

Geschichtliche Formen einer philosophia perennis

Autor(en): **Barion, Jakob**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **13 (1935)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762585>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Geschichtliche Formen einer philosophia perennis.

Von Jakob BARION (Bonn).

Der Gedanke einer philosophia perennis besagt ein Philosophieren, das zurückgeht auf die philosophischen Lehren der Vorzeit, indem es, auf ihnen aufbauend, in eigener Forschung und mit seinen Mitteln die Rätsel des Seins und Geschehens weiter und tiefer zu ergründen sucht. In diesem Sinne aufgefaßt dürfen wir sagen, daß die Idee einer immerwährenden Philosophie schon bei den großen Philosophen der Antike und des Mittelalters anzutreffen ist. Sie verweisen uns bereits in ihren Werken auf frühere Philosophen und Lehren, deren Inhalt sie geprüft und fortgeführt haben. Dabei waren sie sich durchaus der Kraft eigener Spekulation bewußt und davon überzeugt, daß sie durch eigenes Forschen der Wahrheit näher kommen konnten. Aber diese Spekulation ruhte auf den Schultern ihrer Vorgänger, und es war ihr Bestreben, den Geistesschatz vergangener Zeiten zu mehren und, um die Frucht eigener Leistung bereichert, ihren Schülern zu überlassen, als neue Aufgabe.

Für diese Auffassung nur einige Belege.

Aristoteles sagt uns im ersten Buch der Metaphysik, er wolle, da er in dieser Wissenschaft die ersten Prinzipien und Ursachen zu erforschen suche, auch diejenigen zu Rate ziehen, die vor ihm das Seiende erforscht und über die Wahrheit philosophiert haben. Denn offenbar sprechen auch jene von gewissen Prinzipien und Ursachen; diese in Erwägung zu ziehen, werde also der gegenwärtigen Untersuchung einigen Nutzen bringen; denn entweder werden wir noch eine andere Art der Ursachen finden oder den jetzt erwähnten mehr vertrauen (983 b). *Aristoteles* glaubt also durch Berücksichtigung der Lehren früherer Philosophen die Wahrheit vollständiger zu erfassen, als es seiner Untersuchung allein möglich ist, oder doch wenigstens in ihnen eine Stütze für seine eigene Lehre zu gewinnen. Er gibt uns dann in seiner Metaphysik eine kritische Geschichte der Philosophie.

Gleichsam das *Résumé* dieser geschichtlichen Betrachtung sind die ersten Sätze von Buch α : « Die Erforschung der Wahrheit ist in einer Hinsicht schwer, in einer anderen leicht. Dies zeigt sich darin, daß niemand sie vollständig erringen, keiner aber auch sie ganz verfehlen kann, sondern jeder etwas vorbringt, was der Natur der Sache entspricht. Und wenn auch der einzelne sie gar nicht oder nur in geringem Maße trifft, so ergibt sich doch bei dem Zusammenwirken aller eine gewisse Größe des Wissens » (993a 31 - b 4).

Nach diesem Zeugen aus der klassischen Zeit griechischen Denkens soll dann noch ein Wort des Hauptrepräsentanten der letzten großen griechischen Schule, des Plotinos, Erwähnung finden. Plotin, der ja bewußt auf Platon zurückgeht und nur dessen Lehre verkünden will, hat einen scharfen Blick für den Wahrheitsgehalt vergangener Systeme und beruft sich öfters auf die Philosophen der Vorzeit. So gibt er z. B. über einen wichtigen Punkt seiner Lehre, die Hypostasentheorie, im 1. Buch der V. Enneade gewissermaßen eine doxographische Darstellung dieser Lehre in der Philosophie der Griechen bis Aristoteles (V, 1, 8-9). Meine Lehre, sagt er dort, ist gar nicht neu und nicht erst von heute. Sie ist schon von altersher bekannt, aber nicht genügend entwickelt. Ich bin nur der Exeget dieser alten, schon von Platon bezeugten Lehre. Im Folgenden wird dann dieses Zeugnis Platons näher ausgeführt. Dabei ergibt sich allerdings die für den Neuplatonismus überhaupt charakteristische Art und Weise der Behandlung früherer Lehren, die keineswegs historisch getreu, sondern frei interpretierend verfährt. Das ist aber in unserem Zusammenhang unwesentlich. Wesentlich ist die von Plotin vertretene Überzeugung, daß die Alten schon die Wahrheit in Vielem gefunden, und daß wir nur Exegeten und Fortsetzer ihres Werkes sein können.

Wir finden eine ähnliche Auffassung auch im christlichen Mittelalter. Auch dieses kannte ja keine wirklich historische Betrachtungsweise. Das Mittelalter hatte, nach einem guten Worte Willmanns, « eine historische Gesinnung, aber keine historische Bildung » (Geschichte d. Idealismus, III, 13). Die Denker des Mittelalters haben wohl auf die Lehren der Alten zurückgegriffen, aber ohne diese als historische Erscheinungen zu würdigen. Sie sahen den Philosophen der Vorzeit nicht in dem Zusammenhang, in dem er geworden und dem sein Werk verpflichtet ist, sondern betrachteten rein den Wahrheitsgehalt dieses Werkes in der Abstraktion von allen Bedingtheiten. Aber dadurch, daß die Philosophen der patristischen Zeit bewußt an die Antike

anknüpften und *ihre* Lehren wiederum den Schulen des Mittelalters überliefert wurden, war doch die Gewähr einer kontinuierlichen Entwicklung gegeben. Sie wurde noch verstärkt durch den vorwiegend rezeptiven Zug des frühmittelalterlichen Wissenschaftsbetriebes und seiner Hingabe an die Autorität.

Unter den griechischen Kirchenlehrern spricht schon Clemens von Alexandrien mit hoher Anerkennung von der griechischen Philosophie. Er ist überzeugt, daß diese Philosophen wirkliche Wahrheiten gefunden haben. Clemens aber will sich selbst nicht einer bestimmten Schule anschließen. Nicht in einer einzelnen Schule sei die wahre Philosophie zu finden, nicht in der stoischen, platonischen, epikureischen oder aristotelischen, sondern in allem, was von einer jeden dieser Schulen Richtiges gesagt worden ist, diese Auslese aus allen Schulen will er Philosophie nennen (Strom. lib. I, c. VII, 37, 6). Hier begegnet uns also schon eine kritisch prüfende Stellung zu den überkommenen Lehren, wie sie auch von den lateinischen Lehrern der patristischen Zeit eingenommen wurde. Nach welchen Kriterien soll sich diese Prüfung und Auswahl nun vollziehen? Es sind zunächst keine philosophischen Gesichtspunkte, die hier bestimmend sind, was bei der engen Verbindung von philosophischer und theologischer Spekulation in dieser Zeit leicht erklärbar ist. Es begegnet uns die Auffassung von einer unmittelbaren Belehrung durch Gott. Bei Lactanz finden wir das ausgesprochen. Er urteilt sehr abfällig über die Philosophie. Der Mensch könne aus eigener Kraft nicht zum Wissen gelangen. Nicht die Philosophie, sondern nur die Offenbarung führe zur Wahrheit (Div. Instit. III, 3). Zwar sei keine philosophische Schule ganz ohne Elemente der Wahrheit. Diese durch die einzelnen Schulen verbreitete Wahrheit zu sammeln, hält er für sehr wichtig. «Aber das kann nur der vollbringen, der mit der Wahrheit vertraut und wissend ist. Das Wahre zu wissen aber kommt nur dem zu, der von Gott belehrt ist; denn sonst vermag er nicht das Falsche zurückzuweisen und auszuwählen und zu prüfen, was wahr ist» (Instit. VII, 7).

Dem Gedanken des Lactanz von einer Sammlung des in den einzelnen Schulen verstreuten Wahrheitsgutes und einer Zusammenfassung dieser einzelnen Wahrheiten in einer Einheit (der Gedanke des Systems klingt hier an [redigere in corpus heißt es bei Lact.]), hat später Augustinus noch schärferen Ausdruck verliehen. Er spricht in c. Acad. (III, 42) die Meinung aus, daß in dem geistigen Ringen der Jahrhunderte wie in einem Läuterungsprozeß *eine* Philosophie

von höchster Wahrheit sich rein abgeklärt habe (*multis quidem saeculis multisque contentionibus sed tamen eliquata est, ut opinor, una verissima philosophiae disciplina*). Die Auffassung von einer Prüfung der verschiedenen philosophischen Systeme beherrscht mit ihrer durch neue Einsichten und Überzeugungen der Denker des christlich gewordenen Abendlandes bestimmten Synthese die ganze mittelalterliche Philosophie. Die großen systematischen Aufgaben, die sie sich stellte, gehen aus dem Glauben an eine *perennis philosophia* hervor, und in den Werken jener Denker hat diese Auffassung der Philosophie ihre stärkste Stütze gefunden.

Mit dem Anbruch einer neuen Zeit in der Periode der Renaissance mit ihrer Geringschätzung des Autoritätsbewußtseins, dem Hervortreten des Subjektivismus und dem gesteigerten Selbstgefühl beginnen einerseits die Bedingungen für ein Philosophieren, das auf einen Bestand überkommener ewiger Wahrheiten zurückgreift, ungünstiger zu werden. Andererseits ist aber gerade in dieser Zeit das stark hervortretende Verlangen nach festen Normen und objektiven Wahrheiten zu verstehen. Man beginnt aus diesem Bestreben heraus wieder den Faden zurückzuspinnen zu den Lehren der großen klassischen Philosophen. Die Renaissance gibt Anregungen zu geschichtlichen Studien, die auch der Philosophie zugute kommen. Eine weit ausholende geschichtliche Betrachtung der philosophischen Lehren und Systeme ist in dem Werk des seit Willmann bekannteren *Agostini Steucho: De perenni philosophia* niedergelegt. Unter den zahlreichen Schriften des Mannes findet sich nur dieses philosophische Werk. In ihm sucht er die bei allen Völkern anzutreffenden Spuren der Wahrheit aufzudecken und ihre Übereinstimmung nachzuweisen. Der Inhalt seiner *philosophia perennis* ist durch folgende Worte bezeichnet: «*quod omnes fere gentes aliqua monumenta de Patre ac Filio et Spiritu, de Angelis bonis et malis, de creatione earum, et mundi recondita suis litteris habuerint*» (I, 2). In den ersten sechs Büchern steht das Problem der Theodizee zur Behandlung. Buch 7 handelt über den materiellen, 8 über den geistigen Kosmos. Im 9. Buch steht das anthropologische Problem zur Diskussion, 10 bringt den Abschluß der Metaphysik, in dem auch ethische Probleme erörtert werden. Bei den einzelnen Problemen wird der Nachweis versucht, daß diese bei allen Denkern im Sinne christlicher Ideen gelöst werden. Diese Übereinstimmung nachzuweisen, ist die Aufgabe seines Werkes. Es schließt mit der Feststellung «*in veram Religionem cunctos Philosophos consensisse*»

(X, 1). Aus dem Wenigen, was ich hier von dem Werk des Steuchus angeführt habe (ausführlich orientiert darüber eine Arbeit von *Hermann Ebert*, A. St. und seine Philos. perennis. In: *Philos. Jahrbuch*, 42/43 [1929/30]), können schon grundlegende Mängel dieser philosophischen Auffassung entnommen werden. Dahin gehört vor allem seine Bestimmung des Inhaltes einer philosophia perennis, in die auch z. B. die Lehre von der Trinität und die Angelologie einbezogen werden. Auch ist die oft verfehlte Interpretation antiker Philosophen und die falsche Beurteilung der griechischen Philosophie zu erwähnen. Aber die große Idee seines Werkes bleibt doch bei aller Kritik bestehen, sie hat weitgehende Anregung gegeben.

Das Werk des Steuchus weist wenige Beziehungen zur zeitgenössischen Renaissancephilosophie auf. Das erklärt sich aus der Aufgabe, die er sich gestellt hat. Aber es ist doch zu fragen, ob eine solche Auffassung überhaupt noch für lebendiges Philosophieren Raum gibt. Ein Denker des XVII. Jahrhunderts stellt uns vor diese Frage. Es ist *Joh. Bapt. Duhamel* (1624-1706). Auch bei ihm steht im Vordergrund ein eklektischer und harmonisierender Zug. Er ergibt sich schon aus dem Titel seines Hauptwerkes: *De consensu veteris et novae philosophiae ubi Platonis, Aristotelis, Epicuri, Cartesii aliorumque placita de principiis rerum excutiuntur* (Paris 1663). Ziel und Aufgabe seines Buches bezeichnet Duhamel so: « Ich habe vor, die Lehren fast aller Philosophen zu beleuchten und mir das Wahrscheinlichste aus denselben anzueignen, die extremen Ansichten zu mäßigen, die scheinbar auseinandergehenden, wo irgend es geschehen kann, zu versöhnen ». Die Stellung Duhamels zu Descartes ist aus seinem Werk nicht recht zu erkennen. Das zeigt schon, daß eine tiefere Auseinandersetzung mit ihm nicht erfolgt ist. Es bleibt die Auffassung dieser Philosophen in einer mehr äußerlich angefaßten Verschmelzung alter und neuer Lehren stehen. Nicht philosophische Auseinandersetzung, sondern schwächliche Harmonisierung bedeutet die Arbeit jener Männer.

Tiefer ging schon das Bemühen deutscher Philosophen des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Wenn ich jene Denker hier erwähne, so will ich nicht den Gegensatz übersehen, in dem sie zu den bisher dargelegten Auffassungen stehen. Sie gehen aus von der Überzeugung einer völligen Unvereinbarkeit von Religion und Philosophie. Melanchthon hat es in dem kräftigen Wort ausgesprochen: Die scholastischen Gelehrten haben aus der Theologie Philosophie gemacht, jenes alte Weib, das nach Griechenland riecht. Aber dieser selbe Melanchthon,

der übrigens in jugendlichen Jahren sich schon mit dem Plan getragen hatte, die aristotelische Wissenschaft zu erneuern, erlebt seine Bekehrung zu Aristoteles. Dieser erste bedeutende Theologe der neuen Kirche hatte sich so scharf gegen den Aristotelismus der Scholastiker ausgesprochen, weil sie nach seiner Meinung die religiösen Geheimnisse mit menschlichen Vernunftgründen zu durchdringen suchten. Das neue Erleben religiöser Innerlichkeit des jungen Protestantismus mit seiner alleinigen Bindung an das Evangelium und der Ablehnung jeder Spekulation läßt die Vorwürfe gegen die Scholastiker verstehen. Aber mit dem Einsetzen der Kirchenbildung und der Notwendigkeit der Verteidigung der neuen Lehre ergibt sich immer mehr die unerläßliche Forderung verstandesmäßiger Durchdringung, sollte nicht die Berufung auf das religiöse Erleben des einzelnen in heillosen Subjektivismus ausarten. Und nun wird Aristoteles für Melanchthon zum Führer in der Gestaltung einer wissenschaftlichen Theologie. Bei dieser Wahl wird seine Vorliebe für die klassische Zeit des Altertums mitgewirkt haben, aber auch seine Auffassung, daß die alte Philosophie besonders eindringlich nach Gott geforscht habe (*nam vetus philosophia erat studiosa investigatrix Dei*). So inauguriert Melanchthon eine neue Blütezeit philosophischer Studien, die unter der Führung und Autorität des Aristoteles standen. Melanchthon, der ausgezeichnete Gräzist, bereitet selbst zu neuem Verständnis des Stagiriten die Wege durch seine Bemühungen um den Text. Vor allem sind von Bedeutung seine Übersetzungen des Aristoteles ins Lateinische und seine Texterläuterungen, bei denen er auch die alten Kommentatoren zu Rate zog (mag er sie auch nicht immer aus erster Hand benutzt haben). Melanchthon hält — und jetzt sehen wir die Beziehung zu einer *philosophia perennis* — die Grundlagen der Philosophie durch Aristoteles für alle Zeiten gelegt. Ihnen folgt er daher in seiner eigenen Philosophie. Diese ist aber in ihrem weiteren Ausbau bewußt eklektisch. Die Wahrheit ist für ihn freilich eine, ewig und unerschütterlich. Aber die Verschiedenheit der Persönlichkeiten habe dahin geführt, daß die Wahrheit getrübt und verfälscht, ja bekämpft und gelegnet wurde. Woran erkennt man nun, welches philosophische System der Wahrheit am nächsten komme? Auf diese Frage antwortet er: Die eine wahre Philosophie hält sich streng innerhalb der Grenzen der wissenschaftlichen Beweisführung. Sie geht von wahren Prinzipien aus und kann daher wahre Dinge vortragen. Ihre Ansichten werden durch gewisse und zuverlässige Gründe gestützt.

« Una est vera philosophia, quae intra metas demonstrationum versatur nec ludit sophismatibus. Ac Aristoteles ... pleraque rectius dicit quam caeteri philosophi » (Corp. Reformat. XVI, 280). « Una est veritas aeterna et immota, etiam in artibus, quae recte investiganda est iis itineribus, quae monstrant ipsae artes, et inventa retinenda est, ut sit vitae lumen ... Quare in delectu sectarum eam praeferamus, quae magna ex parte res veras tradit, et artes ex veris principiis exstruit, et minimum habet errorem. Talis est Aristotelica, si vere iudicare volumus » (ibid. XIII, 655). Da sich nun kein System aufzeigen lasse, das nur Wahres vorträge oder gar die gesamte Wahrheit besäße, wird es Aufgabe des Menschen, die Hauptrichtungen zu prüfen. Dieser Aufgabe hat sich Melanchthon selbst mit größter Ausdauer unterzogen. « Quia autem, ut unumquemque decet civitatis certae ac bene moratae civem esse, ita decet certae et honestae scholae auditorem dici, Aristotelicos nos esse profiteamur, et sectas diiudicemus » (Corp. Ref. XIII, 656). « Magna est autem utilitas videre, ubi deerrent sectae. Haec collatio magis illustrat legem naturae, et clarius ostendit morbos humanos » (ibid. XVI, 280).

Diese Sätze zeigen manche Verwandtschaft mit den Lehren der oben behandelten Denker. Was aber über jene hinausführt, wie ich oben andeutete, ist das Studium der Quellen und vor allem die Stellung zu ihnen. Melanchthon hatte *einen wirklich geschichtlichen Sinn*, und der befähigte ihn, dem wahren Aristoteles näher zu kommen.

Der Aristotelismus gewinnt von Wittenberg aus dann die Herrschaft an den protestantischen deutschen Universitäten. Auch der Ramismus, sein größter Gegner, vermag diese letztlich nicht zu verdrängen. Im XVII. Jahrhundert ist der Sieg der aristotelischen Philosophie auf den deutschen Universitäten entschieden und diese in einem Sinn ausgebaut, die sie noch mehr der Idee einer philosophia perennis näher kommen läßt. Das XVII. Jahrhundert hat man für Deutschland als ein Jahrhundert der Metaphysik bezeichnet (Petersen, 219). Wir haben in Deutschland in dieser Zeit eine stark metaphysisch gerichtete Philosophie, an deren Schlußpunkt Leibniz steht. Ich erwähne nur kurz den vielleicht bedeutendsten Namen des *Nikolaus Taurellus* (1547-1606). Taurellus ist Aristoteliker. Aber er steht dem Aristoteles wie jeder philosophischen Autorität frei gegenüber und betont die Freiheit der philosophischen Forschung. Vor allem spricht er sich gegen die Erscheinung seiner Zeit aus, daß man glaube, erst als Anhänger einer bestimmten Schule philosophieren zu können.

Taurellus ist durch seinen Lehrer *Schegk* in Tübingen für Aristoteles gewonnen worden, er bleibt ihm stets der größte Philosoph. Aber im Sinne des Aristoteles liege es, seine Philosophie zu prüfen und fortzuführen. Diese Aufgabe hat Taurellus für die Metaphysik übernommen, für deren Probleme er besonderes Verständnis besaß. Taurellus geht an ihre Lösung als gläubiger Christ heran. Das führt ihn zu der Arbeit, die ihm zur Lebensaufgabe wird: der Versöhnung von Glauben und Wissen, von Philosophie und christlicher Theologie und damit zu einem Problem, das bei allen bisher behandelten Denkern anzutreffen war und vor das sich die Idee einer immerwährenden Philosophie stets gestellt sehen wird. Taurellus sucht das Problem zu lösen aus den Grundideen des Aristotelismus heraus, mit denen er seine christlichen Überzeugungen in ein einheitliches System zu bringen sucht. Über dieses System hat später Leibniz Worte höchster Anerkennung gefunden.

Den geschichtlichen Verlauf des Werdeganges der aristotelischen Metaphysik im XVII. Jahrhundert kann ich hier nicht im einzelnen schildern. Sie weiß sich in langem Kampfe schließlich auf den deutschen Universitäten den Vorrang vor den übrigen Wissenschaften zu sichern. Aber der Rahmen dieser aristotelischen Metaphysik ist wesentlich erweitert, und zwar um jenes metaphysische Gut, das die Scholastik erarbeitet hatte. Und so finden wir bei diesen Metaphysikern des XVII. Jahrhunderts (ich nenne etwa Timpler, Jac. Martini, Scheibler) auch jene Grundüberzeugung der großen Scholastiker, daß es dem menschlichen Geiste möglich sei, die letzten Gründe des Seienden zu erschließen. Sie sehen die Bedeutung der Transzendentalienlehre, denen sie lange Ausführungen widmen. Ohne ihre Kenntnis, sagt Corn. Martini, ist keine wirkliche Wissenschaft möglich. Damit haben diese Denker tatsächlich wenigstens (wenn es ihnen auch selbst nicht bewußt gewesen sein mag) wieder an die Überlieferung angeknüpft, und für die Auffassung von einer kontinuierlichen Entwicklung der philosophischen Wissenschaft, jener Grundvoraussetzung einer philos. perennis, gibt ihr Philosophieren beredtes Zeugnis.

Wenn nun bereits in der 2. Hälfte des XVII. Jahrhunderts der Verfall dieser Metaphysik eintritt, so sind gewiß manche ungünstigen äußeren Umstände daran beteiligt. Aber ich glaube, auch ein innerer Grund ist zu berücksichtigen. Dieser Aristotelismus der protestantischen deutschen Universitäten war aus Motiven entsprungen, die nicht in Verwandtschaft der Anschauungen lagen, ja überhaupt nicht

philosophische waren. Es war vielmehr das äußere Bedürfnis der jungen Kirche nach einer wissenschaftlichen Theologie. Melanchthon hat das klar ausgesprochen, und auch später (auch bei Taurellus) ist dieser Gesichtspunkt nicht geschwunden.

Durch den Aristotelismus der Schulen ist nun die Entwicklung des Mannes bestimmt, der hier noch erwähnt werden muß, die Leibnizens. Er hat ganz bewußt an die philosophische Tradition angeknüpft, wie es seinem nach Universalität strebenden Geiste entsprach. Dabei stand er doch ganz in der Problematik der neueren Philosophie. Beide sucht er in einer einheitlichen, von allen Einseitigkeiten freien, universal gerichteten Philosophie zu vereinen. Ein Beispiel für diese Art seines Philosophierens bietet etwa sein Ringen mit dem Substanzproblem, wie er es selbst in einem Brief an Remond schildert. « Ich habe von jeher versucht, die Wahrheit, die unter den Ansichten der verschiedenen philosophischen Schulen begraben und verstreut liegt, aufzudecken und mit sich selbst zu vereinigen, und ich glaube, von meiner Seite dazu mitgewirkt zu haben, daß wir hierin einige Schritte vorwärts gekommen sind. Der äußere Gang meiner Studien ist mir hierbei seit meiner frühesten Jugend zu statten gekommen. Noch als Kind lernte ich den Aristoteles kennen und selbst die Scholastiker schreckten mich nicht ab, was ich auch heute noch nicht bedauere. Sodann las ich Platon und Plotin mit Befriedigung, ganz zu schweigen von den anderen Alten, die ich späterhin zu Rate zog. Als ich frei war von den Schulen, verfiel ich auf die Modernen, und ich erinnere mich noch, daß ich im Alter von 15 Jahren allein in einem Wäldchen nahe bei Leipzig ... spazieren ging und bei mir erwog, ob ich die substantialen Formen beibehalten sollte. Schließlich trug der Mechanismus den Sieg davon und veranlaßte mich, mich der Mathematik zu widmen. ... Als ich aber den letzten Gründen des Mechanismus und der Gesetze der Bewegung selbst nachforschte, war ich ganz überrascht, zu sehen, daß es unmöglich war, sie in der Mathematik zu finden und daß ich zu diesem Zwecke zur Metaphysik zurückkehren mußte. ... Ich habe gefunden, daß die meisten Schulen in einem guten Teile dessen, was sie positiv behaupten, recht haben, weniger aber in dem, was sie leugnen » (Gerh. III, 606 f.).

Diese Ausführungen bezeichnen zur Genüge das Bestreben Leibnizens nach einer Einheit der in den einzelnen Schulen verstreuten Wahrheiten. Um diese Einheit hat er sich sein ganzes Leben lang bemüht. Dabei hat Leibniz, der zu den Begründern der neueren

Philosophie mit Stolz gerechnet wird, stets mit großer Hochachtung von der Philosophie der Vorzeit gesprochen und sich z. B. nicht gescheut, anzuerkennen, daß er in der Physik des Aristoteles mehr finde, dem er zustimmen müsse, als in den Meditationen des Descartes. Der Philosophie des Aristoteles, nicht zuletzt seiner Metaphysik, ist er trotz aller Kritik stets verbunden geblieben. Auch die Scholastik hat er gekannt, zwar weniger die Hochscholastik, wie wir seit *Eschweilers* Untersuchung wissen (Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des XVII. Jahrhunderts. Münster 1928), als vielmehr die Spätscholastik, in erster Linie die Philosophie der Jesuitenschule. Mit dieser hatte er ja noch lebendigen Kontakt, da in Abhängigkeit und Verbindung mit ihr sich jene deutsche Schulphilosophie des XVI./XVII. Jahrhunderts entwickelt hatte. Leibnizens Philosophieren ist von der Überzeugung bestimmt, die er in einem späteren Brief an Remond zum Ausdruck bringt. «Die Wahrheit ist weiter verbreitet, als man gemeinhin annimmt, doch tritt sie uns sehr häufig geschminkt entgegen oder stellt sich uns vermummt, ja geschwächt, verstümmelt und durch fremde Zutaten, die ihren Wert und Nutzen verringern, verderbt dar. Wenn man die Spuren der Wahrheit bei den Alten, oder, um allgemeiner zu reden, bei den Vorgängern kenntlich machte, so würde man das Gold aus dem Staub, den Diamanten aus seiner Mine und das Licht aus der Finsternis ziehen, und es wäre das in der Tat perennis quaedam philosophia » (Gerh. III, 624 f.).
