Einheit der von ihm entdeckten beiden gegensätzlichen Unmittelbaren überhaupt zustande kommen kann, und infolgedessen diese Einheit zu einer abstrakten Leerstelle verkürzt zu haben.⁹

⁹ Dazu siehe die Schrift von *Bertrando Spaventa*: *La filosofia di Kant e la sua relazione*

Die Konsequenzen der Kantischen Erkenntniskritik sind allgemein bekannt. Der Kantische Kritizismus bestreitet die drei grössten Errungenschaften der früheren Philosophie: die Substanz, das höchste Sein und die Materie. So bleibt denn nurnoch die Erkenntnis als lebensfremde, blut-

5 leere, oder besser gesagt die reine Vernunft übrig, eine neue Spielart der Subjektivität, gleich dem reinen Ich bei JOHANN GOTTLIEB FICHTE. Dieses subjektive Ich ist insofern rein, als es nicht dem empirischen Subjekt von RENÉ DESCARTES und JOHN LOCKE entspricht, sondern einem Ich, für das das Subjekt dem Ich gleichkommt, und das bedeutet der Geltendmachung

10 des Ichs und des Nicht-Ichs, des Subjekts und des Nicht-Subjekts als eigenständige Hervorbringungen. Dieses absolute Ich, dieses absolute Subjekt, dieser reine und absolute Standpunkt, wird von FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING zur Vernunft als einer uneingeschränkten Indifferenz von Wirklichkeit und Geist erhoben. Die bestimmungslose Vernünftigkeit als solche [444] wird in der Folge zum reinen Denken, zum absoluten Geist von GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL. Dieses reine Denken,

15 dieses rein Geistige erweisen sich als dialektisch ausgeprägt, mithin als zugleich absolute und wirkliche Vermittlung im Verhältnis zu sich selber, und kommen dem absoluten Geist, beziehungsweise dem Schöpfer-Gott gleich. Dieser dialektische Denkprozess stellt sich denn als dritte und

20 eigentliche Spielart der ontologischen Beweisführung dar. Und dieser Beweis ist ganz und gar wissenschaftlich geführt, umfasst alles Wissen in seiner Gesamtheit.

Damit ist, meine Herren, der Kulminationspunkt der geistesgeschichtlichen Entwicklung der philosophischen Theoriebildung erreicht.

25 Das Denken, der Geist ist rein, aber nicht als absolut bestimmungslose, wie BRAHMA, sondern insofern, als sie frei von allen Gegensätzen und Unzulänglichkeiten von vorausliegenden Prinzipien sind, die allesamt schon darin aufgegangen und aufgehoben sind, sodass darin die umfassende Wirklichkeit des menschlichen Bewusstseins transfiguriert mit-

30 halten ist, und sie dieser Wirklichkeit vollumfänglich adäquat werden können. Eine solche Auffassung vom Denkvermögen als einer geschichtlichen Stellung des menschlichen Geistes der Wahrheit, der Wirklichkeit gegenüber stellt sich als das gesamthafte Ergebnis der Philosophiegeschichte, und also der Geistesgeschichte im allgemeinen heraus; das

35 menschliche Denken, der menschliche Geist machen als Wissen um den

allumfassenden Geschichtsprozess aus, den das menschliche Bewusstsein, das menschliche Geistesleben in Unkenntnis bei der Hervorbringung dieser der Geschichte anheimgestellten Errungenschaften beschreibt, und leisten auf diese Weise eine neuartige Erkenntniskritik, geben damit aber
5 auch ein Schema für die Geschichte der Philosophie überhaupt ab. Als absolut und ausnahmslos unbestimmte bezeichnen das Denken, der Geist das im eigentlichen Sinn unmittelbar und originär Gegebene, das weiter nichts zur Voraussetzung hat, und das demnach den eigentlichen Ausgangspunkt abgibt. Aber eben immer nur den Anfang, und nicht zugleich
10 auch das eigentliche und absolute Entwicklungsprinzip, das auch Selbst-Zweck wäre, und demzufolge eine absolute Relation. Und sie bleiben denn nicht ohne weiteres bei diesem Ausgangspunkt, weil sie eben rein ausfallen, und das bedeutet, weil sie uneingeschränkt durchschaubar sind, wahrhaftig Geistigem gleichkommen, beziehungsweise dem wahren
15 Selbst, dem seiner selbst bewusst gewordenen Subjekt entsprechend. Als ein solcher Anfang sind sie gleichbedeutend mit dem Sein. Aber wenn es weiter nichts als das reine Sein gäbe, dann würden Denken und Geist nicht zu sich selber finden, und sie hätten sich als bloss seiende infrage zu stellen und zu behaupten, dass sie für ein Nicht-Sein stehen. Das will nun
20 aber nicht heissen, dass sie nichts sind. Alles andere als das! Es will vielmehr bedeuten, dass sie über das reine Sein hinausgehen. Darin liegt eine Negation des Seins, die sich aus der Affirmation ergibt, was nicht einem Nichts entspricht, sondern über die blossе Affirmation hinausgeht, um einen immerwährenden Funken des Geistigen, recht eigentlich die Dialektik von Denken und Sein zu bezeichnen. [445] Zu einem solchen zündenden Geistesblitz kommt es nur, und er wird nur dann erkennbar, wenn und wo das Denken, der Geist rein ausfällt, wenn und wo Denken und Geist zu sich selber finden, da sie wie schon ausgeführt alles Wirkliche in sich transfiguriert haben, und dementsprechend um sich selbst als ihrer selbst bewusste wissen. Das alt-indische philosophische Denken kommt
30 beim Brahma zum Erliegen, weil dies kein reines Denken, kein absoluter Geist ist, sondern nur für das abstrakte Denken, für das abstrakte Geistige steht. Die Philosophie der Moderne dagegen kann nicht beim absolut reinen Denken oder Geistigen als absolut undifferenzierten, bestimmungslosen Halt machen, sondern hat diese – infolge seiner dialektischen Verfassung, der seine Stärke ausmacht – konzeptionell als eine Vermittlung im Verhältnis zu sich selber aufzufassen, und das bedeutet, als Geistiges zu verstehen.

So verläuft denn die geschichtliche Entwicklung der Philosophie
40 zwischen zwei Extremen, die sich zu einem Kreislauf schliessen, und

deren Pole das inhaltsleere abstrakte Sein der alt-indischen Philosophie auf der einen und der absolute Geist, der Schöpfergott der alemannischen Theoriebildung bilden. Einmal wird der Ausgangspunkt, einmal das Endergebnis des Wissens endlos wiederholt. In der Weise erweist sich das philosophische Denken, gleichwie auch die Wissenschaft überhaupt, als ein stetiger Fortschritt. Dieser Kreislauf bezeichnet nun recht eigentlich den göttlichen Geist, das wahre Bewusstsein seiner Selbst. Diese bestehen denn nicht im reinen Sein, nicht im einen *Ens* oder in dessen intelligiblem Charakter, nicht in einer übergeordneten Entität, und auch nicht in einem *Actus purus*, nicht in einer Substanz, nicht in einer höchsten Wesenheit, und auch nicht in der Materie, undsoweiter undsofort; keines dieser Prädikate vermag allein das Göttlich-Menschliche zu beschreiben, sondern nur das, worauf sie alle hinauslaufen, und was nicht weiter aufgelöst werden kann, aus welchem Grund es sich dabei denn auch nicht um ein Prädikat handelt, sondern um ein seiner selbst bewusst gewordenes absolutes Subjekt, und das heisst gleichviel wie um den einen und wahren Gott.

All diese Prädikate, wenn sie als Subjekte aufgefasst werden, bezeichnen die hauptsächlichsten Stationen oder Etappen, die wichtigsten Entwicklungsstufen der Geschichte der Philosophie. Einige dieser Durchgangsstationen habe ich angesprochen und dabei zu erkennen gegeben, welcher Nation sie zugehören. Das abstrakte Sein den alten Indern, das intelligible Sein den Hellenen, das Übersinnliche den Alexandrinern, der *Actus purus* den Vertretern der Scholastik, die allen möglichen Nationen angehört haben, das abstrakte Denken und die Materie den Franzosen, die Substanz BARUCH DE SPINOZA, der gebürtiger Holländer gewesen ist, die anschauende Erfahrung den Engländern, und alles andere den Deutschen. Aber wo bleibt denn da die Philosophie der Italiener, wird man fragen?

[446] Meine Herren, die italienische Philosophie ist da überall mit dabei, sie macht die moderne Philosophie insgesamt aus. Denn sie gehört nicht einer besonderen Richtung des philosophisch reflektierenden Denkens an, sondern bezieht sich sozusagen auf das ganze Denken, auf den Geist in seiner Gesamtheit, auf alle genannten Strömungen zusammengekommen. Dabei spreche ich nicht von der alten italischen Philosophie, denn diese nimmt sich als ein Teil der alt-griechischen aus. Vielmehr beziehe ich mich dabei auf die moderne Philosophie in Italien, auf die italienische Nation, auf das Italien der Italiener, wie es zutreffend gesagt worden ist. Dieser universelle Charakter, worin alle gegensätzlichen Strömungen zusammenlaufen, diese harmonische Einheit, auf die alle Richtungen des europäischen Genies und Geisteslebens hinauslaufen, sie ent-

sprechen ganz und gar dem nationalen italienischen Erfindergeist. Die italienische Philosophie ist es, die an den Universalismus des antiken Roms erinnert, ausgenommen an die abstrakte Ausprägung im Römer-
tum, und an die gewaltige, reichhaltige und vielfältige Natur, die danach
5 verlangt, zu einer Daseinsstätte gemacht zu werden und mit schwerer
Arbeitsamkeit bebaut zu werden, und die nicht sosehr mit den anderen
Völkern und Nationen kämpfen hat, als mit sich selber zu ringen. Um
wahrhaftig zu sich selber zu finden, hat die Philosophie in Italien sich
selber zu überwinden und zu übertreffen. Und so ist es denn nicht ganz
10 ohne Grund dazu gekommen, dass sich das geeinte Italien als letztes Land
in den Kreis der europäischen Nationen eingereiht hat, und dass das
italienische Geistesleben noch immer für seine Selbständigkeit und Eigen-
ständigkeit zu kämpfen hat.

Dieses zugleich vertrackte und erfinderische Streben des italien-
15 ischen Geistes nach dem Universellen, sowie diese Schwierigkeiten des
italienischen Geniereichtums haben sich in der Geistesgeschichte nieder-
geschlagen. Italien ist es immerhin, das der modernen Zivilisationskultur
den Weg bereitet, dies mit einer ganzen Phalanx von ruhmreichen philo-
sophischen Denkern wie PIETRO POMPONAZZI, BERNARDINUS TELESIUS,
20 GIORDANO BRUNO, CESARE VANINI, TOMMASO CAMPANELLA und ANDREA
CESALPINO, die alle in ihrer Geisteshaltung mehreren Nationen angehört
haben. Diese italienischen Vordenker sind es, die mehr oder weniger alle
späteren Ausrichtungen der europäischen Philosophie vorausgenommen
haben, und die für die Epochen der modernen Philosophie von RENÉ DES-
25 CARTES bis IMMANUEL KANT den Grundstein gelegt haben. Und so haben
denn FRANCIS BACON und JOHN LOCKE ihre Vorgänger in Telesius und
Campanella, Descartes findet seinen Vorläufer in Campanella, BARUCH DE
SPINOZA den seinen in Bruno, bei dem sich bereits eine Spur von der
Monadologie eines WILHELM GOTTFRIED LEIBNIZ ausfindig machen lässt,
30 dem Gegenspieler von Spinoza. Und endlich ist da GIOVANNI BATTISTA
VICO, der die „Neue Wissenschaft“ von der menschlich-gesellschaftlichen
Welt entdeckt hat, und der das Erkenntnisproblem vorweggenommen hat,
der eine neuartige Meta-Physik gefordert hat, die sich auf die mensch-
lichen Ideen erstreckt; er ist es, der die richtige Konzeption der Sprache
35 und der Mythologie dargelegt hat, und der die Philologie recht eigentlich
erst begründet hat, und der eine geschichtliche Vorstellung von den Ideen
und Idealen ausgeprägt hat, um so die Geschichtsphilosophie aus der
Taufe zu heben. Vico ist der wahrhaftige [447] Vorbote für die Philosophie
des deutschen Idealismus. Aber nicht nur ein Vorläufer, sondern viel
40 mehr als das, denn Vico harrt noch immer seiner Entdeckung.

In der Folge von GIOVANNI BATTISTA VICO scheint das philosophische Genie in Italien versiegt zu sein, und die italienischen Philosophen haben Anregungen aus anderen Ländern aufgenommen. Einzig und allein Vico hat keinen anderen Vorgänger als sich selber. PASQUALE GALUPPI, ANTONIO ROSMINI-SERBATI und TERENCE MAMIANI haben von IMMANUEL KANT das Erkenntnisproblem übernommen, und ihre Unzulänglichkeit liegt darin, dass sie es dabei haben bewenden lassen. So sind sie sich nicht gewahr geworden, dass die Tragweite der erkenntnistheoretischen Fragestellung darin besteht, nach einem neuartigen philosophischen System zu verlangen, nach einer Philosophie des Geistes, nach einem Spiritualismus anstelle der überlieferten Philosophie der Entitäten, der überlebten Ontologie. Nur VINCENZO GIOBERTI, bei dem die Spontaneität und Originalität des italienischen Geistes sozusagen wieder durchbricht, ist sich bewusst geworden, dass die Psychologie nur ein Mittel zum Zweck der Grundlegung eines neuen Prinzips, aber kein Selbstzweck sein kann, der in den Dienst der althergebrachten Prinzipien gestellt werden darf. Dieser Neuanfang ist von Gioberti mit seinem System der Ideenbildung, mit seiner Ideenlehre gemacht worden, worin bei wohlwollendem Verständnis nichts geringeres gelegen ist, als eine neuartige konzeptionelle Vorstellung vom aktiv-kreativen Geist, als die Idee von Gott als dem Schöpfer aller Dinge.¹⁰

So fällt denn die höchste Stufe, zu der sich die philosophische Theoriebildung in Italien erhoben hat, mit den letzten Errungenschaften der Philosophie des deutschen Idealismus zusammen. Diese Koinzidenz mag dem italienischen Geistesleben den Weg weisen, den es einzuschlagen hat, um weiterzukommen. Die geschichtliche Entwicklung der Philosophie in Italien soll studiert werden, ohne es deswegen zu unterlassen, die Philosophie einer anderen europäischen Nation zu untersuchen, worin gleichermaßen die Errungenschaften des gemeinsamen europäischen Erbes zusammengekommen sind. Wenn wir die europäische Geistesgeschichte erforschen, dann lernen wir auch die italienische Geschichte der Philosophie besser kennen, denn im wesentlichen hat an beiden Orten die gleiche philosophische Geisteshaltung ihren Niederschlag gefunden. Auf diese Weise wird man denn zu einer noch höheren Stufe des Bewusstseins

¹⁰ Dazu siehe die im Druck erschienene Antrittsvorlesung von *Bertrando Spaventa*: *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, Antrittsvorlesung an der Universität Bologna, a. a. O., siehe oben in diesem Band der Edition.

gelangen, gleichsam zu einer höheren Einheit von zwei zusammenhängenden Wissensbeständen.

Sich selber und die Geschichte ihres philosophischen Denkens im gemein-europäischen Geist wiederzuerkennen, wird den italienischen Philosophen ein umso tieferes Bedürfnis sein, als die Philosophie in Italien infolge der Niedertracht eher des Schicksals, als aufgrund der Boshaftigkeit der Menschen [448] hinter dem zurückgeblieben ist, was sie hätte leisten können. Nach den Erfahrungen der langanhaltenden Qualen von TOMMASO CAMPANELLA, und der Verbrennung von GIORDANO BRUNO auf dem Scheiterhaufen, haben sich in Italien wie zwei unterschiedliche, gegenläufige Richtungen ausgebildet, die der eminenten philosophischen Denker und die ihrer Widersacher. Die Gegner behaupten selbstverständlich, dass ihre Lebens- und Weltanschauung die einzig richtige sei, die einzig wahre italienische Auffassung. Und diese Strömung ist noch immer nicht ganz ausgestorben, wenn auch heutzutage noch behauptet wird, dass nunmehr geeinte Italien, wie es neuerlich erschaffen worden ist, nicht die wahre italienische Nation sei, sondern vielmehr diejenige, die dabei zerstört worden sei. Solche inneren Widersprüche und Gegensätze innerhalb des Geisteslebens in Italien verhindert recht eigentlich eine Weiterentwicklung der philosophischen Grundhaltung des *Risorgimento*, und vermutlich gibt dies den Grund ab, weshalb GIOVANNI BATTISTA VICO und VINCENZO GIOBERTI so wenig Verständnis entgegengebracht worden ist, und vielleicht nicht einmal sich selber so richtig haben verstehen können, dies sei freimütig zugegeben. So hat das Fehlen von Menschenrechten und bürgerlichen Freiheiten in Italien lange Zeit dazu geführt, dass die Italiener sich selber fremd gegenübergestanden haben, und dass das italienische Geistesleben, die italienische Philosophie selbst für ihre Vertreter gleichsam zu einem gut gehüteten Geheimnis, zu einem ungelösten Rätsel geworden ist, während sie in anderen Gegenden zur Blüte gekommen ist. Es ist nun freilich an der Zeit, dies zu ändern, und die Tradition der italienischen Philosophie neu zu begründen, jetzt wo wir Italiener frei geworden und geeint sind.



1.2 Anmerkung zur Antrittsvorlesung: Zur indischen Philosophie

[449] Die Absicht meiner Antrittsvorlesung hat hauptsächlich darin bestanden, die Unhaltbarkeit der Meinung derjenigen aufzuzeigen, die heutzutage noch von einer national geprägten Philosophie sprechen, wie die Hebräer vor langer Zeit von ihrem Gott gesprochen haben. Wenn mir nun jemand vorwerfen sollte, dass ich in meinen Argumenten über das philosophische Denken der alten Inder alles in einen Topf geworfen hätte, und den Brahmanismus nicht gebührend vom Buddhismus, oder auch die philosophischen Systeme der VEDANTA und der SAMKHYA unterschieden hätte, und dazu noch beide von dem dem der Buddhisten oder allgemeiner gesprochen von den mehr oder minder naturphilosophischen Epochen der alt-indischen Philosophie nur ungenügend abgesetzt hätte, oder wie es GIOVANNI BATTISTA VICO formulieren würde, die natürlichen, prosaischen von den menschlichen, poetischen Epochen geschieden hätte, dann müsste ich wohl darauf antworten, dass dieser Einwand Zeugnis davon ablegt, was ich recht eigentlich bezweckt habe. Denn ich habe erweisen wollen, dass die menschlich-gesellschaftliche Geisteshaltung in der Zeit der Moderne aufgekommen ist und weiterhin waltet, während der Vorwurf behauptet, dass es eine solche Menschlichkeit in gewisser Weise auch schon in der Zeit der Antike gegeben habe, dass sich das Geistesleben mithin auch schon im alten Indien zu dieser Errungenschaft erhoben habe, dass es die nationalen Vorurteile habe überwinden können. Nun könnte ich darauf erwidern, dass dies umso besser sei, und es dabei bewenden lassen. Da sich nun aber meine Beweisführung auch und gerade, ja zwingend auf den Grundcharakter der Philosophie überhaupt und im allgemeinen auf die Auffassung der drei arischen, indo-germanischen Völker (der Inder, der Griechen und der Römer) in der Antike vom Geist, vom Geistigen bezieht, habe ich des weiteren unter Beweis zu stellen, dass diese meine Charakterisierung den Fortschritt des bloss natürlichen, ethnisch und national geprägten Selbst-Bewusstseins der Menschheit nicht ausschliesst, sondern vielmehr aufnimmt und bewahrt.

Tatsächlich könnte man meinen, es treffe zu, dass ich alles über einen Kamm geschert hätte, wenn ich folgendes gesagt habe: „Das alt-indische Geistesleben sei zu keiner Zeit dazu gelangt, [450] sich zu einer im eigentlichen Sinn menschlichen Geisteskultur zu erheben“; oder auch das folgende, „dass man das BRAHMA mit Fug und Recht mit der alt-indischen Auffassung vom Geistigen gleichstellen dürfe“, oder ähnliche Dinge. Solches habe vielleicht noch vor zwanzig oder dreissig Jahren dem Wissensstand entsprochen, wird man einwenden, aber derzeit, nach den

neueren Forschungsergebnissen zur alt-indischen Philosophie und insbesondere über den Buddhismus sei dies ein Versehen, das man nicht entschuldigen könne. Ist es denn heutzutage nicht allgemein bekannt, dass der Buddhismus einem indischen Humanismus entspricht, und dass der
5 Humanismus, den man bei den Völkern und Nationen in Europa ausmachen kann, und von dem man behauptet, dass er für die umfassende Menschlichkeit stehe, einen oftmals im Vergleich dazu mit gutem Grund in Verlegenheit bringen müsste? Wer kann es denn heute noch verkennen,
10 dass Brahmanismus und Buddhismus grundlegend verschieden sind, und nicht durchwegs prägt?

Ich weiss sehr wohl, dass das Nicht-Wissen keine Entschuldigung bedeuten kann, auch nicht eine leicht mögliche und so quasi entschuld-
bare Lücke, was die Angelegenheiten im alten Indien angeht. Ich bekenne
15 mich gerne dazu, dass ich nicht zu denen gehöre, welche die indische Philosophie der alten Zeiten, oder gar die gesamte orientalische Philosophie in der Hosentasche haben und in- und auswendig kennen, und demnach von diesem Orient, der nicht wirklich in ein Taschenbuch passen
20 will, jeden Moment und bei jeder passenden und unpassenden Gelegenheit sprechen. Dann gehöre ich aber wiederum auch nicht zu denjenigen, die sich, sobald sie anheben, öffentlich von der alten indischen Zivilisationskultur zu sprechen, das Recht herausnehmen, so zu tun, als ob sie diese auch tatsächlich einlässlich studiert hätten. Ich gebe denn auch nicht
25 vor, zu den Gebildeten oder gar Gelehrten auf diesem Gebiet zu gehören, aber gleichzeitig weise ich zurück, mit Scharlatanen gemeinsame Sache zu machen oder zu den Quacksalbern zu gehören. Was ich vorgetragen habe, habe ich aus dem Grund zu bedenken gegeben, weil es mir so in den Sinn
30 gekommen ist, weil ich es so erdacht habe, dies wenigstens in teilweiser Kenntnis der Schwierigkeiten und Herausforderungen, die einer solchen Denkweise gestellt sind. Über ebendiese Schwierigkeiten einer inter-kulturellen Diskussion habe ich nun reflektierend nachgedacht, und so verfasse ich diese [die nachfolgenden drei] Anmerkungen, um meine Gründe knapp darzulegen; solches hätte ich in meiner Antrittsvorlesung aber nicht tun können, ohne den Gedankengang zu unterbrechen.

(1.) Wenn ich aufgenommen habe, was von anderer Seite auch in jüngster Zeit erwiesen worden ist,¹¹ nämlich dass „das alt-indische Geistesleben zu keiner Zeit dazu gelangt sei, sich zu einer im eigentlichen Sinn menschlichen Geisteskultur, zu einer Art Humanismus zu erheben“, habe ich dies nicht in der Intention getan, den Unterschied von Buddhismus und Brahmanismus undeutlich zu machen, oder den alten Indern sogar allen Sinn für die Zivilisationskultur und die Menschlichkeit abzusprechen, sondern einzig und allein in der Absicht, [451] die sogenannte klassische und besonders die moderne Auffassung von einer humanistischen Geisteskultur – ihrem Bestand und ihrem Verständnis nach – von der alt-indischen Zivilisationskultur abzuheben. Ich weiss sehr wohl, dass der Brahmanismus als hierarchisches System von verschiedenen Kasten, das sämtliche generischen und spezifischen Beziehungen des Lebens, und sogar das noch so unbedeutende Handeln, erfasst, bestimmt und beherrscht, alles andere darstellt, als eine menschengerechte Institution, und dass der Buddhismus im Vergleich dazu mit der Menschlichkeit, dem Humanismus geradewegs gleichzusetzen ist, zumindest in seiner ursprünglichen Ausprägung. Und so stehe ich vollkommen hinter allen Gegenüberstellungen, die unternommen worden sind, oder die sich durchführen liessen, um die tiefgreifende Differenz zwischen der brahmanischen und der buddhistischen Grundhaltung aufzuweisen, von denen die erste die der Pharisäer oder der Menschen des Mittelalters gleicht, die zweite dem christlichen Bewusstsein oder dem religiösen Menschenschlag in der Folge der Reformation, undsoweiter undsofort. Wenn das buddhistische Indien der restlichen Welt nichts anderes vorzuzeigen hätte, als seine Sittlichkeit, als seine Ethik und seine Moral,¹² dann würde das allein ausreichen, um die hochstehenden Vermögen und den eigenständigen Tiefsinn des alt-indischen Geisteslebens unter Beweis zu stellen, und um aufzuzeigen, dass und wie die Menschlichkeit, der Humanismus – der Eigenwert des menschlichen Individuums unter Absehung von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nation, ohne Rücksicht auf die Abstammung, auf das Herkommen aus einer bestimmten Klasse, ohne Hinsicht auf Reichtum und materiellen Gütern oder ähnlichem, sondern einzig und allein auf-

¹¹ *Eduard Zeller*: Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig/ Tübingen: Ludwig Friedrich Fues, 2. A. 1856, 1. Teil: „Allgemeine Einleitung – Vorsokratische Philosophie“.

¹² Siehe *Dhammapadam*: Ex tribus Codicibus Hauniensibus palice editit, lateine vertit, excerptis ex commentario palico notisque hrsg. von Michael Viggio Fausböll, Hauniae: Reitzel, 1855.

grund der menschlichen Freiheit des theoretischen Denkens und praktischen Handelns, einzig und allein infolge des menschlichen Vermögens, wahre Erkenntnis zu gewinnen und einen vernünftigen Willen zu bilden – etwas noch viel weiter in die Antike zurückreicht, als das Christentum und dessen Auffassung vom Menschen und von der Menschlichkeit. Ich
 5 bin mir nicht sicher, ob sich in einer anderen Religion, eine gewissenhafter menschliche und tiefgründiger humanistische konzeptionelle Vorstellung ausfindig machen liesse, als die Auffassung vom KARMA als einer Erklärung der Lebenswelt, des Zusammenlebens in Gemeinschaft; dies ist eine
 10 Konzeption, worin unvergleichlich entschlossen die Überzeugung zum Ausdruck gelangt, dass der einzelne Mensch der eigentliche und ausschliessliche Schmied seines Schicksals ist, und dass der menschliche Geist im Sinn des ethisch-moralischen Handelns – als ein fortwährender Prozess des menschlichen Werkschaffens, der fortgesetzten Wirksamkeit des Wil-
 15 lens zum Guten – das hochstehendste Vermögen ausmacht, das alles und jedes durchdringt, ordnet, und das Grundgesetz abgibt, dem alles Tun und Lassen unterliegt, und wovon der Weltenlauf abhängig ist.¹³

[452] Mit all meinen Ausführungen habe ich zu verstehen geben wollen, dass es zwei Arten von Menschlichkeit, von Humanität gibt, und mit der Ausdrucksweise „Menschlichkeit, Humanismus im eigentlichen
 20 Sinn des Wortes“ habe ich ebendiese Differenzierung zu bezeichnen die Absicht gehabt. Die Buddhistische Auffassung von Menschlichkeit, wie auch immer ihre Verdienste einzuschätzen seien, fällt immer negativ aus, wie von Wissenschaftern festgestellt worden ist, die auf diesem Gebiet viel
 25 versierter sind als ich selber; mithin handelt es sich beim Buddhismus um eine Ethik, um eine Moral, die auf Erdulden und Selbstbescheidung beruht, und eben gerade nicht in einem aktiven Tun und Tatkraft besteht, um eine Lebenslehre für ein mönchisches Einsiedlertum, die von Trägheit geprägt ist, und die alle Geisteskräfte zum Erliegen bringt, wenn man es
 30 recht bedenkt. Vergeblich sucht man denn im Buddhismus die schöpferische Lebenskraft, das Werkschaffen und die Arbeitsamkeit, sowie die

¹³ [Das *Karma*, oder *Karman*, oder auch *Kamma*, bedeutet für den Buddhismus das ethisch-moralische Gesetz der Verteilung (auf das Handeln), aufgrund dessen das Dasein von allen vom Ertrag seines Handelns abhängig ist, [452] dies auf dem Weg über die fünf Sphären der Seelenwanderung. Die ersten Anzeichen dieser Theorie in den Lehren der *Veda* erschliesst *Hermann Oldenberg: Le Buddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, Paris: Alcan 1903, S. 45ff. u. 226f. {Übersetzung aus der deutschen Sprache: *Buddha – Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlin: Wilhelm Hertz, 1881}; Anmerkung des Herausgebers *Giovanni Gentile*.]

praktische Kunstfertigkeit der einzelnen menschlichen Individuen, nichts von all der mannhaften Tugendhaftigkeit, die wir an der klassischen Antike so sehr wertschätzen. „Wer die eine Ohrfeige gibt, dem halte auch noch die andere Backe hin!“ Politisch-philosophisch betrachtet fördert diese Grundhaltung die Knechtschaft, denn wenn gelehrt wird, dass man jedes erdenkliche Unrecht und alle möglichen Ungerechtigkeiten geduldig ertragen soll, und jede Gegenwehr gegen alle Anmassungen von Herrschaft und Gewaltanwendungen von Macht unterlassen soll, dann predigt man einen blinden Gehorsam und eine passive Untertänigkeit gegenüber den mächtigen Tyrannen, und dem Grundsatz der Gleichheit aller Menschen zum Trotz, leistet man damit Beihilfe zum Despotismus, wo ein solcher auftritt. Dieser negative Grundzug des Buddhismus ergibt sich als direkte Konsequenz aus dem Verständnis von Transzendenz, und insbesondere auch aus der buddhistischen Konzeption des anderen, ewigen Lebens, wie es das Christentum bezeichnet, oder allgemeiner gefasst aus dem Prinzip und Zweck aller Dinge dieser Welt.

Für den Hellenismus dagegen ist die eigentliche Welt diese menschliche Lebenswelt, die Erde mit allem, was sie zutage fördert und gedeihen lässt, und dementsprechend erweist sich die antike griechische Ethik, auch wenn sie in gewisser Hinsicht weniger menschlich oder human zu sein erscheint, da sie nationaler geprägt und enger gefasst ist, als diejenige des Buddhismus, als eine, die demgegenüber der Menschlichkeit, dem Humanismus der modernen Zeit viel näher liegt, weil sie in dieser Hinsicht durchaus positive und sehr wohl bestimmte Verhaltensnormen beinhaltet. [453] Für den Buddhismus dagegen sind die bedeutsamen weltlichen und menschlichen Interessen, das Staatswesen, die Nation, das gemeinschaftliche Zusammenleben, mithin all das, was man als menschlich-gesellschaftliches Leben bezeichnen kann, von keinerlei Bedeutung, oder haben nur insofern einen Wert, als sie als Mittel zu höheren Zwecken dienlich sind, die sich im Jenseits verwirklichen. Dieser Endzweck ist das Nichts, und davon leitet sich alles und jedes am, und dahin kehren alle Dinge dieser Welt zurück. Das Ideal der buddhistischen Lebenswelt besteht darin, dass der einzelne Mensch zwar denken, wollen und handeln soll, aber immer nur, um sich als Individualperson vollkommen zurückzunehmen, ja sich als Einzelmensch aufzugeben, der Gedanken und einen Willen hat, und der handelnd tätig ist. Und nichtsdestotrotz, obwohl dieses Ziel, dieser Zweck absolut und universell ausfallen, und als die vollendete Befreiung von allen Lebewesen erscheint, die ohne Berücksichtigung von Nationalität und Klassenzugehörigkeit zusammenleben sollen, als Orientierung, als Normativität, wonach sich alle Vermögen der Seele und des

Geistes auszurichten haben, kann diese übergeordnete Zielsetzung und Zweckbestimmung den Grund und Anlass abgeben für grossartige Tugenden und eine beträchtliche Schaffenskraft, dies ungeachtet ihrer Unbestimmtheit und Lebensferne, die in den individuellen Aktivitäten zutage tritt, und ohne Rücksicht darauf, dass die Seele, das Herz des Buddhisten ebenso inhaltsleer sind, wie das Endziel, dem er nachstrebt.

Was man als positive Leistungen und Errungenschaften der Ethik, der Moral des Buddhismus bezeichnen möchte, stellt sich letztlich als eine Inkonsequenz heraus, als eine Abweichung des praktischen Lebens von den eigentlichen Zielen und Zwecken, der aber als Auswirkungen, die sich auch aufgrund der negativen Konsequenzen einstellen mögen, denn handelnd tätig zu sein macht immer etwas positives aus, selbst wenn das letzte Ende das Nichts, der Nihilismus ist. Der negative Grundcharakter des Buddhismus, sowie die daherige Leere der buddhistischen Ideale, beruhen nun aber nicht sosehr auf der Transzendenz allein, sondern vielmehr auf der Wesensnatur des Transzendenten. Die Grundidee des Christentums, insbesondere wie dieses Ideal im Mittelalter ausgearbeitet worden ist, erweist sich ebenfalls als transzendente, kommt aber nicht dem Nichts gleich. Und obgleich das Christentum lange Zeit über, besonders in der Frühzeit und in der Zeit nach der Reformation, sich nicht immer restlos von der Tendenz zur Askese hat frei machen können, die untrennbar mit jeder Erneuerung eines Transzendenten verbunden ist, und auch wenn die Menschlichkeit, die Humanität im Evangelium als ein abstraktes, meist unbestimmtes und weitestgehend negatives Prinzip verkündet wird, von dem man sagen könnte, dass es ebenso gleichmache-
risch ausfalle, wie das Grundprinzip des Buddhismus, so ist es dennoch dazu gekommen, und zwar weil die christlichen Idealvorstellungen nicht auf ein Nichts hinauslaufen, [454] dass die sogenannt christliche Zivilisationskultur, das christlich geprägte Geistesleben, oder mit anderen Worten die moderne europäische Zivilisation und Kultur zugleich einen universellen und konkreten Charakterzug aufweisen, einen göttlichen und weltlichen Grundzug an sich haben, ein transzendentes und immanentes Antlitz aufweisen, dass sie sich sowohl von der buddhistischen, als auch von der hellenistischen Tradition grundlegend unterscheiden. Ich weiss sehr wohl, dass man diese Attribute auch noch anderen unzähligen Gründen zuschreiben könnte, als gerade den Grundlagen des Christentums, etwa der Wesensart der Völker und Nationen, bei denen der christliche Glaube Aufnahme gefunden hat, oder dem Vorbestehen und Wiederaufkommen der klassischen Kultur in der Zeit der Renaissance, oder geographischen und klimatischen Umständen, undsoweiter undsofort. Aber

soviel Einfluss all diese Faktoren auf die Entstehung und Entwicklung der modernen europäischen Zivilisationskultur auch gehabt haben, so kann man doch nicht abstreiten, dass wenn die Grundwerte des Christentums andere gewesen wären, das Geistesleben dieser Völker und Nationen in Europa einen anderen Verlauf der geschichtlichen Entwicklung genommen haben würde. Um diesen Unterschied zwischen der negativen Auffassung von Menschlichen oder Humanität im alten Indien und dem positiven Verständnis davon im modernen Europa zum Ausdruck zu bringen, habe ich in der Antrittsvorlesung von einem „tiefgreifenden Unterschied zwischen diesem reinen Sein des Göttlichen (BRAHMA) und der erfüllten und absoluten Person Gottes“ gesprochen, „worin der Abgrund besteht, der das alt-indische Denken von der modernen Geisteshaltung unterscheidet“.

(2.) Das BRAHMA bedeutet meiner Auffassung nach „den Prozess der Konzentration des Geistes auf sich selber, was jeden Wirklichkeitsbezug, jede bestimmte Existenzform verunmöglicht“; und so habe ich denn die Ansicht geäußert, dass „man Brahma mit Fug und Recht mit der alt-indischen Auffassung vom Geistigen gleichstellen dürfe“. Der Buddhismus – diese letzte und höchste Entwicklungsstufe des alt-indischen Geisteslebens –, so sehr er sich auch grundlegend vom Brahmanismus abhebt, vermag sich letztlich nicht über diese inhaltsleere Konzentration auf das Sich selbst, über das reine Sein, das einem reinen Nichts gleichkommt, zu erheben. Wenn man denn die Konzeption des Brahmanismus so versteht, dann erscheint der Buddhismus gleichsam als eine logische Konsequenz dieser Konzeption, noch folgerichtiger durchdacht als die Auffassung des Brahmanismus als eines institutionalisierten Systems von hierarchischen Strukturen und Kasten, sowie von Riten, Zeremonien und Opferkulten, aber auch von Sühne und Schuld, und allgemeiner gefasst von äusserlichen, oberflächlichen und selbsttätigen Instrumenten, um zur Selbstveräußerung, zur Selbstaufgabe der menschlichen Person im lauterem göttlichen Sein zu gelangen. Dieses Aufgehen des Menschen in Gott, darin besteht das gemeinsame Endziel aller verschiedenen Richtungen der alt-indischen Lehren, ob sie nun religiös oder philosophisch aufgefasst werden: [455] sowohl der Brahmanistischen Praktiken, der Vedantischen Kontemplation, des Buddhistischen *Ethos*, oder auch der heterodoxen Spekulation der SAMKHYA. Letztgenannte Richtung hat die absolute Isolation der Seele, und mithin die Aufgabe der Person des Subjekts zum höchsten Ziel, dies selbst wenn sie die originäre Einheit des göttlichen Seins, der absoluten Dualität von Natürlichem und Seelisch-Geistigem der menschlichen Individualperson gegenüberstellt, und die befreiende Erlösung in der

Selbst-Erkenntnis und in der Absage an das Natürliche, in einer Vergeistigung gelegen erachtet. Die unverfälschten Ausprägungen des Brahmanismus, des Samkhya und des Buddhismus erweisen sich als die drei hauptsächlichsten Entwicklungsstufen, die das alt-indische philosophische Denken durchläuft, ohne dabei zu einer eigentlichen Konzeption von der menschlichen Person zu gelangen. Im Brahmanismus gleicht die Seele, der Geist des menschlichen Individuums einem Nichts, einer scheinbaren und illusorischen Modalität, einer reinen Modifikation des Brahma, worin das unbestimmte und unausdifferenzierte göttliche Sein besteht. Der Fortschritt der Samkhya besteht im Vergleich dazu in der originären Werthaftigkeit des Seelenlebens, des Geisteslebens des menschlichen Individuums, wobei dieses gleich dem Brahma im luftleeren Raum hängt, ohne eigentliches Selbst-Bewusstsein dasteht. Der Buddhismus endlich führt den Brahmanismus und die Samkhya zusammen, sodass die Seele, der Geist seiner Auffassung nach das ausmacht, was für den reinen Brahmanismus das Brahma als Ganzes abgibt, und weil Brahma als rein göttliches Sein dem Nichts entspricht, ergibt sich als eigentliches Wesen der menschlichen Seele, des menschlichen Geistes eben die absolute Selbstaufgabe.

(3) Wenn man nun die antiken Inder, Griechen und Römer mit der modernen Zeit vergleicht, dann lässt sich durchaus sagen, dass die Menschlichkeit, die Humanität in der alt-indischen Zivilisationskultur (im Buddhismus) zum ersten Mal als Religion auf den Plan tritt, sich in der antiken griechisch-hellenistischen Kultur zur Philosophie wandelt (im Sokratischen Prinzip), um im alten Rom als Recht in Erscheinung zu treten. Aber erst das Menschenbild der modernen Philosophie, der moderne Humanismus fällt wahrhaft konkret aus, bezieht sich den ganzen Menschen und bringt das Menschliche umfassend zur Geltung, und aus diesem Grund ist denn auch ausschliesslich die Philosophie der Moderne dieser Qualifikation als einer menschlichen, humanistischen würdig.

