

FICHTE UND COMTE

Von Prof. Dr. WINDELBAND.

Von den beiden Philosophen, die ich hier einander gegenüber stellen möchte, wird man wohl sagen dürfen, dass sie je in ihrer Heimat während des verflorbenen Jahrhunderts die einflussreichsten gewesen sind — wenn man unter dem Einfluss einer Philosophie nicht nur ihre positiven Auszweigungen, sondern auch die Widersprüche versteht, die sie hervorgerufen haben. Für Comte wird das hinsichtlich der französischen Philosophie wohl unbeanstandet zugegeben werden, für Fichte hinsichtlich Deutschlands um so mehr, je weniger man übersieht, dass seine Lehre den grossen Durchgangspunkt gebildet hat, durch den von Kant her sich die Entwicklung der Denkmotive von Schelling, Schleiermacher und Hegel ebenso wie von Schopenhauer, Herbart, Lotze und Hartmann vollzog.

Die Welt- und Lebensanschauungen dieser beiden Männer nun ist man wohl geneigt, auf den ersten Anblick als diametral einander entgegengesetzt zu betrachten; und das ist, wie ich selber nicht versäumen werde auszuführen, im Wesentlichen durchaus richtig. Allein wie so oft erweist sich auch hier, dass der Kontrast nur ein Grenzfall der Aehnlichkeit ist — dass der Gegensatz auf dem Boden einer Gemeinsamkeit sich auseinanderlegt.

Diese Gemeinschaft sehe ich darin, dass beide von Grund aus praktische Denknaturen waren, — dass sie nicht das Wissen und Erkennen um seiner selbst willen suchten, sondern dass sie mit edelster Begeisterung die vernünftige Gestaltung des Lebens, eine totale Umwandlung des Zustandes der menschlichen Gesellschaft zu ihrem Ziele hatten. Es ist bei beiden das platonische Erbe, der Wunsch und die Hoffnung, das Leben durch die Wissenschaft zu reformieren, einem unhaltbar und unerträglich gewordenen Zustande des öffent-

lichen Lebens die ersehnte Rettung durch die *Herrschaft einer Lehre* zuzuführen.

Bei Fichte ist dieses Prophetische, diese Neigung zum Predigen, dieser Drang zum Weltverbessern und Reformieren, dies Willenhafte seines ganzen Wesens so deutlich und unverkümmert ausgeprägt, dass es nie hat übersehen werden können: bei Comte versteckt es sich in den grossen Werken entweder hinter der lehrhaften Pedanterie und den breit ausgesponnenen Theoremen des Cours, oder hinter der weichen, fast pathologischen Phantastik der *Politique positive*. Wenn man bei ihm jenen innersten Nerv zugleich seiner Persönlichkeit und seiner Philosophie blossgelegt sehen will, so muss man seine Jugendschriften lesen, die er als Anhang zur *Politique* wieder hat abdrucken lassen. Nur an ihnen erkennt man die innere Einheit seines Lebens: sie sind auch stilistisch weitaus am besten, am freiesten und durchsichtigsten geschrieben. Der ganze lebendige Mensch tritt uns hier entgegen mit der leidenschaftlichen Glut, die ihn beseelt, mit dem heissen Drange, für die Schäden der Zeit das rechte Heilmittel zu finden. Hier waltet neben der Schärfe der Kritik dasselbe Pathos wie bei Fichte: es ist bei beiden Männern die Sehnsucht nach einer Lehre, die so sicher, so packend, so über allen Widerspruch erhaben und von jedem Zweifel unbeirrbar sein soll, dass sie als Fundament für eine völlig neue gesellschaftliche Ordnung dienen kann.

Ist so das Verlangen nach einer solchen politisch-sozialen Leistung der Philosophie das beiden Denkern gemeinsame, so entwickelt es sich bei beiden aus dem gleichen kritischen Gegensatz gegen die intellektuellen Zustände, die sie vorfinden oder vorzufinden meinen. Ja, diese negative Uebereinstimmung fällt wohl am meisten in die Augen. Beide, Comte wie Fichte, sind Führer der grossen Reaktion gegen die Verstandesaufklärung des 18. Jahrhunderts. Beide machen die Aufklärung für die Schrecken der Revolution verantwortlich, beide suchen ein neues Leben, das aus der Zerstörung erwachsen soll. Auf das « kritische » Zeitalter, formuliert Comte, muss ein organisches folgen, auf das Niederreißen ein neuer Aufbau. Und beide streiten gegen die Aufklärung als gegen einen Zustand der intellektuellen Anarchie. Fichte hat in den « Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters » das 18. Jahrhundert mit scharfen und deutlichen Strichen als den Zustand der « vollendeten Sündhaftigkeit » gezeichnet, worin aus der Anarchie der Meinungen die Anarchie der Leidenschaften erwächst und damit die gesellschaftliche Ordnung zusam-

menstürzt. Und Comte hat den kritischen Geist, die Selbständigkeit des individuellen Urteils und der persönlichen Ueberzeugung als den Krebschaden der Gesellschaft, den Mangel einer herrschenden Lehre als den Grund aller sozialen und politischen Uebel dargestellt; er hat sich nicht gescheut, die ganzen Tiraden der ultramontanen Litteratur gegen den Protestantismus sich zu eigen zu machen: und so ist es dahin gekommen, dass ein Mann, den wir nicht zweifeln werden zu den bedeutenden Philosophen zu rechnen, sich zum leidenschaftlichen Gegner der Gewissensfreiheit aufgeworfen hat. Gewissensfreiheit, sagt er, ist nur möglich, solange es vom Menschen, von der menschlichen Gesellschaft und der menschlichen Geschichte keine feste Lehre, keine exakte Erkenntnis gibt. Comte fragt: gibt es Gewissensfreiheit in der Mathematik oder in der Physik? Wenn die Philosophie so exakt geworden ist wie diese Wissenschaften, dann wird die Gewissensfreiheit verschwinden. Daher seine Bewunderung für den mittelalterlichen Gesellschaftszustand, worin die abendländische Menschheit mit allen ihren Lebenstätigkeiten unter der Herrschaft einer nach Comte's Meinung zwar « verfrühten », aber eben doch einer alles beherrschenden Einheit der Lehre und der Ueberzeugung stand.

So stehen beide Philosophen in der grossen Gegenströmung gegen die Aufklärung, die wir die romantische nennen. Aber ihre Stellung darin ist nicht ohne Abhängigkeit von der Verschiedenheit, die jene Gesamtbewegung in Deutschland und in Frankreich charakterisiert. Die deutsche und die französische Romantik — ich kann das hier nur kurz andeuten — stehen in einer Art von umgekehrtem Parallelismus. Beide weisen zuletzt auf ein leidenschaftliches Aufbäumen religiöser Gefühle zurück, die von dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts und allen seinen Folgeerscheinungen im tiefsten unbefriedigt waren. Aber die deutsche Romantik beginnt mit ästhetischen und philosophischen Interessen und geht erst allmählich in das Lager der klerikalen und reaktionären Bestrebungen über: sie beschreibt ihren Lauf von Herder, Fichte und Schleiermacher durch den vielgestaltigen Schelling zu Novalis und weiter zu den Ludwig von Haller und Adam Müller, — von dem jungen zu dem alten Friedrich Schlegel. Umgekehrt setzt die französische Romantik mit der legitimistischen und ultramontanen Restauration ein und führt durch leidenschaftlich bewegte Kämpfe zu einer neuen freien poetischen Bewegung: sie geht von Châteaubriand und de Maistre zu — Victor Hugo. Diese eigenartige und verschieden gerichtete Verflechtung

der Interessen wird noch verwickelter durch die frühen und dauern- den Berührungen zwischen deutscher und französischer Romantik. M^{me} de Staël, deren herrlichen Ruhesitz uns neulich liebenswürdige Gastfreundschaft öffnete, und die beiden Schlegels sind die kräftigsten dieser Vermittler. Als Fritz im Beginn des Jahrhunderts in Paris erschien, in dem Kreise von Auteuil, dessen Mittelpunkt Maine de Biran war, verkehrte und Vorträge hielt, da war er erfüllt und schon gefangen von den Vorstellungen, die sein Freund Novalis in dem Aufsatz « Europa » vorgetragen hatte, — von der Hoffnung, dass die grosse neue Lebenseinheit der Gesellschaft, worin sich die romantische « Bildung » vollenden sollte, durch eine liberale Neugestaltung des Katholizismus errungen werden könne. Wohin diese romantischen Hoffnungen geführt haben, wissen wir alle.

Das gefährliche Grundprinzip der platonischen Philosophie, das Heil der Gesellschaft in der ihr ganzes Leben umfassenden und bestimmenden Herrschaft einer geistigen Einheit zu suchen, ist also Fichte und Comte gemeinsam: und, um es nun mit *einem* Wort zu sagen, ihr Unterschied und ihr Gegensatz ist der, dass diese herrschende Einheit von Fichte im Sinne der Kant'schen Philosophie als eine tatkräftige Willensüberzeugung, von Comte dagegen als eine theoretische Lehre vom gesetzmässigen Wesen der menschlichen Gesellschaft und Geschichte gesucht wird. Es besteht zwischen beiden in letzter Linie der Gegensatz von Voluntarismus und Intellektualismus.

Eben das aber bedeutete für Comte den Rückfall in den von naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten beherrschten Typus der Aufklärungsphilosophie, die er so eifrig bekämpfte. Er kannte wie sie keine andere Art der Wissenschaft, als die Gesetzeswissenschaft, und keine andere Form der Exaktheit als die der mathematisch naturwissenschaftlichen Theorie: und wie schon sein Lehrer St.-Simon den « Plan der wissenschaftlichen Arbeit des 19. Jahrhunderts » dahin bestimmt hatte, dass die naturwissenschaftlichen Einsichten die Grundlage für eine industrialistische Neuordnung der menschlichen Gesellschaft abgeben sollten, so wollte Comte die « Sociologie », seine Philosophie der Gesellschaft und der Geschichte, zu einer exakten Wissenschaft von den Gesetzen der historischen Entwicklung der Menschheit machen.

Darin lag die verhängnisvolle Selbstverstrickung seines Positivismus und der tragische Zwiespalt seines Denkerlebens. Die einheitliche Lehre, auf die alles hinauswollte, war die Einsicht in ein Ge-

setz, nach welchem sich das theoretische und das praktische Leben der geschichtlichen Menschheit naturnotwendig vollziehen sollte, — das bekannte Turgot'sche Aperçu von den drei Stadien, dem theologischen, metaphysischen, positiven. Aber was half es, dass Comte die Unableitbarkeit einer solchen Gesetzmässigkeit aus biologischen oder gar physikalischen Notwendigkeiten feinfühlig erkannte und emphatisch betonte? Es blieb eine Naturnotwendigkeit. Sie erlaubte höchstens die *prévoyance* — aber sie liess all das reformatorische Bestreben, das Comte persönlich erfüllte, gleichgiltig, töricht, gegenstandslos erscheinen. Sind die Wandlungen des historischen Lebens naturnotwendig bestimmt, so kann der Philosoph, der sie erkennt, höchstens der Prophet sein, der sie voraussagt, aber niemals der Reformator, der sie hervorruft.

Das war, wenn ich recht sehe, im letzten Grunde der Stachel der Unbefriedigung, die über Comte's Philosophie liegt. Hieran scheiterte sein Intellektualismus; das hat ihn genötigt, an das « affektive System » zu appellieren und die Bahn seiner « subjektiven » Periode zu beschreiten. Deshalb wandte er sich von dem Intellekt, dem er die Aufgabe zugewiesen und die Fähigkeit zugesprochen hatte, die menschliche Natur umzukehren, an die ursprünglichen Gefühle. Deshalb musste er schliesslich seine « Menschheitsreligion » als eine schwächliche Nachahmung des römischen Katholizismus zusammenklügeln und zusammenphantasieren, und deshalb endete diese Philosophie, die das Abendland mit einem neuen *pouvoir spirituel* zu beschenken sich berufen gefühlt hatte, sie endete (Comte hat es selber so formuliert) im Bunde mit der Frauenemanzipation und mit dem — Proletariat.

Die einzelnen Fäden, die in diesem merkwürdigen Prozesse zusammenspielen, habe ich hier nicht die Zeit auseinanderzuwirren. Aber Sie werden ihnen leicht auf die Spur kommen, wenn Sie als Gegenstück Fichte's Lösung des Problems in ihren charakteristischen Grundzügen betrachten.

Kein Gedanke hier von Naturgesetzmässigkeit des geschichtlichen Lebens, — obwohl auch Fichte typische Entwicklungsstadien davon konstruiert hat. Für den Schüler Kant's bedeutet Naturnotwendigkeit nur die Form der Erscheinung: das Wesen aber ist Freiheit, wertbestimmte Zwecktätigkeit. Darum besteht für Fichte dasjenige an Kant's Philosophie, wodurch er sie für berufen erachtet, die Grundlage eines neuen Lebens der Menschheit zu werden, in dem Pflichtbewusstsein des Wertes der Persönlichkeit. Und Fichte's ent-

scheidende Tat war die völlig klare und sichere Herausarbeitung dieses Moments aus den Kant'schen Begriffsformeln, in denen es durch die Neigung zu einer rein maximenhaften Behandlung der Moral z. T. verdeckt worden war.

Die wahre Wirklichkeit, der Sinn alles empirischen Lebens ist die freie, selbstbestimmte Individualität. Sie ist niemals aus generellen Formen abzuleiten, zu verstehen, zu konstruieren — sie ist nur zu *erleben*. Diese Einsicht ist der entscheidende Punkt in Fichte's eigener Entwicklung gewesen: hier wendete er sich von dem Bestreben ab, den Kant'schen Idealismus in einen neuen metaphysischen Rationalismus umzubilden; von hier aus schuf er, wie es neuerdings Rickert und Lask gezeigt haben, seinen historischen Empirismus, der sich in starker Opposition gegen die aprioristische Ausbildung des Idealismus bei Schelling und Hegel entwickelte. Das Kernproblem ist dabei das der Persönlichkeit. Während in der Folge besonders bei Hegel das Individuum — gerade wie bei Comte und seinen späteren Schülern wie Taine — nur als Durchgangspunkt in der Entwicklung allgemeiner Notwendigkeiten erscheint, ist Fichte von der Eigenbedeutung der Individualität als der Wertvoraussetzung des geschichtlichen Lebens im tiefsten überzeugt. Von diesen Voraussetzungen her begründete er seinen Begriff der Bestimmung des Menschen und erweiterte ihn später zu dem der Bestimmung der Nationen.

Auch in dieser Lehre steckte eine innere Gefahr — die des schrankenlosen Individualismus. Fichte selbst noch erlebte sie an Friedrich Schlegel, der den ethischen Idealismus zu der ästhetischen Theorie der Genialität und der Ironie verzerrte. Später hat sich das in Stirner's Paradoxien und in Nietzsche's Phantasmen wiederholt. Fichte selbst war vor dieser Gefahr gefeit — eben durch den Begriff der Bestimmung. Ihm wurzelte das Individuum mit seiner ganzen, eignen, unwiederholbaren Bestimmung auf einem tieferen Lebensgrunde: das « Reich », der Vernunftstaat, dessen Idealbild er zeichnete, war ein Reich der Freiheit, ein zweckvoller, werterfüllter Lebenszusammenhang, worin sich die selbstbestimmten und selbstverantwortlichen Persönlichkeiten erst im Rahmen einer Vernunftordnung des Ganzen zu ihrer vollen Eigenart entfalten sollen.