

## V.

# Voltaire als Philosoph.

Von

Professor Dr. **Paul Sakmann** in Stuttgart.

Eine Darstellung der Philosophie Voltaires hat mit eigentümlichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Zwar das Vorurteil, es lohne sich der Mühe nicht, sich mit ihm zu beschäftigen, weil er ein oberflächlicher und frivoler Denker sei, kann man als überwunden bezeichnen, wenn es auch heute noch vielfach populäre Anschauungen und Darstellungen beeinflußt. Es ist eine Nachwirkung der Geschichtskonstruktion der Romantik, die sich selbst als tief, das 18. Jahrhundert als flach empfand, mit der, was Voltaire im besonderen betrifft, im Grunde schon D. F. Strauß endgiltig aufgeräumt hat. Es ist für unsere geschichtliche Erkenntnis der gesamten Aufklärung ein unbestreitbares Bedürfnis, den Gedankenvorrat, über den Voltaire verfügt, einmal in protokollarischer Treue und Vollständigkeit zu inventarisieren. Die Schwierigkeit liegt in der Frage, in welche Form wir die Gedankenmassen dieses versatilen und so ungeheuer fruchtbaren Schriftellers, des ersten und größten aller Journalisten, zu fassen haben.

Man könnte irgend eine historische Form einer Schulphilosophie, die auf Voltaire Einfluß hatte, zugrunde legen und fragen, was er aufgenommen und was er abgeändert hat, die Descartessche Philosophie etwa, die zur Zeit, da Voltaire sich bildete, die französischen Schulen beherrschte, oder die Philosophen, die er so geflissentlich als seine Lehrer, als die Lehrer des ganzen Menschengeschlechts proklamiert, Newton und Locke. Aber es würde sich zeigen, daß Voltaire sich nicht in dem Sinn zum Schüler irgend eines Lehrers

gemacht hat, daß ihm seine neuen Gedanken in der Folge des Durchdenkens der vom Meister hinterlassenen Probleme gekommen wären und nur in diesem Fall könnte ja eine methodische Vergleichung mit der Vorlage etwas ergeben. Auch die Versuche der Konstruktion immanenter Entwicklungsreihen — etwa vom Siècle de Louis XIV zur „aurore de la Révolution“ oder umgekehrt vom Radikalismus der Jugend zum Konservativismus des Alters — sind gescheitert. Voltaires Denken ist im ganzen merkwürdig stationär. Am wenigsten trägt man Fremdes ein, wenn man statt eines solchen Längsschnittes Querschnitte macht. Man entdeckt dabei, daß Voltaires Denken auf allen Entwicklungsstufen gewisse Probleme umkreist, die ihn fesseln und die er lebhaft und energisch durcharbeitet, ohne daß er um ihren Zusammenhang besonders bemüht wäre. Eine Darstellung, die diese Probleme herausschält und dabei nur leichte historische und psychologische Verbindungslinien zieht, wird am wenigsten in Gefahr kommen, seiner Gedankenwelt ein ihr fremdes Schema aufzudrücken. In diesem Sinn sollen im folgenden die Fragen der theoretischen Philosophie, zu denen Voltaire selbständig Stellung genommen hat, zur Besprechung kommen.

### Der Begriff der Philosophie.

Das Wort Philosophie spielt eine große Rolle in Voltaires Sprachgebrauch. Als „philosophes“ bezeichnet er sich und seine Freunde und will sich damit besonders von den rückständigen Anhängern des Bestehenden abheben. Der Name ist eine schon ganz konventionell gewordene Parteibezeichnung, die er zwar nicht selbst erfunden, wohl aber hauptsächlich in Schwung gebracht hat. Schon daraus folgt, daß aus dem geschichtlich ja so ungemein wandelbaren Terminus an sich inhaltlich in unserem Fall wenig zu entnehmen ist. Auch ist sich Voltaire selbst dessen bewußt, wie vieldeutig und an sich noch nichtssagend dieser Begriff ist, wie er es denn einmal klar und treffend formuliert (Dict. phil. Littérature): „Unter dem vagen Terminus Philosophie versteht man bald die Untersuchungen eines Metaphysikers, bald die Beweisführungen eines Mathematikers, bald die Weisheit eines Menschen, der mit den Illusionen fertig geworden ist.“ Streng genommen könnte unter

keinem der drei Titel ausschließlich, eher in gewissem Sinn unter allen dreien nebeneinander das befaßt werden, was nun Voltaire selbst als Philosophie bezeichnet. Es ist das bei ihm eine sehr weitschichtige, nicht immer sich selbst gleiche und schwer auf klare Merkmale abzuziehende Vorstellung. Was wir heute als Philosophie in Anspruch nehmen — Spekulatives, erkenntnistheoretische, ethische Untersuchungen —, kommt bei ihm auch vor und wird, wie wir sehen werden, in ausgiebigstem Maß von ihm erörtert, aber er selbst nennt gerade das nicht Philosophie. Unter der Bezeichnung Philosophie wird von Voltaire bald etwas Theoretisches, eine gewisse Stellung des wissenschaftlichen Bewußtseins, bald etwas Stimmungsmäßiges, bald etwas Praktisches, eine Art von politischem Parteiprogramm, gedacht. So sollen denn, unter Verzicht auf eine doch unmögliche Definition, gerade in dieser Reihenfolge die Momente zur Sprache kommen, an die Voltaire jeweils denkt, wenn er von Philosophie spricht.

Auf theoretischem Gebiet bezeichnet den „Philosophen“ eine scharfe polemische Wendung gegen das Metaphysische, das Spekulative überhaupt, das bei Voltaire unter dem Namen des Systems, der Hypothese auftritt.<sup>1)</sup> Das Verbot des Spekulierens hat nun bei Voltaire freilich weittragende Bedeutung. Nicht bloß wird die scholastische Theologie unter dem Begriff der verbotenen Spekulation befaßt oder die Metaphysik der substanzialen Formen, sondern auch die metaphysischen Konstruktionen der neueren Philosophie, Descartes, Leibniz' Monaden, Buffons plastische Naturen.

---

<sup>1)</sup> Das ist die Bedeutung der Begriffe System und Hypothese bei Voltaire. System ist bei ihm nicht, wie in unserem Sprachgebrauch, eine schematisch geordnete Zusammenfassung von Einzelerkenntnissen zu einem Ganzen und Hypothese ist nicht ein zu Erklärungszwecken vorläufig eingesetzter Wert für eine unbekannte Ursache einer gegebenen Erscheinung, sondern eine lediglich spekulativ gewonnene Vermutung (Philosophie de Newton III, c. 12; II, c. 18; Exposition des Institutions physiques). So sagt er z. B. im *Traité de Méta-physique* c. III: „Es ist klar, daß man niemals Hypothesen machen darf. Man sollte nicht sagen: Wir wollen zunächst einmal Prinzipien erfinden, mit denen wir uns dann an die Erklärung machen wollen. Man sollte vielmehr sagen: Wir wollen die Dinge erst genau analysieren, und dann, und zwar sehr vorsichtig, nachsehen, ob sie auf irgend welche Prinzipien hindeuten.“

„Vanitas vanitatum et metaphysica vanitas!“ sagt er einmal zu Herrn von s’Gravesend, der ihm erwidert: Leider haben Sie recht. Ja es kann manchmal scheinen, als ob der Trieb des Erklärens überhaupt verfehmt wäre, als ob der philosophische Geist in der strengen Beschränkung auf die Erfassung des Gegebenen bestünde und im Verzicht auf alles kausale Rückwärtsschreiten zu den grundlegenden Bedingungen der Erscheinungen (*Siècle de Louis XIV* c. 34; *Courte réponse aux longs discours*; *Traité de Métaphysique* c. 3; *Philosophie de Newton III*, c. 2). Eine andere Frage ist natürlich die, wie weit Voltaire dieses Programm durchgeführt hat. Es wird sich ergeben, daß er, ganz abgesehen von den freilich schüchternen Ansätzen zu eigener Spekulation, in Theologie und Ethik ein stattliches Residuum jener von ihm vorgefundenen metaphysischen Systeme im eigenen Gebrauch weiterführt. Nur ist dabei zu bedenken, daß ihm Sätze, wie der vom Dasein Gottes, oder gewisse ethische Fundamentalsätze, so wenig Metaphysik zu enthalten scheinen, daß er sie vielmehr als hinreichend bewiesene naturwissenschaftliche Wahrheiten angesehen wissen will.

Fassen wir die Gründe ins Auge, um derenwillen er die Metaphysik verwirft, so kommen wir dem positiven Verstand seiner Philosophie näher. Alles Metaphysische führt von der Wahrheit weg in die Irre, ist sein Glaubenssatz. Die Metaphysik ist das Chimärenfeld, der Roman des menschlichen Geistes. Man muß notwendigerweise irren, wenn man von den ersten Prinzipien ausgeht, deren Erkenntnis nur Gott zusteht (*Courte réponse*; *Dict. phil. Métaphysique*; *Philosophie de Newton I*, c. 7). Ein zweiter, vielleicht noch schwerer wiegender Vorwurf gegen sie, ist ihre Nutzlosigkeit: Ein Erfinder, ja ein bloßer Arbeiter in mechanischen Künsten ist nützlicher als Plato (*Dernières remarques sur Pascal* 32).

Damit sind die positiven Grundsätze angedeutet, die seine Philosophie kennzeichnen — man sieht, sie gehört der positivistischen Linie an —, sie lauten: Beschränkung auf das Sichere und auf das praktisch Nützliche. Unter den sicheren Erkenntnissen stellt er, ohne erkenntnistheoretische Auseinandersetzung, die mathematischen Wahrheiten und die Erfahrungserkenntnisse neben einander. Hier ist er ganz im Fahrwasser der englischen

Richtung: „Kein Schritt ohne den Kompaß der Mathematik und ohne die Fackel der Erfahrung und der Physik!“ Experiment und exakte Analyse sind die einzigen Methoden des richtigen Erkennens (*Dialogue d'Evhémère* IX; *Philosophie de Newton* p. II s. f.; *Traité de Métaphysique* c. 3). Es bezeichnet einen Wendepunkt des Forschens von europäischer Bedeutung, wenn noch Malebranche geringschätzig auf den Forscher herabsah, der die Flügel einer Mücke beobachte: „man mag sich damit amüsieren, wenn man nichts zu tun hat“; und wenn Voltaire mit Bezug darauf stolz auf die Entdeckung einer Welt im Kleinen hinweist, die uns eben diese mikroskopischen Untersuchungen, dieses „*amusement à cela*“ erschlossen haben (*Courte réponse*). Ebenfalls englisch, und zwar spezifisch Baconisch ist es gedacht, wenn Voltaire eine „*philosophie d'usage*“ verlangt: Maschinen erfinden, die der Gesellschaft nützlich sind, das ist das wahre Ziel der Philosophie. „Ich ziehe einen Architekten, der mir ein angenehmes und bequemes Haus baut, einem Mathematiker vor, der das Quadrat einer Kurve berechnet“ (*Dialogues d'Evhémère* VII; XI). Ja noch viel banausischer als Baco möchte er die reine Theorie überall ausgeschlossen sehen und hat lediglich kein Verständnis für die Fruchtbarkeit interesseloser theoretischer Forschung. „Was man nicht in Praxis umsetzen kann, davon braucht man auch nicht einmal zu reden.“ (*Dernières remarques sur Pascal* I.)

Ein ganz anderer Begriff von Philosophie, und zwar einer, der nicht wie der erste rein englisches Gewächs ist, der vielmehr alte Wurzeln im französischen Boden hat, tritt uns da entgegen, wo Voltaire den Titel Philosoph gleichsam als Charakterprädikat verleiht — das geschieht besonders bei Würdigung geschichtlicher Persönlichkeiten — und wo Philosophie also mehr eine Stimmung und eine Art der Lebensführung bedeutet. Hier ist zunächst etwas Negatives damit gemeint. Der Philosoph ist der kluge, oder, je nach der Stimmung, der weise Mensch, der sich nicht dúpieren und von den Illusionen nicht mehr blenden und knechten läßt. Das ist die so viel beredete Stimmung der Verachtung des Vorurteils, an der sich die wahrhaft Aufgeklärten erkennen. Die sozialen und politischen Vorurteile bestehen für

diese internationalen Kulturmenschen und Weltbürger nicht mehr.<sup>2)</sup> Sie haben erkannt, daß das Vaterland da ist, wo man glücklich ist. (*Traité de Métaphysique*, Introduction; *Siècle de Louis XIV* c. 25.) Der Glanz der politischen Macht besticht ihr Auge nicht mehr. Daher erscheint nach jedem Bericht von einer Kronabdikation in Voltaires Weltgeschichte mit komischer Regelmäßigkeit das stereotype Lob der Philosophie des Abdizenten, mag es sich nun um einen römischen Kaiser oder einen türkischen Sultan, um ein geistreiches Weib oder einen simplen Duodezfürsten handeln. Die kriegerischen Lorbeeren, die doch nach den säkularen Traditionen der französischen Auffassung ein so notwendiger Schmuck für den Kranz der gloire sind, werden verachtet. Es ist ein wesentliches Kennzeichen des echten Philosophen, daß er den Krieg, auch den siegreichen, als eine Geißel des Menschengeschlechts und als eine der größten Torheiten betrachtet (s. z. B. *Siècle de Louis XIV* c. 21: die Charakteristik des Herzogs von Burgund). Beinahe an christlich-asketische und mystische Motive werden wir erinnert, wenn wir hören, daß der rechte Philosoph das Nichts der Dinge dieser Welt erkannt hat. (*Louis XIV*; *Catalogue des écrivains*: Saurin.) Das hat der Alte von Ferney, nicht bloß in Praxi, sondern bezeichnender Weise auch schon in der Theorie, freilich weislich vergessen, daß auch das Gold zu den Dingen dieser Welt gehört, die keinen Reiz mehr für den Weisen haben dürfen. Es braucht, wenn man von Voltaire redet, kaum einer ausdrücklichen Erwähnung, daß zu einer weiteren Klasse von Vorurteilen, die zu überwinden sind, die religiösen gehören, daß es unphilosophisch ist, an die Gnadenmittel der Kirche zu glauben, daß ihr Gebrauch, selbst in articulo mortis und auch, wenn es die Klugheit so gebietet, immer eine Art pudendum ist, daß der Glaube an das Jenseits, das die Kirche lehrt, an den Himmel und namentlich an die Hölle des Christentums unter dem Kindischen, das der reife Mensch ablegt, an erster Stelle steht. Zur geistigen Freiheit der Philosophen gehört ferner, daß er das Superstitiöse am asketischen Reinheitsideal des Christen-

<sup>2)</sup> Racine z. B. der im Kummer darüber stirbt, seinem König mißfallen zu haben, ist kein Philosoph.

tums erkennt und in einem lockeren Lebenswandel eine oft lebenswürdige, stets läßliche Sünde zu sehen weiß. Nach diesen letzteren Prädikaten werden besonders die Männer charakterisiert, die auf Voltaires Jugend starken Einfluß hatten. Man lese in Louis XIV, Catalogue des écrivains, die Schilderung des Geistes von Chaulieu, auch Joseph Saurin u. a., oder die Notiz über den Kardinal Dubois in der Histoire du Parlement: „Dubois war einer jener vorurteilslosen Philosophen; er hatte immer zu seinen Freunden gesagt, er werde es möglich machen, ohne die Sakramente der Kirche zu sterben und er hielt Wort, er starb als Philosoph.“ Molière ist ein Philosoph in der Theorie wie in der Praxis. Diese negativen Momente der philosophischen Stimmung waren ein Jahrhunderte altes Erbgut der französischen Denker, das sie ihrerseits aus den Traditionen des Altertums hervorgeholt haben. Der Philosoph in diesem Sinn ist der mit französischem Blut erfüllte antike Weise. Und auch im Bild des philosophischen Heiligen Voltaires scheinen im Untergrund antike Linien durch: der Stoiker, der die Schrecken des Todes verachtet und der Epikuräer, der sich im Genuß nicht stören läßt. Die mächtige Strömung des Libertinismus, die sich aber unter den bourbonischen Herrschern bis zum régent in geheimem unterirdischem Bette einherwälzt, ist mit Voltaire endlich ans helle Tageslicht getreten.

Zugleich ist in diese Philosophie im 18. Jahrhundert, und zwar gerade bei Voltaire in einer mit den Jahren deutlich meßbaren Zunahme, mehr und mehr positiver Inhalt eingeströmt. Das über den bloßen Gedanken der Indifferenz doch hinauswachsende Ideal der Toleranz, die Bestrebungen für humanitäre Einrichtungen, die dem verfeinertem Empfinden der Zeit Rechnung tragen sollen, endlich geradezu das politische Programm einer auf praktische Durchführung allseitiger Reformen hinstrebenden politischen Partei. Alles Positive verbindet, und so entsteht ein neues, sehr lebendiges und reizbares Gemeingefühl unter den „Philosophen“, das konstituierend wird für den neuen, den dritten Begriff, den Voltaire mit dem Wort verbindet und der ganz positiv ist. Er bezeichnet im engeren Sinn die Gruppe von Männern, die an der Enzyklopädie mitarbeiten, im weiteren alle die, welche den

Bestrebungen der Enzyklopädisten fördernd oder wohlwollend gegenüberstehen. Eine planmäßige Organisation ist ja damit noch nicht gegeben, aber doch ein viel engerer Zusammenschluß, als der früher unter den freidenkerisch gerichteten bestehende, auf den uns Voltaire im *Siècle de Louis XIV*, im Schriftstellerkatalog (Artikel Du Marsais) aufmerksam macht: „Du Marsais gehörte zu jenen Philosophen in der Stille (*philosophes obscurs*), von denen Paris voll ist und die unter sich in einem freundlichen Austausch vernünftigen Forschens stehen, ungekannt von den Großen und sehr gefürchtet von den Charlatanen aller Gattungen, die die Geister knechten möchten.“

Wo Voltaire nun auf diesen neuen Begriff von Philosophie zu reden kommt, ist es ihm viel weniger darum zu tun, etwa ein bestimmtes Dogma herauszustellen und abzugrenzen, das der Gruppe eigentümlich wäre, — ist doch das Zusammenhaltende viel mehr die oben geschilderte Stimmung —; Voltaire ist vor allen Dingen darum bemüht, die Partei staatlich zu empfehlen. Hier hat Montesquieu recht scharf gesehen, wenn er in Voltaire eine auffallende Verwandtschaft mit dem von Korpsgeist erfüllten Ordensbruder entdeckt: „Il écrit pour son couvent.“ Die Philosophen sind durchaus harmlos und unfähig zu schaden, ja sie sind positiv staatserhaltend und Stützen des Throns; das ist das Thema, das Voltaire endlos zu variieren nicht müde wird. Der Nachweis der Harmlosigkeit der Philosophen war eine ebenso schwere als dringende Aufgabe gegenüber dem uralten Vorurteil, das in der Frömmigkeit des Volks die stärkste Stütze der staatlichen Autorität sah. Darum ist Voltaire darauf aus von allen Seiten zu zeigen, wie die Philosophen gegen den Willen der Regierung nichts vermögen. Sie sind äußerst gering an Zahl, haben keinerlei wirksame Stellung im öffentlichen Leben, haben an keiner Macht eine Stütze, auch — und vor allem — am Volk nicht, dem sie ihrer sozialen Stellung nach fremd sind und über dessen Kopf ihre Schriften weggehen, die ja auch nicht fürs Volk bestimmt sind. „Kein Philosoph hat auch nur die Sitten der Straße beeinflußt, in der er wohnt; ein einziger beredter und schlauer Mann von Ansehen vermag viel über die Menschen; hundert Philosophen, wenn sie nur Philosophen sind, rein nichts.“ (*Philosophe ignorant* c. 24.) Auch unter sich haben



sie keinen Sektenzusammenhang, sondern stehen vereinzelt da, meist unbemittelte Leute. Und außerdem ist ihnen die geistige Macht, die gesellschaftliche Explosionen und Revolutionen hervorrufen kann, der Enthusiasmus, völlig fremd. (*Mémoire sur la satire; Dict. phil.: Ame; Dialogues, Ariste et Acrotal.*) So empfehlen sie sich staatlicher Schonung neben ihrer Einflußlosigkeit besonders durch ihre friedliche Gesinnung. Und hier dienen die vergangenen Sünden von Religion und Theologie als willkommene Folie: Nie haben Philosophen mit Königsmord zu tun gehabt, nie haben sie Steuern verweigert, nie staatliche Wirren angestiftet und Bürgerkriege entzündet. Und wenn sie über Dummheiten lachen, so respektieren sie doch die vernünftigen Gesetze. „Die Stimme der Philosophie ist schwach; aber sie macht sich vernehmlich. Sie wiederholt immer wieder: Betet Gott an, dienet dem König, liebet die Menschen!“ (*Réflexions pour les sots; Discours de M<sup>e</sup> Belleguier.*) Darum weit entfernt, daß es im Interesse des Souveräns läge, die Philosophie auszurotten oder zu verfolgen, ist es vielmehr nur sein Nutzen, wenn möglichst viele seiner Untertanen dieser Richtung angehören. Sie wirken staatsertaltend, indem sie nicht bloß selbst ein stilles, geordnetes Leben führen, sondern auch die öffentliche Ruhe sichern, dadurch daß sie den Fanatismus zurückdrängen, weil sie die alten Streitereien unter dem Fluch der Lächerlichkeit begraben. (*Siècle de Louis XIV, c. 31 und c. 38.*) Und auch positiv schaffen sie an der Vermehrung der Macht des Staats und an der Vergrößerung seiner Hilfsquellen. Sie treten ein für die Hebung des Ackerbaues, wie der Gewerbe und der Industrien. Sie machen Vorschläge für eine rationellere und menschenfreundlichere Gestaltung des sozialen Lebens durch ihre Arbeiten für Reformgesetze und für humane Einrichtungen; ganz zu schweigen von ihrer Tätigkeit für geistige Kultur, für die sie wirksam sind, vor allem von ihren Hauptquartieren aus, den Akademien. (*Conclusion et examen de ce tableau historique.*)

### Erkenntnistheorie.

Voltaire ist als Schüler Lockes im Prinzip Empirist und leitet mit seinem Lehrer alle unsere Erkenntnis aus der einzigen

Quelle der Erfahrung ab. Er folgt Lockes Beweisgängen, wenn er an dem „crucial test“ der mathematischen Vorstellungen, der theoretischen und ethischen Abstraktionen nachweist, wie jede Idee auf einem Erfahrungsbild, oder mehreren solchen zusammengekommen, ruht. „Beim Wort Dreieck stellt man sich immer ein bestimmtes Dreieck vor. Wie sollte man auch einen Kreis oder ein Dreieck messen können, ohne daß man einen Kreis oder ein Dreieck gesehen oder betastet hat.“ Namentlich sucht er auch, wie Locke, die empiristische These am Begriff des Unendlichen zu exemplifizieren. „Die Idee des Unendlichen kommt zustande, indem wir materielle Dinge aneinanderfügen und sie ist nicht positiv, sondern bedeutet nur das Eingeständnis, daß man mit dem Aneinanderfügen nicht zu Ende kommen kann“. Oder „wie soll man sich sonst eine Idee des Unendlichen machen, als indem man Grenzen hinausschiebt, Grenzen, die man vorher gesehen oder empfunden haben muß“. „Das Unendliche bedeutet unsere Unfähigkeit, das Ende finden“ (Dict. phil.: Idee I; Imagination I; Sensation; Infini). Auch die negative und polemische Kehrseite der empiristischen Thesen Lockes findet sich bei Voltaire genau kopiert. Er nimmt die Verwerfung der angeborenen Ideen auf, mit allen Einzelargumenten Lockes und ohne dessen stillschweigende Voraussetzung zu prüfen, daß das a priori immer nur die psychologische Tatsache des Angeborens bedeuten könne, und nicht etwa auch nur eine erkenntnistheoretische Voraussetzung. Wir hören also auch bei Voltaire, daß Kinder keine angeborenen metaphysischen Ideen haben, daß auch viele Erwachsene sie nicht haben, daß man die Gottesidee im besonderen nicht von Kindesbeinen an habe, und daß sie keineswegs überall in übereinstimmender Weise vorhanden sei; daß in der Notwendigkeit späterer Belehrung über angeblich angeborenes Gut ein Widerspruch liege usw.

Aber schon in den grundlegenden erkenntnistheoretischen Prinzipien lassen sich doch bedeutsame Abweichungen von Locke feststellen. Unter diesen Abweichungen ist allerdings die Tatsache noch nicht zu registrieren, daß Voltaire weder in der Anwendung noch auch nur in der Theorie konsequenter Empirist ist. Diese Inkonsequenz entspricht nur der großen Kluft, die sich

zwischen dem vierten Buch des Lockeschen Essay und den ersten beiden Büchern desselben Werks auftut. Voltaire kann nämlich gelegentlich Maßstäbe und Kriterien der Gewißheit aufstellen, die eher auf den erkenntnistheoretischen Standpunkt eines Descartes schließen lassen könnten und die er mit seinen empiristischen Prinzipien so wenig ausgeglichen oder auch nur in Verbindung gesetzt hat wie Locke.

Ein interessantes Dokument hierfür ist der Artikel *Certitude* im *Dict. phil.* Hier wird der auf subjektiver Überzeugung oder äußeren Zeugnissen ruhenden Gewißheit die mathematische Gewißheit als die unveränderliche und ewige gegenübergestellt. Die erstere übersteigt nie, auch bei den besten Garantien nicht, die Stufe der Wahrscheinlichkeit. Er wählt als Beispiel die Existenz der Stadt Peking. „Ich würde nicht mein Leben wetten, daß die Stadt Peking existiert, wohl aber würde ich mein Leben wetten, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten sind.“

Der mathematischen Gewißheit gleichwertig steht nun noch eine andere Gewißheit zur Seite, die allerdings einer anderen Gattung angehört, „die physische Gewißheit meiner Existenz und meines Empfindens“. Das Wort physisch muß hier wohl in dem Sinn von individuell gefaßt werden, denn es wird erläutert durch die Urteile: Ich existiere, ich denke, ich fühle Schmerz<sup>3)</sup>. Eigentümlicher Weise führt er dann beide Wahrheitsgattungen auf den Satz des Widerspruchs als ihren gemeinsamen Grund zurück. In dem Gebiet der historischen Urteile, in dem keine positive Aussage sich über die Wahrscheinlichkeit erhebt, scheint er noch gewisse Kriterien, die eine negative Gewißheit absoluter Art mit sich führen, anzuerkennen: wenn ganz Paris ihm sagen würde, der Marschall von Sachsen sei wieder auferstanden, so würde er es nicht glauben, weil es sich um eine moralisch und physisch unmögliche Sache handle.

Mit diesen Ausführungen steht er zwar nicht in Abhängigkeit von Locke, aber auch nicht im Gegensatz zu ihm, wenigstens nicht

---

<sup>3)</sup> Über die sinnliche Wahrnehmung eines äußeren Objekts schweigt er sich aus.

zum Locke des vierten Buchs. Wohl aber bedeutet es eine weittragende Korrektur an Lockes Lehre, wenn er von den beiden Erkenntnisquellen der Sensation und Reflection die letztere ohne weiteres streicht und den Empirismus so auf den Sensualismus reduziert. Für die Lockesche Erfahrung setzt er stets die sinnliche Erfahrung ein, wobei es sich ihm von selbst zu verstehen scheint, daß es sich nur um die äußeren Sinne handeln könne. Die Sinne sind die einzigen Pforten, durch welche Ideen in unseren Verstand eintreten. (Dict. phil.: Idee I; Sensation; Distance). Wenn er hier, möglicherweise ohne daß er es selbst weiß, Locke radikaler gestaltet, so ist er in einem andern Kapitel wieder konservativer als dieser sein Meister, indem er in der Frage der angeborenen Ideen an zwei Punkten von Locke abschwenkt und zwar mit Bewußtsein. Er will den Instinkt anerkannt wissen; die Kinder bringen solche Instinkte mit, z. B. den des Wetteifers, des Mitleids, der Reflexbewegungen (er führt als Beispiel an die Deckung des bedrohten Gesichts und den Anlauf beim Springen).

Interessant ist, daß er auf diesem Punkt eine philosophiegeschichtliche Linie von Locke zu Pascal ziehen will und in Pascals Auffassung des Natürlichen als einer ersten Gewohnheit die Quelle von Lockes Widerlegung des Angeborenen entdeckt (*Dernières remarques sur Pascal* 34). Eine andere Ausnahme, die er sich zugunsten des Angeborenen vorbehält, wird im Kapitel der Ethik zur Sprache kommen: für die psychologische Grundlegung des Ethischen glaubt er angeborener Elemente nicht entraten zu können.

Mit den gegnerischen Angriffen, welche die Sicherheit der empirischen Erkenntnis erschüttern wollen, hat sich Voltaire eingehender auseinandergesetzt als Locke. So hat er sich mit den Sinnestäuschungen, welche die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung zu bedrohen scheinen, häufig beschäftigt. Oft illustriert er den skeptischen Einwand mit den alten und den neuen Beispielen: Er weist hin auf das Spiegelbild hinter dem Spiegel, die nur scheinbar glatte Spiegelfläche, die nur scheinbar feine weiße Haut, das runde Bild eines viereckigen Turmes, den im Wasser gebrochen erscheinenden Stab, die Illusion in unsern Vorstellungen über Größe, Entfernung und Bewegung der Sonne und der Sterne,

die Verlegung der sekundären Qualitäten in die Objekte; die Verhältnissbegriffe der Größe und Kleinheit, der Bewegung und Schnelligkeit (Dict. phil.: Apparence; Fraude. Il faut prendre un parti XII). Aber er weist den idealistischen Schluß daraus auf den illusionären Charakter der Körperwelt überhaupt entschieden zurück und läßt nur die Folgerung durchgängiger Relativität der Eindrücke gelten: „Tout est relatif“. Der möglichen skeptischen Wendung dieses Gedankens weicht er aber durch eine erkenntnistheoretische und eine teleologische Reflexion aus. Als Erkenntnistheoretiker sucht er vor allen Dingen die Zuverlässigkeit der Sinne und ihres Anteils an der Erkenntnis zu retten. So behandelt er in Dict. phil. Distance speziell die Täuschungen des Gesichtssinns, indem er sie dem umfassenderen Problem des flächenhaften und des körperlichen Sehens unterordnet. Unter Berufung auf Locke und Berkeley und das bekannte Experiment Cheseldens mit dem Blindgeborenen kommt er zu dem Schluß, daß Urteile über Entfernungen und demgemäß natürlich auch irrtümliche Urteile in dieser Hinsicht nicht unmittelbar auf Sinneseindrücken beruhen; von den Winkeln, die die Umrisse der wahrgenommenen Gegenstände in meinen Augen bilden, weiß ich als Wahrnehmender nichts; die wechselnde Größe der Winkel kann deswegen auch nicht die Ursache der Verschiedenheit meiner Eindrücke sein; was wir sehen, ist nie etwas anderes als gefärbtes Licht. Darum beruhen Urteile über Entfernungen stets auf Schätzungen an der Hand der Erfahrung. Die Sinne erfüllen jedenfalls die Funktion, zu denen sie die Natur bestimmt hat; zum Abmessen der Größenverhältnisse und der Entfernungen sind sie uns keinesfalls gegeben (s. auch Dict. phil. Fraude). Soweit nun durch das nicht sinnliche Element unserer Erkenntnis Täuschungen bedingt sind, so gilt doch, daß dabei ganze bestimmte Verhältnisse obwalten und daß sie streng gesetzlicher Ableitung zugänglich sind. Konstante Naturgesetze, sagt er in freilich sehr nachlässiger Ausdrucksweise, die der Konstitution unserer Organe angepaßt sind, können keine Irrtümer sein. Wenn wir also die Sonne als flache Scheibe von 2 Fuß Umfang sehen, so ist das so wenig eine Täuschung als wenn uns in einem Konvexspiegel der Mensch nur einige Zoll hoch erscheint. Wir sind nun einmal so

organisiert, daß wir nur die Erscheinungen der Dinge, nicht die Dinge selbst sehen. Mit dem Phänomenalismus, den er so in der Erkenntnistheorie erreicht, glaubt er den skeptischen Argumenten Rechnung getragen und sie zugleich auf das richtige Maß eingeschränkt zu haben; namentlich da er dem Phänomenalismus auch noch eine teleologische Begründung gibt. Unsere Sinnesorganisation ruht auf der weisen und liebevollen Anordnung dessen, der auch die Relationen gestiftet hat. Darum liegt es in unserer Natur, uns über alle die Gegenstände zu täuschen, bei denen die Täuschung für uns notwendig ist. Im ganzen übersteigt die wohltätige Wirkung der Sinne bei weitem den Mangel, der in diesen Täuschungen zum Vorschein kommt (Dict. phil.: Apparence. Il faut prendre un parti XII).

In der Nachfolge Lockes sehen wir nun Voltaire wieder, wenn es sich um die Ausführung der empiristischen Prinzipien und um die Konsequenzen handelt, die sich aus ihnen für das erkennende Subjekt und für das Erkenntnisobjekt ergeben. So tritt, was zunächst das Subjekt der Erkenntnis betrifft, eine Grundtendenz der Lockeschen Erkenntnispsychologie noch radikaler hervor: die Betonung der Passivität der menschlichen Intelligenz. Die Sensation ist das letzte Element, auf das die Analyse des Menschen stößt; und nicht das Denken bildet die Essenz des Menschen; die Empfindung ist das Primäre, denn ohne Empfindungen kann man nicht leben, wohl aber ohne Gedanken (Dict. phil. Vie). „Die Ideen kommen mir unwillkürlich zu, ich kann mir keine geben; sie gehören mir nicht mehr eigentümlich zu, als meine Haare, die ohne mein Zutun wachsen, bleichen und ausfallen, und die ich höchstens zustutzen, schneiden und frisieren kann.“ An der Entstehung unserer Ideen haben wir nicht mehr Anteil als am Lauf unseres Blutes durch unsere Arterien und Venen. Es hängt nicht von mir ab, Ideen einzulassen oder auszuschließen, die sich in meinem Gehirn bekämpfen und meine Markzellen zu ihrem Schlachtfeld machen“ (Dict. phil. Idée I u. II; Sensation; Somnambules). Es ist noch Lockisch gedacht, wenn er unsere Erkenntnisse in ihrem gesamten Umfang auf unsere Fähigkeit, Zusammenhänge in unseren Ideen zu stiften, reduziert; aber die Lockischen Grenzen

sind schon überschritten, wenn er z. B. den Ausdruck braucht: wir erhalten unsere zusammengesetzten Ideen (*Traité de Métaphysique* c. 3.); oder wenn er den Zustand des Bewußtseins prinzipiell mit dem Traumzustand zusammenwirft: In beiden Fällen glaubt man seinen Willen zu betätigen in gleich unbegründeter Weise. Denn beidemal wird man in gleicher Weise unbewußt bestimmt durch das Vorhergegangene; und auch der Traum hat ja seinen Gedanken-zusammenhang. Der Sachverhalt ist also keineswegs der, daß ich im Wachen ein aktives Lebewesen, im Schlaf durchaus bloße Maschine wäre, ich bin beidemal das letztere (*Dict. phil. Somnambules*).

- Eine gewisse selbständige Weiterführung der Psychologie Lockes findet sich in Voltaires Ausführungen über die Phantasie (*Dict. phil. Imagination* I), die er in eine aktive und passive scheidet. Unter der passiven Phantasie scheint er die Fähigkeit zu verstehen, die sich in dem unwillkürlichen und regellosen Ideenablauf auswirkt. Dieser Ideenverlauf im Wachen und namentlich im Träumen mit seinem Merkmal der Unabhängigkeit von menschlichem Eingreifen und der Unberechenbarkeit, ist ganz besonders geeignet, unsere geistige Passivität zu erhärten. Wenn wir im Traum Verse machen oder mathematische Aufgaben lösen, ist nicht der Schluß auf die gleiche Passivität im Wachen berechtigt? Die aktive Phantasie — er definiert sie als die Fähigkeit neue Bilder aus denen zu bilden, die in unserem Gedächtnis sind — fügt allerdings ein neues Element hinzu, das der Reflexion, die sich in der Vergleichung und in der selbsttätigen Trennung und Verknüpfung der Ideen betätigt. Auf diesem Element der Urteilskraft beruht z. B. die Verwandtschaft der künstlerisch schaffenden Phantasie und der Phantasie des erfindenden Mathematikers, die er konstatiert. Aber die Aktivität ist auch bei der aktiven Phantasie eine streng begrenzte. Die Abhängigkeit vom Stoffvorrat des Gedächtnisses bleibt.<sup>4)</sup> Von einem Schaffen kann auch hier keine Rede sein, nur von einem Arrangieren. Gerade die höchste Stufe der Phantasie, die Genialität,

<sup>4)</sup> Übrigens schränkt er diesen Satz durch die geistvolle Bemerkung ein: Das genährte Gedächtnis ist die Quelle aller Phantasie, das überladene läßt sie zugrunde gehen. }

kennzeichnet sich deutlich als eine empfangene Gabe, als Inspiration. Ein weiteres Zeichen der Passivität der aktiven Phantasie ist ihre Beeinflussbarkeit durch äußere Mittel: „ein wenig Wein, also eine Flüssigkeit, beflügelt die Phantasie und gibt glänzende Gedanken; so sehr sind wir Maschinen“.

Ein neuer psychologischer Begriff, den er einführt ist der des Instinkts (*„tout sentiment et tout acte qui précède la réflexion“*), dem er bezeichnenderweise eine die Vernunft überragende Rolle zuschreibt: „Die Vernunft hat alle möglichen Systeme und Fabeln erfunden, unser Instinkt ist unbewußt viel weiser; er leitet uns sicher. Der Instinkt beherrscht die Welt, denn die alles beherrschenden Leidenschaften sind das Produkt des Instinkts“. (*Dialogues d'Evhémère V.*) Über das Verhältnis, in dem Vernunft und Instinkt zu einander stehen, erfahren wir aus dem leichtgeschürzten Dialog nichts Genaueres. Die Bemerkung, die Vernunft, das Vermögen des Vergleichens und Voraussehens, sei nur eine andere Art von Instinkt, führt nicht weit. Dasselbe gilt von der Bemerkung *Dialogues d'Evhémère XII*: „Der Instinkt macht die Erfindungen, allmählich bildet sich die Vernunft, prüft was der Instinkt erfunden hat, macht Systeme und verliert sich in Argumenten“.

Auch die Folgerungen, die Locke für das Erkenntnisobjekt gezogen hatte, macht Voltaire mit. Von Anfang an akzeptiert er die Unterscheidung der primären und sekundären Qualitäten (*Dict. phil. Imagination I*), und nimmt im übrigen diese Erkenntnis schon für Newton in Anspruch. „Nur Unwissenheit und Illoyalität kann Newton die aristotelische Meinung zuschreiben, die Farben seien in den Dingen selbst, während sie doch bloß in unserem Geiste sind (*Philosophie de Newton II, c. 10*). Mit Locke zieht Voltaire die relativistischen Konsequenzen des Sensualismus: Die sehr kleine Zahl unserer Sinne lehrt uns eben auch nur eine sehr kleine Zahl von Eigenschaften der Materie kennen, die Möglichkeit einer besseren Sinnesausrüstung eröffnet uns also die Perspektive auf ein unabsehbares uns verschlossenes Feld möglicher Erkenntnisse. Vor der Annahme unbekannter Prinzipien und Eigenschaften der Materie sollten wir nicht zurückscheuen (*Philosophie de Newton II, c. 13*). Er übernimmt Lockes Nominalismus und



dessen Kampf gegen die hypostasierten Abstraktionen. „Worte wie Leben, Intelligenz, Kraft, Bewegung, Wille sind nur Worte, die Wirkungen bezeichnen, keine realen Wesen“ (*Questions proposées*).

Er will nichts von Seelenvermögen wissen: „es gibt keine besonderen unterschiedenen Vermögen mit eigenen Funktionen. Subjekt aller Tätigkeiten und Empfindungen ist das eine Wesen, das sie alle ausübt (*Dict. phil. Imagination I*). Mit dem nominalistischen Locke teilt er die Neigung, den Zwiespalt der Meinungen in den großen Problemen auf bloßen Wortstreit hinauszuführen, in mißverstandenen, im eigentlichen Sinn aufgefaßten Metaphern die Quelle sachlicher Irrtümer zu finden; er hofft mit Locke von einer Durchführung der Forderung strenger Definition der Termini eine Verstopfung der Quellen der Schul- und Parteistreitigkeiten (*Dict. phil. Abus des mots*).

In Lockes Bahnen bewegt sich Voltaire endlich auch in seinen Anschauungen über das Wesen der Persönlichkeit — nach Lockes Sprachgebrauch sagt er dafür „*identité*“ — allerdings mit einer Abweichung, die deswegen interessant ist, weil sie in die ethischen Wurzeln des Denkens hinabreicht. Mit Locke setzt er das, was die Persönlichkeit konstituiert, nicht in etwas Physisches, sondern ins Bewußtsein. Aber wenn in Lockes Definition das Motiv war, ein Subjekt der Zurechnung, der Strafe und der Belohnung zu gewinnen, so setzt eben hier Voltaires Skepsis ein. Das Bewußtsein der Identität beruht auf dem Gedächtnis „so sehr, daß die mangelnde Erinnerung die Identität geradezu aufhebt: Ich bin dann nicht mehr das alte Selbst, ich bin dann eine neue Identität“. Wie nun, wenn das Gedächtnis verloren geht? Kann ein Schuldiger, der nicht mehr das Bewußtsein seiner Schuld hat, von Gott gestraft werden, von dem Gott, für den doch der Begriff der exemplarischen Strafe nicht in Betracht kommt? Oder soll etwa durch ein Wunder das Gedächtnis wieder hergestellt werden? „Da können wir uns nur an den Glauben halten“, — bricht er mit Baylescher Ironie ab.

Wenn wir nun noch die Frage nach der Leistungsfähigkeit dieser Erkenntnisprinzipien stellen, so ist Voltaires

prinzipielle Antwort eine resignierte: Ignoramus, Ignorabimus ist sein Wahlspruch; und wenn er ihn so streng durchgeführt hätte, wie er ihn aufstellt, so müßten wir ihn in die Reihe der Skeptiker einstellen, zu denen er nicht gehört. Er selbst allerdings bezeichnet sich gerne als solchen: „Machen wir uns das „Vielleicht“ Rabelais', das „Was weiß ich?“ Montaignes, das „non liquet“ der Römer, den Zweifel der Akademie zu eigen!“ „Mein leitender Geist ist der Zweifel“. „Mein System ist das eines großen Ignoranten“. „Du suchst die Grenzen deines Geistes? Sie sind an deinem Nasenzipfel!“ (Dict. phil. Affirmation; Air; Génération; Bornes de l'esprit). Mit zunehmendem Alter verstärkt er emphatisch das Bekenntnis seiner Unwissenheit, z. B. im Artikel Occultes (Dict. phil.), der aus dem Jahr 1774 stammt: „Ich habe seither (gemeint ist das Jahr 1766) viel mehr gelesen, viel mehr nachgedacht, mich vielmehr unterrichtet und bin nun umsomehr in der Lage zu sagen: „Ich weiß nichts“.

Wir fragen: Was bedeutet diese Skepsis; welches sind im einzelnen die unserer Erkenntnis verschlossenen Gebiete? Es entspricht den Prinzipien des Empirismus, wenn die Grenze des Erkennens oft in positivistischer Weise zwischen der Erfahrungswissenschaft, der legitimen Domäne unseres Geistes einerseits und dem unerforschlichen Feld des Metaphysischen andererseits durchgelegt wird: „Die Philosophie besteht darin, innezuhalten, wo die Fackel der Physik uns fehlt“ oder: „Die Philosophie muß uns lehren, an allem zu zweifeln, was nicht zum Gebiet der Mathematik und Erfahrung gehört“ (Dict. phil. Ame VIII. Philosophie de Newton, Schluß). Die metaphysische Skepsis, die mit diesem Standpunkt gegeben ist, erstreckt sich nicht bloß auf das Gebiet der überweltlichen Fragen im strengeren Sinn. Nicht bloß in der Frage tapen wir im Dunkeln, woher wir kommen und wohin wir gehen, was wir sind und werden, was Zeit und Ewigkeit ist, warum wir existieren, warum überhaupt etwas existiert (Histoire d'un bon Bramin; Dict. phil. Nature). Auch der wesenhafte Untergrund der in ihren Wirkungen faßbaren Natur ist unserer Erkenntnis verschlossen. Die ersten Prinzipien und Ursachen, die Essenz, die Natur der Dinge und Kräfte ist undurchdringliches Geheimnis.

So beschränkt sich also die philosophie naturelle auf das Berechnen, Wägen, Messen, Beobachten und genaues Bestimmen der erscheinenden Wirkungen; alles weitere ist Chimäre. Darum ist die uns geläufige Einteilung der Natur in Geist und Materie sehr problematisch und gewagt. Kennen wir doch Geist und Materie selbst nur sehr unvollkommen: nämlich von der Materie nicht das Wesen, sondern nur die Erscheinung und diese nur mangelhaft bei der Beschränktheit unserer sinnlichen Organisation und vom Geist streng genommen gar nichts, da wir keine Organe haben, das eigene Wesen zu beobachten. Wie viel weniger kann das große All von uns, seinen Atomen, begriffen werden? (*Traité de Métaphysique*, c. III; *Dict. phil. Cartésianisme*; *Espace*; *Ame VIII*; *Nature Courte réponse*.)

Aber das Voltaire'sche Ignoramus reicht noch weiter. Es erstreckt sich über Gebiete, die die positivistisch gefaßte Wissenschaft zu ihrer Kompetenz einbeziehen dürfte. Diese wissenschaftliche Skepsis konstatiert ein Dunkel, das nicht gelichtet werden kann vor allem über den erkenntnistheoretischen und den psychophysischen Problemen. Oft kann es scheinen, als ob er das ganze Feld der Psychologie dem wissenschaftlichen Erkennen entziehen wollte. Die Entstehung und das Funktionieren des Gedächtnisses, dieses Registers unserer Ideen, ist ein Rätsel; das Gleiche gilt von der Entstehung unseres Empfindungsvermögens, von der Bildung unserer Ideen durch Vermittlung der Sinne, von der Entstehung von Sympathie und Antipathie bei Mensch und Tier, z. B. vom Auftauchen und Verschwinden der Mutterliebe. (*Dict. phil. Ame IV*; *Vie. De l'âme c. 2.*) Vor allen Dingen aber zielt er mit seiner Skepsis auf das Grenzgebiet des Geistigen und Körperlichen, und in Fassung und Entscheidung des Problems zeigt er hier mehr kritische Schärfe, als sein Lehrer Locke. Die Frage in ihrer allgemeinen Fassung: „Welche Beziehungen walten ob zwischen der uns bekannten Materie und der Empfindung?“ (*Singularités de la nature c. 34*) zerlegt sich ihm meist in Einzelprobleme. Wie ist es zu erklären, daß wir unseren kleinen Finger, daß wir unsere Muskeln überhaupt nach unserem Willen bewegen? Wie kommt es, daß bewegte Luft, die mein Ohr trifft, eine Tonempfindung

hervorrufft, welche Beziehung besteht zwischen dem gesehenen Körper und einem Farbeindruck? Wie ist der Mechanismus zu erklären, der unsere körperlichen Organe der Beeinflussung durch Fühlen und Denken unterworfen hat? (Dict. phil. Sensation; Génération. L'Ingénu c. 20.) Wir vermögen keine Brücke zwischen den beiden Reichen zu schlagen, zwischen der bewegten Luft z. B. und dem Eindruck der gesprochenen Worte. Nicht erst die Denktätigkeit, sondern schon die Empfindung ist ein Mysterium, die Empfindung des elendesten Insekts, so gut wie der Gedanke im Gehirn eines Newton. (Dict. phil.: Sensation.) Er ist sich darüber vollständig klar, daß auch die größten denkbaren Fortschritte der Physiologie dem Problem nicht an die Wurzel kommen. Man untersuche alle Werkzeuge des Gehörsinns, nie wird man wissen, wie man hören kann, man sezieren tausend Gehirne, nie wird man eine Ahnung davon haben, durch welche Kräfte ein Gedanke sich bildet. Auch der geschickteste Anatom kann nicht erraten, wo die Bewegung im menschlichen Körper beginnt; er mag den Nerv bis zum Kleinhirn verfolgen; dort aber entzieht sich alles unsern Blicken. (Les adorateurs. De l'âme c. 1.) Und mit ganz besonderer Schärfe weiß er gelegentlich das spezifisch erkenntnistheoretische Problem zu fassen: „Wenn wir auch wissen, daß uns die Ideen vermittelt der Sinne zukommen, so wissen wir doch nicht, woher sie uns zukommen. Die äußeren Objekte, die mich umgeben, können mir doch weder eine Idee noch eine Empfindung geben. Wie sollte auch ein Stück Materie an sich die Kraft haben, in mir einen Gedanken hervorzubringen? Die äußeren Objekte können nicht geben, was sie nicht haben. Wenn nun, wie sicher ist, die Ideen auch nicht aus meinem Willen entstehen, denn sie kommen unwillkürlich, — welche unsichtbare Hand bringt sie hervor und taucht sie wieder ins Nichts, die flüchtigen Phantome?“ (Dict. phil. Idée II; Ignorance II.) Man sieht die Voraussetzung des naiven Realismus — auch Lockes Voraussetzung — ist unterminiert. Ja sogar die eigentliche Domäne der modernen Naturwissenschaft wird von dieser Skepsis angetastet. Die organische Welt vor allem ist ihm ein Buch mit sieben Siegeln und er ist weit entfernt von der Hoffnung seiner enzyklopädistischen Genossen, daß wir organische Vorgänge auf

mechanisch erklärbar werden zurückführen können. Wir werden nie wissen, durch welchen Mechanismus sich ein Getreidekorn in einen Halm mit Ähren verwandelt, wie derselbe Boden da einen Apfel, dort eine Kastanie hervorbringt, wie aus einer Eichel sich eine Eiche entwickelt; wir wissen nichts von den Vorgängen bei der Zeugung und der Geburt; die normalen wie die anormalen Erscheinungen dabei sind uns unerklärbar; wir wissen nichts vom Prinzip der Herzbewegungen beim Tier, wir wissen weder wie die Erde einen Grashalm hervorbringt, noch wie eine Frau ein Kind macht, kurz, das ganze Problem des Lebens und des Wachstums ist für uns unlösbar. (Newton I, c. 6. Dict. phil. Bornes de l'esprit humain; Génération.) Ja noch in das Gebiet der Chemie und sogar in das der Mechanik, Physik und Astronomie werden diese Schranken und Warnungstafeln des Ignorabimus vorgeschoben: „Wer kann sagen, wie ein Holzklotz sich in glühende Kohlen verwandelt und durch welchen Mechanismus der mit Wasser beschüttete Kalk sich entzündet, wie die Luft die Töne fortpflanzt. Wir wissen nicht, was die Sonne ist, warum sie sich um ihre Achse dreht; warum gerade nach der Richtung und nicht nach jener, warum die Planeten sich von West nach Ost und nicht vielmehr umgekehrt drehen, warum ein Stern gerade an der Stelle steht und nicht an einer andern. Die Richtung der Magnetnadel nach Norden, die Kometenbahnen, die Ursache der Gravitation, das alles sind unlösbare Probleme und zwar stehen sie, was sehr bezeichnend ist, neben den psychophysischen, psychologischen, erkenntnistheoretischen, metaphysischen Problemen, ohne daß irgend ein Unterschied der Qualität oder des Grades in diesem problematischen Charakter angedeutet würde. (Dict. phil. Bornes de l'esprit; Vie; Ame IV. Philosophe ignorant c. 11; Philosophie de Newton Teil II, Schluß.) Man fragt sich, ob dann überhaupt über die mathematischen Wahrheiten hinaus noch irgend ein Bezirk der menschlichen Erkenntnis vorbehalten bleibt. Und in der Tat scheinen nur noch einige physikalische Fundamentalsätze, die Gesetze der Bewegung, der Hebelkraft, der Fortpflanzung des Lichts festzustehen. Im übrigen ist unsere Wissenschaft eine Wissenschaft der Wahrscheinlichkeiten. (De l'âme c. 1.) Es ist geradezu ein rückschrittlicher Zug in Voltaires naturwissenschaft-

licher Skepsis. Das verrät sich in der Protektion, welche die Scholastik bei ihm findet. Den Spott des Gassendi-Schülers Molière über die *qualitates occultae* findet er nicht gerecht. Über den Doctor Diafoirus ist man noch nicht hinausgekommen. Besteht doch alles aus okkulten Qualitäten und wissen doch die größten Physiker nichts besseres. Man hat so lange über die okkulten Qualitäten gespottet. Man sollte endlich über die spotten, die nicht daran glauben. (Dict. phil. Faculté; Occultes.) Aber das darf uns nicht wunder nehmen. Denn in einem naiven Geständnis enthüllt er uns gelegentlich, wie wenig er Verständnis hat für ein fundamentales Axiom unserer Naturwissenschaft. „Das Axiom *ex nihilo nihil fit* ist die Grundlage aller Philosophie gewesen. Ich aber sage, einzusehen, wie ein Wesen von einem anderen kommen kann, ist ebenso unmöglich als zu verstehen, wie es aus dem Nichts kommen konnte.“ (Dict. phil. Génération.) Es ist die *ignava ratio* einer unwissenschaftlichen und faulen Skepsis, die hier naiv zusammenwirft, was sonst oft eine unphilosophische Skepsis absichtsvoll vermengt: die Undurchdringlichkeit des Naturgeschehens für menschliches Verstehen und die Undenkbarkeit des Wunderhaften.

Von welcher Stimmung, fragen wir zum Schluß, ist diese Skepsis getragen? Von der Verzweiflung des enttäuschten Erkenntnisdrangs ist nicht viel zu spüren; das Faustische: „Und sehe, daß wir nichts wissen können, das will mir schier das Herz verbrennen“ hat er nicht empfunden. Ein pessimistisches Gefühl der Öde und der Müdigkeit spricht ja manchmal aus seinen Bekenntnissen z. B. in Dict. phil. Passion. „Es gibt nichts als die unbekannte Kraft des göttlichen Demiurgen und seine unbekannten Gesetze. Nie werden wir wissen, warum und wie eine unsichtbare Hand die Springsfedern von uns armen Marionetten in Bewegung setzt, um uns dann wieder in die Schachtel zu werfen.“ Und auch dagegen verwahrt er sich, daß man seine kritische *ἐποχή* als eine „faule Philosophie“ bezeichne; sie sei vielmehr die vernünftigste Ruhe eines Menschen, der lange vergeblich gelaufen und des Suchens müde geworden sei, weil er nichts gefunden habe. Übrigens sei eine faule Philosophie immer noch besser als eine turbulente Theologie und metaphysische Chimären. (Dict. phil. Faculté.)

Man sieht, in den düsteren pessimistischen Gefühlen, die ihn ja auch befallen können, hält er es nicht lange aus; er versteht es sich selbst zu trösten und zu beruhigen durch teleologische Reflexionen: ein volles Wissen würde den Menschen ja doch über seine Stufe erheben und in die Machtsphäre Gottes versetzen. (Philosophe ignorant c. 11.) Wenn wir über die ersten Prinzipien nichts wissen können, so war es ja wohl auch nicht nötig, daß wir etwas darüber wußten. Und so wandelt sich ihm, gewollt und ungewollt der Erkenntnis-Pessimismus in eine sich selbst bescheidende, weise Resignation: „Dieses Nichtwissen ist nicht die faule Vernunft, es ist die aufgeklärte, ergebene Vernunft, die weiß, daß ein so elendes Wesen das Unendliche nicht durchdringen kann. (Des Singularités de la nature. Einl.) Diese Entwicklung ist verständlich, weil in Voltaires Geist der theoretische Trieb, so stark er ist, doch nicht den Primat hat. Es wäre falsch ihn zu verkennen. Es ist in der Tat ein Selbstbekenntnis, was er im Philosophe ignorant c. 4 ausspricht: „Trotz dieser Verzweiflung an der Möglichkeit der Erkenntnis, kann ich es doch nicht lassen, mich nach Wissen zu sehnen und meine getäuschte Wißbegier ist immer wieder unersättlich.“ Aber ein noch tiefer liegender Instinkt legt ihm den Gedanken nahe: Vielleicht ist es auch gar nicht nötig etwas zu wissen. Wir sind für die Praxis geschaffen und nicht für die Theorie. „O Mensch! Gott hat dir den Verstand gegeben, damit er dich recht durchs Leben führt und nicht damit du eindringest in das Wesen der geschaffenen Dinge.“ (Dict. phil. Ame XI.) Dem Wert des Praktischen gegenüber sinkt die Wagschale der Theorie, das ist sein Schluß, sei es, daß er nun diesem Gedanken eine moralistische Fassung gibt, wie im Philosophe ignorant c. 30: „Was sind mir die vier bis fünf Wahrheiten, die ich mit Locke besitze? Ein steriles Gut, wenn ich nicht daraus ein Moralprinzip schöpfen kann!“ oder daß er das stoische Gewand mit dem epikuräischen vertauscht: „Wer genießt, weiß mehr als wer reflektiert, oder wenigstens: er weiß besser, er ist glücklicher“ (Dict. phil. Idée I.)

### Voltaires Weltbild.

Man unterschätzt Voltaires philosophische Bedeutung, wenn man das Weltbild, das seinem Denken zugrunde liegt, ohne weiteres als das des naiven Realismus bezeichnet. Dazu ist der Einschlag erkenntnistheoretischer Reflexion und wissenschaftlicher Dialektik im Gewebe seiner Gedanken zu mächtig. Aber einen Bruchteil von Wahrheit enthält immerhin jene Behauptung. Denn Voltaire ist nicht immer Philosoph und steht oft nicht auf der Höhe der Gedanken, die ihm in Stunden strengeren Denkens und gründlicheren Studiums zugänglich sind. Dann erscheint der naive Realismus als der nie ganz zerstörte Untergrund seiner Ideenwelt. Nie hat sich Voltaire von dem Gewicht der Selbstverständlichkeit, mit der sich die sinnenfällige Realität dem nicht-reflektierten Menschen aufdrängt, ganz freimachen können. Das zeigt sich in seinen Reflexionen über die Annahme einer Außenwelt. Er kennt zwar die Einwürfe gegen die Sicherheit dieser Annahme; sowohl die populären Reflexionen, die aus der Ähnlichkeit des wachen Lebens mit dem Traumleben oder von der Tatsache der Sinnestäuschungen hergenommen sind, als auch die methodischen Erwägungen Berkeleys, der die Lockesche These von der Intellektualität der Sinnesqualitäten auch auf die primären Qualitäten, räumliche Ausdehnung und Solidität, ausdehnt. Jenen althergebrachten Gründen des Zweifels an der Realität der Außenwelt setzt er den Einwurf entgegen, daß die Träume von uns ja nachträglich als Erinnerungen an das wache Leben gleichsam entlarvt werden, und daß die Sinnestäuschungen ebenfalls unserer Reflexion durchsichtig werden als notwendige Folgen mathematischer Gesetze (*Traité de Métaphysique* c. 4 u. 7). Berkeley gegenüber, der Lockes Satz von der Unerkennbarkeit der körperlichen Substanz weiter führt bis zu der Behauptung ihrer Irrealität, verharret er bei der von Locke gegebenen metaphysischen Demarkationslinie: Die Ausdehnung ist nicht eine Empfindung wie die Farbeindrücke, der Raum ist nicht eine subjektive Impression, er ist unabhängig von mir (*sans moi*) (*Dict. phil.: Corps. Diatribe du docteur Akakia*); oder etwas derber und naiver: das Getast gibt uns eine Empfindung



von der Materie; ein Stoß eines Steins an den Finger widerlegt die Meinung von der Phänomenalität der Materie (*Traité de Métaphysique* c. 4. *Lettres de Memmius* c. 14). Auch das schon aus Descartes bekannte theologische Argument gegen den Illusionscharakter der Außenwelt holt er gelegentlich wieder hervor: Gott hätte uns ja mit allem Bedacht getäuscht und wäre der Urheber unseres Irrtums (*Traité de Métaphysique* c. 7). Darum ist Berkeleys Standpunkt ein Paradox; es bedarf eigentlich der Widerlegung nicht; es ist der Gipfel des Lächerlichen. Die Realität der Außenwelt steht fester als manche mathematischen Wahrheiten (*Traité de Métaphysique* c. 4; *Dict. phil.: Corps*). Er glaubt ein juste milieu zu wahren, wenn er beide Extreme als absurd zurückweist, sowohl den Idealismus, der keine Körper, sondern nur Geist anerkennt und die Materie zum bloßen Phänomen macht, als auch die Ansicht des Materialisten, der den Geist leugnet und von sich selbst sagt: Ich bin nur Körper. Gegen die letztere Ansicht wendet er sich mit den Worten: Eine Reflexion ist kein Trompetenstoß und ein Willensentschluß ist weder ein Würfel noch eine Kugel. Die Existenz von Nichtmateriellem ist also evident (*Lettres de Memmius* c. 14).

Wenn er so das Problem der Außenwelt, das eine so wirksame Springfeder in der modernen Gedankenentwicklung bedeutete, als eine Subtilität bei Seite schiebt, so zeigt er sich doch in der positiven Gestaltung seines Weltbildes tiefer von der neueren Philosophie beeinflußt. Das kartesianische Erbe hat er angetreten — freilich ohne allen Dank, ja ohne jede Ahnung von einer geistigen Verpflichtung gegen den Kartesianismus —, wenn formell als bestimmender Zug der Mechanismus der Kausalität auch Voltaire's Welt kennzeichnet. Unbedingte Herrschaft ursächlicher Verknüpfung, die das Phantom des sinnlosen Zufalls verbannt, eine allgemeine, die Natur durchdringende Mathematik, ein Walten einer ewigen Ordnung nach ewigen, allgemeinen, unverbrüchlichen Gesetzen, ein System der Notwendigkeit und Schicksalsmacht — das sind die begrifflichen Ausdrücke für den Gedanken; die Vorstellung einer ungeheuren Weltmaschine, in der alles Räderwerk, Winde, Gewichtschnur, Feder ist — das ist bildliche Einkleidung

seiner mechanistischen Idee (Conseils à M. Racine. Traité sur la tolérance c. 13. Dict. phil.: Idee II; Chaîne). In dieser Idee macht er die große Abwendung der neueren Philosophie von der mittelalterlichen Weltanschauung mit. Was ihn hierin von Descartes unterscheidet, ist der Umstand, daß ihm seine Auffassung der Geisteswissenschaften ohne weiteres erlaubt, die Konsequenzen der mechanistischen Ansicht auf dem Gebiet des Innenlebens zu ziehen, und daß er sie wirklich mit scharfer Absichtlichkeit, ich möchte sagen, mit einem gewissen Behagen zieht. Nicht bloß die tierischen Bewegungen sind demonstrierbare Wirkungen der bekannten Bewegungsgesetze, auch unsere Empfindungen, Gedanken und Entschlüsse entfließen nicht spontanen Quellen, sondern sind Wirkungen einer allgegenwärtigen, universalen Ursache, des ewigen Aktionsprinzips. Wir sind Marionetten der Vorsehung. Für die genauere Ausführung dieses Gedankens, für den er sich Malebranche verpflichtet fühlt (De l'âme c. 3. Dict. phil.: Idee II), muß auf die Kapitel Seele und Freiheit verwiesen werden.

So laut Voltaire sich zur mechanistischen Idee bekennt, so muß doch festgestellt werden, daß er sich der Konsequenzen nicht immer ganz bewußt gewesen ist. Er sieht nicht ein, daß es in der endlosen Kette von Ursachen und Wirkungen keine irrelevanten Glieder gibt, die man beliebig ausschalten könnte, und daß jedes Zeitdifferential die Wirkung aller ihm vorhergehenden Zeitdifferentiale ist. So betrachtet er es als einen sonderbaren Mißbrauch der Wahrheit dieses Prinzips, wenn man in den gegenwärtigen Ereignissen die Kinder aller vergangenen sehen will: ob Magog (der angebliche Stammvater der Russen) zur Rechten oder zur Linken ausspuckte, ob davon zwei oder drei Kreise im Brunnen sich bildeten, das hat jetzt keinen Einfluß mehr. Jede Wirkung hat ihre Ursache, aber nicht jede Ursache hat ihre Wirkungen, jedes Ereignis hat seinen Ursachenstammbaum, aber tausend kleine kollaterale Linien führen zu nichts. „Jedermann hat einen Vater, aber nicht jedermann ist Vater“ (Dict. phil.: Chaîne).

Eben deswegen ist ihm auch die Descartessche Lehre von der Konstanz des Bewegungsquantums und der Kräfte eine Chimäre. Es müßte dann ja immer die gleiche Anzahl von Menschen und

Tieren geben, ist sein naiver Einwand. Man könnte ebensogut sagen, es müßte immer gleich viel Dreiecke auf der Welt geben (Dict. phil. Mouvement). Das weist doch darauf hin, daß das Motiv der wissenschaftlichen Erklärung, das historisch den mechanistischen Gedanken geschaffen hat, für Voltaire nicht das Bestimmende war bei der Aufnahme dieser Idee, daß der Gedanke ihm vielmehr andere polemische Dienste zu leisten hatte.

Wir fragen nach den konstruktiven Elementen von Voltaires großem Weltmechanismus. Er hat die Entwicklung von Descartes zu Newton mitgemacht und ist Anhänger der Theorie der Atome und des leeren Raumes. So polemisiert er gegen die qualitätslose *materia prima* Descartes', gegen die er den Einwand erhebt, daß sie nicht vorstellbar sei, da wir immer Bestimmungen an unseren Denkobjekten setzen müssen, und daß sie die Unveränderlichkeit der Arten, die nicht aufeinander zurückgeführt werden können, unerklärt lasse, da bloß bewegte Materie ein planloses ewiges Chaos ergeben würde (Philosophie de Newton I, c. 7). Auf der andern Seite wendet er sich gegen Leibnitz' Monadenlehre, welche die Ursache des Ausgedehnten im Nichtausgedehnten sieht und macht dagegen geltend, es sei ein Widerspruch, daß ein Zusammengesetztes nichts mit dem gemein haben soll, aus dem es zusammengesetzt sei. Es ist nichts als ein Paradox, daß der Körper aus Nichtmaterielltem zusammengesetzt sein soll (Philosophie de Newton I, c. 7). Positiv macht er für den Atomismus geltend, daß die Materie nur in der Theorie<sup>5)</sup> ins Unendliche teilbar sei, daß man aber faktisch auf solide, nicht mehr teilbare Teile stoße. Dazu empfiehlt sich der Atomismus mit seiner Annahme letzter, nicht transmutabler Elemente als einzig brauchbare Hypothese zur Erklärung der Unwandelbarkeit der Elemente und der Arten: „Die Konstanz der Arten fordert als Erklärungsgrund die Unwandelbarkeit letzter Prinzipien“. So kommt er zu dem Schluß: das System der Teilbarkeit der Materie ins Unendliche erklärt nichts, das unmittelbarer

---

<sup>5)</sup> In der Theorie, d. h. in der Wissenschaft der Geometrie, die es eben nur mit unsern Vorstellungen zu tun hat; anders ist es in der Natur, wo es keine Linien ohne Breite und keine Punkte ohne Ausdehnung gibt.

letzter Teile erklärt alles. (Siècle de Louis XIV, Écrivains: Bernier; Dict. phil.: Atomes, Locke.)

Für die dem Atomismus korrele Theorie des leeren Raums macht er meist physikalische Argumente teils prinzipieller, teils empirischer Art geltend. Zu den ersteren gehört der bekannte indirekte Beweis aus der Unmöglichkeit der Bewegung im vollen Raum, zu den letzteren die Berufung auf die Experimente mit der Luftpumpe: das schnelle Fallen der Körper im luftleeren Raum wäre bei den physikalischen Voraussetzungen Descartes' nicht zu erklären; die subtile Materie müßte Widerstand leisten. Ein eigenartiges, theologisch gefärbtes Argument für die Möglichkeit des leeren Raums entnimmt er wohl Clarke: Man muß es doch als möglich denken, daß Gott vermöge seiner Allmacht einen Zoll Materie vernichtet, in diesem Fall gibt es einen leeren Raum, also ist der Gedanke des leeren Raums zum mindesten möglich (Exposition des Institutions physiques).

Wir schreiten weiter zu den metaphysischen Voraussetzungen dieses naturwissenschaftlichen Weltbildes. Die große Frage, an der sich die philosophischen Richtungen scheiden, ist hier: ruht die Welt der mechanischen Kausalität in sich oder müssen wir andersartige nichtmechanische Prinzipien zu Hilfe nehmen, um sie zu ergänzen, ja schon um nur sie selbst zu erklären? Ein gewisses Schwanken Voltaires ist nicht zu verkennen, denn gewisse Elemente seiner Seele wie seines Denkens zogen ihn zu der radikalen naturalistischen Richtung, welche die erste Frage bejahte und die zweite verneinte, während allerdings der gesamte Entwicklungsstand der wissenschaftlichen Erkenntnis und überwiegende Interessen seiner eigentümlichen Parteistellung inmitten der geistigen Mächte der Zeit ihn bei der konservativen Richtung festhielten.

Einen Schritt zum Naturalismus hin bedeutet es, wenn er den Schöpfungsgedanken beseitigt durch die Annahme einer ewigen Materie, die entweder als in sich selbst notwendig oder als notwendige Emanation des höchsten Wesens anzusehen ist (Dict. phil.: Arts; Philosophie IV). Dagegen kommt er über das Schwanken nie hinaus in der Frage der Bewegung der Materie. Bald scheint

es ihm, als ob mit der Ewigkeit der Materie auch die Ewigkeit ihrer Eigenschaften gegeben sei, mithin, da uns die Materie tatsächlich immer als bewegte entgegentritt, auch die Ewigkeit der Bewegung. Von diesem Gesichtspunkt aus könnte man wohl sagen, Bewegung sei für die Materie so wesentlich wie Ausdehnung und Undurchdringlichkeit (Dict. phil.: Air I; Matière II). Andererseits kommt er von dem alten Begriff der Materie doch nicht soweit los, daß er nicht immer wieder die Bewegung als eine der Materie von außen mitgeteilte Kraft auffaßte.<sup>6)</sup> (Philosophie de Newton I, c. 9; Dict. phil.: Ovide.)

Klar ist er jedenfalls darüber, daß die materialistische Weiterführung des mechanistischen Gedankens, ja schon seine bloß naturalistische Durchführung scheitern muß. Der Materialismus scheitert an der Tatsache des Daseins von Intelligenz in der Welt: Eine intelligenzlose Materie kann Intelligenz nicht hervorbringen. Das bezeichnet Voltaire als ein Eingeständnis, das Spinoza selbst habe machen müssen. Der Naturalismus scheitert an den Schranken, auf die seine Erklärungsweise stößt und an den Konsequenzen, die ihm zur Last fallen. Die Schranken bestehen in den unten (S. 23—24) zu besprechenden Tatsachen, auf welche sich Voltaires Teleologie aufbaut. So schwer fallen diese Tatsachen ins Gewicht, daß es fraglich erscheint, ob er dem Mechanismus, den er als Weltanschauung unzulänglich findet, auch nur sein Recht als wissenschaftliches Erklärungsprinzip wahrt. So stellt er z. B. (Dict. phil.: Ame IX) Mechaniker und Philosophen einander gegenüber. Die Mechaniker suchen die Entwicklung der Pflanzen nach den Prinzipien von Gewicht, Hebel, Rad und Winde zu erklären; die Philosophen — und ihnen stimmt Voltaire offenbar bei — können im Wachstum nicht bloß gewöhnliche Bewegungen sehen, sondern nehmen geheime Kräfte an, vermöge deren die Pflanzen den nährenden Saft anziehen, unergründliche Gaben, die Gott der Materie gegeben hat. Noch unannehmbarer findet Voltaire das naturalistische System wegen seiner Konsequenzen,

---

<sup>6)</sup> Für diese letztere Ansicht finden sich allerdings in den späteren Schriften keine Zeugnisse mehr.

der Leugnung der Normbegriffe: Daß die Idee der Ordnung und der Unordnung aus der Naturwelt und aus dem moralischen und geschichtlichen Leben gestrichen werden sollen, ist in den Augen Voltaires, der die Welt als Kosmos faßt, einer der Hauptvorwürfe gegen das *Système de la Nature*.

### Die Gottesidee.

Das theologische Problem gehört zu denen, die Voltaire am häufigsten und am längsten beschäftigt haben — von der frühesten Jugend an bis ins höchste Alter — und zwar in ernster und positiver Weise. Nichts wäre verkehrter, als aus der Tatsache, daß Voltaire in der Geschichte als Prototyp eines Ironikers und eines negativen Polemikers fortlebt — mit welchem Grund oder Ungrund bleibe hier dahingestellt —, nun zu schließen, daß er sich in überzeugungsloser und gesinnungsloser Frivolität nach Heinescher Art über diese Fragen weggesetzt habe. Er hat sich um die Frage, wie wir uns des Daseins des göttlichen Wesens versichern eifrig bemüht, und er hat das so gewonnene Resultat nach bestimmten Gesichtspunkten bearbeitet; mit andern Worten, er hat nicht bloß kritische und dogmatische Gedanken über das Kapitel der Gottesbeweise, sondern er hat auch seine „Theologie“ im engeren Sinn, wenn man wohl überlegte, von bestimmten Grundsätzen geleitete Gedanken über das göttliche Wesen so nennen darf.

Wir wenden uns zunächst der Frage nach Voltaires Gottesbeweisen zu. Man kann deren drei unterscheiden, als genuin voltairisch, denen dreierlei Auffassungen von Gott entsprechen, die ich als die naturwissenschaftliche, die hedonische und die sozialpädagogische bezeichnen möchte.

Man kann sich fragen, ob nicht als gleichberechtigt bei Voltaire noch eine vierte Art des Gottesbeweises zu nennen wäre, der metaphysische. Denn allerdings steht noch ein Pfeiler vom alten metaphysischen Gebäude, das kosmologische Argument, das auch für Voltaire noch zwingende Beweiskraft hat. Diesen Beweis und zwar in der Form, wie er sie bei Clarke vorfand, hat er stets auch mitgeführt: Wenn etwas existiert, so muß, bei der Unmöglichkeit des regressus in infinitum, ein notwendiges

Wesen von Ewigkeit her existieren; nun existiere jedenfalls ich; also existiert etwas von aller Ewigkeit. Den Gedanken, daß man, ebenso gut wie Gott, die materielle Welt als dieses „ewige notwendige Wesen“ ansetzen könnte, widerlegt er, sehr unzulänglich freilich, dadurch, daß dann Veränderung ausgeschlossen wäre. Ob er nun das kosmologische Argument einen göttlichen Aufschwung unserer Vernunft, ein andermal eine ehemals erhabene, allmählich trivial gewordene Wahrheit nennt, an seiner mathematischen Evidenz hat er nie gezweifelt. „Es ist stringent bewiesen, daß ein notwendiges Wesen von Ewigkeit her existiert“ (*Traité de Métaphysique* II; *Homélie sur l'athéisme* I; *Il faut prendre un parti* II; *Remarques sur le bon sens*). Aber es entspricht der Bedeutung dieses metaphysischen Gedankens in Voltaires Bewußtsein, wenn wir ihn mit dieser einleitungsweisen Erwähnung erledigen. Voltaire hat ihm lediglich nichts aus seiner eigenen Reflexion — weder kritisch noch dogmatisch — hinzugefügt, er hat ihn immer nur als Ausgangspunkt benützt, um von ihm aus in die eigentliche Diskussion einzutreten, und er war sich seines theologisch dürftigen Ertrages wohl bewußt. Andere Argumente metaphysischer Ordnung kommen für ihn vollends nicht in Betracht. Der Beweis aus dem apriorischen (im Sinn von „angeborenen“) Charakter der Gottesidee, der Beweis aus dem consensus gentium hat für den Schüler Lockes seine Kraft verloren (*Dict. phil.*: *Dieu* I). Künstlichere Beweisführungen, wie die Maupertuis' aus seiner mathematischen Weltformel, behandelt er nur ironisch; und Pascals argumentum a tuto, das er mit Recht unwürdig und kindisch findet, stellt er den einfachen und durchschlagenden Gedanken entgegen, den er freilich bei anderer Gelegenheit selbst hätte beherzigen können: „Unser Interesse, eine Sache zu glauben, ist kein Beweis für ihre Existenz“ (*Remarques sur les Pensées de Pascal* V).

### Der teleologische Gottesbeweis.

Wir wenden uns darum sofort dem Beweis zu, der vielfach auch zu den metaphysischen gerechnet, doch in unserm Fall besser als ein naturwissenschaftlicher bezeichnet wird; denn vom Boden der Erfahrung — und zwar immer zuerst

der naturwissenschaftlichen Erfahrung aus, sucht Voltaire eine Brücke zum Transszendenten zu schlagen.

Voltaire ist sich bewußt — er spricht es oft aus — in der Zeit einer konservativen Reaktion gegen den Atheismus und zugunsten des Deismus zu leben. Oft erklärt er (Dict. phil.: Athée; Lettres sur Rabelais X), man finde heutzutage viel weniger Atheisten als früher. Das ist die große Wendung vom 17. zum 18. Jahrhundert (Dict. phil.: Théisme). Worauf beruht das? Er spricht sich in der Philosophie de Newton (I, c. 1) darüber aus. Das Newtonsche Weltbild, das im 18. Jahrhundert zum Sieg gelangt ist, ist dem Theismus günstiger als der Kartesianismus, der zum Spinozismus führt. „Ich war mit vielen Männern persönlich bekannt, welche der Kartesianismus dahin geführt hat, daß sie keinen andern Gott mehr gelten ließen als die Unendlichkeit der Dinge, während ich im Gegenteil keinen einzigen Newtonianer gesehen habe, der nicht Theist im strengsten Sinn des Worts gewesen wäre.“ Der Untergrund, in den alle konkreten Züge dieses Weltbilds eingezeichnet sind, ist der Atomismus, eine begrenzte Welt, bestehend aus materiellen Atomen, die im leeren Raum in Bewegung begriffen sind. Schon diese konstitutiven Bestimmungen zeigen Ansatzpunkte für Linien, die zum Gottesbegriff führen. Die Atome sind materiell, haben somit die mit der Materie gegebene inertia und brauchen einen ersten immateriellen Beweger. „Das ist ein erlaubter Rekurs auf Gott!“ Denn Bewegungskraft wohnt der Materie nicht inne, sondern kommt ihr nur von außen zu. (Phil. de Newton I, c. 1. Lucrèce et Posidonius I.) Ein metaphysisches, Clarke entnommenes Argument tritt hinzu, das aber Voltaire sicher für ein rein physisches gehalten hat. Die Atome sind in jedem Augenblick in einer bestimmten Bewegungsrichtung begriffen, die alle anderen ausschließt — die Planeten z. B. drehen sich von West nach Ost, und nicht umgekehrt —; so hat eine Wahl stattgefunden, die auf einen Herrn schließen läßt, der nach seinem Willen handelt, die m. a. W. also Gott voraussetzt als notwendigen Urheber des Zufälligen. (Homélie I.)

Dies weitaus stärkste Fundament auf diesem Boden für die Konstruktion des Gottesbegriffs sind aber die teleologischen



Tatsachen. Die Frage ist: Ruht die Welt der mechanischen Kausalität in sich oder weist sie durch Momente, die mit ihren eigenen Prinzipien nicht zu erklären sind, über sich hinaus auf ein sie ergänzendes Prinzip? Es scheidet Voltaire von einem großen Teil seiner Freunde, daß er die erstere Frage verneint und die zweite bejaht. Worin besteht, fragen wir, der Tatbestand, in dem die Unzulänglichkeit der mechanistischen Erklärung zutage tritt. Die alten Grundlagen der teleologischen Theologie erscheinen wieder: der Organismus, der menschliche Geist und die astronomischen Tatsachen.

Wir wenden uns zunächst der Betrachtung der Organismen zu. Der im Hintergrund von Voltaires Reflexionen stehende Satz läßt sich etwa folgendermaßen formulieren: Der Zusammenhang der Struktur der Organe mit ihren Funktionen ist ein so eigenartiger, daß er sich durch die Kategorie von Ursache und Wirkung allein nicht begreifen läßt, daß vielmehr die Kategorie von Mittel und Zweck beigezogen werden muß. „Es ist zweifellos, daß alles einen Zweck hat im Körper des Tiers.“ (Dict. phil.: Larmes.) Wo er das Moment präziser bestimmt, das zum Verwundern Anlaß gibt, nennt er entweder die Komplikation der Ursachen, die zum einheitlichen Zweckeffekt zusammenwirken, oder die Disparatheit der Elemente, die als Mittel und Erfolg miteinander verbunden sind: „Wo auch das Mannigfaltige auf eine einzige Wirkung hinausläuft, läßt sich eine Finalursache nicht leugnen.“ (Traité de Méta-physique II.) „Man sehe auf der einen Seite Nerven und Fasern und materielle Bewegungen an, auf der andern Seite Gefühle und Gedanken, nur ein höchstes Wesen kann so unähnliche Dinge vereinigen.“ (Homélie sur l'athéisme.) Der Organismus ist also auf eine zwecksetzende Intelligenz zurückzuführen, denn „jedes Werk, das Mittel und Zwecke aufweist, läßt auf einen ouvrier schließen.“ (Dict. phil.: Dieu I.) Das Schlußverfahren, durch das diese Sätze gewonnen werden, ist das analogische: Der stetig eintretende, zugleich sinnreiche und wertvolle Effekt steht mit dem unendlich komplizierten Mechanismus des Organs in einer Verbindung wie der einfache Nutzeffekt einer Maschine mit ihrem zweckmäßig kalkuliertem Bau. So sinnlos es wäre, die Entstehung

eines Kunstprodukts, wie es unsere Uhren sind, aus dem Zweckgedanken der Zeitmessung läugnen zu wollen, so wahnsinnig wäre es, den pflanzlichen und tierischen, besonders den menschlichen Organismus aus einem sinnlosen Zufall im Gefolge der Atombewegung herzuleiten. „Wenn eine Uhr nicht dazu da ist — er will sagen, nicht planvoll zu dem Zweck hergestellt ist — die Stunden zu zeigen, so will ich die Finalursachen als Chimären anerkennen und mich gerne einen cause-finalier d. h. einen Dummkopf schelten lassen.“ (Singularités de la nature X und Dict. phil.: Causes finales II.) Die Mechanik des Ohrs, des Auges, des Magens, der Zeugungsorgane mit dem immer wieder sich erneuernden Wunder der génération, wobei mit unbegreiflicher Kunst zwei Maschinen immer eine dritte hervorbringen, sind seine Lieblingsbeispiele, die ihm so einleuchtend sind, daß man Fieber haben müßte, um die Finalursachen d. h. den göttlichen Zweckgedanken zu läugnen. (Dict. phil.: Larmes. Les oreilles du comte de Chesterfield c. II.)

Ein zweiter physikotheologischer Schluß Voltaires ruht auf dem Grundsatz, daß, was in der Wirkung erscheint, auch in der Ursache enthalten sein müsse. So schließt er daraus, daß zum mindesten menschliche Intelligenz in der Welt ist, auf die Qualität der Intelligenz der Weltursache. Intelligente Wesen können nicht von einem blinden, insensiblen Wesen gebildet sein. (L'ABC XVII.) Man könnte es nicht verstehen, daß etwas, das keine Intelligenz hat, Wesen hervorbringt, die mit Intelligenz versehen sind. In gewissem Sinn ist diese zweite Gedankenreihe in die erste überzuführen, als eine Unterabteilung derselben: Der Mensch als geistiges Wesen wird von Gott als eine machine à sentiments und à idées betrachtet. Der Schluß ist: Der Schöpfer der Maschine muß doch mindestens so viel Geist haben, als er der Maschine mitteilt.<sup>7)</sup>

Ein drittes Moment, das Voltaires teleologische Überzeugungen hervorbringt, sind die Spuren von Mathematik in der Natur, wie sie sich namentlich im Gang der Gestirne zeigen, diesem „Tanz

<sup>7)</sup> Daß dieser Schluß nicht tragkräftig ist für die These der reinen Geistigkeit Gottes, hat Voltaire gelegentlich selbst eingesehen (s. u.).

der Planeten in mathematischen Verhältnissen“, aber auch sonst in allen Erscheinungen, die regelmäßige Zeit- und Zahlverhältnisse aufweisen, wie Ebbe und Flut. (Les oreilles du comte de Chesterfield c. II.) Diese Tatsachen, in ihre Ursache zurückverfolgt, führen auf eine unserer mathematischen Begabung analoge Intelligenz. Alles ist in der Natur nach mathematischen Gesetzen geordnet; so muß sie wohl ein ewiger Geometer leiten. „Jemand, der so gelehrt ist, wie die Société royale von London, muß das arrangiert haben.“ Der technische Verstand ist der vorherrschende Zug im Bild des göttlichen Geistes bei Voltaire. Das liegt in dem berühmten Wort, das Voltaire der Natur in den Mund legt: „Man nennt mich Natur und ich bin doch ganz Kunst“ und in seinem Bild der Weltmaschine: „Alles ist Springfeder, Hebel, Winde, hydraulische Maschine, chemisches Laboratorium vom Gras bis zur Eiche, vom Floh zum Menschen, vom Sandkorn bis zu den Wolken.“ (Dict. phil.: Nature. Les oreilles du comte de Chesterfield c. II. Evhémère II.) Einmal im Zug des teleologischen Raisonnements läßt Voltaire sich nichts von dessen Konsequenzen abdingen und grenzt sich z. B. scharf ab gegen pantheistische Anschauungen, auf die eine Unterströmung in seinen Gedankenmotiven ihn sonst hintrieb (s. u.). Die Gleichung „Gott-Natur“ läßt er nicht zu. Er will es nicht Wort haben, daß er die verborgene Kraft Gott heiße, der die Epikuräer den Namen Natur geben. Das will er nur gelten lassen, wenn man anerkennt, daß diese geheime Kraft die eines notwendigen intelligenten Wesens ist. (Evhémère II.)

Dies die Position Voltaires in unserer Frage. Nun ein Wort von seiner Polemik gegen den exklusiv mechanistischen Standpunkt, der es unternimmt, die teleologischen Tatsachen restlos kausal zu erklären. Wenn Voltaire die einfache Läugnung des Zweckmäßigen und Geistigen in der Welt als eine kaum ernst zu nehmende These abfertigt, so scheint ihm der Versuch einer mechanistischen Erklärung dieser Tatsachen kaum weniger mißlungen. Er weiß, daß man gegnerischerseits auf die unendlichen Möglichkeiten hinweist, die eine ewige Bewegung der Materie eröffnet in deren Verlauf einmal auch eine Chance für die Kombination, wie sie unsere Welt darbietet, auftauchen muß — es

sei, sagen die Gegner, der Wahrscheinlichkeitsrechnung nach die Möglichkeit der Bildung der Welt, wie sie ist, durch Bewegung allein, immer als eine Einheit zu setzen, unter der unendlichen Zahl zufälliger anderer Möglichkeiten —; er weiß auch, daß man mit der angeblich experimentell bewiesenen Hypothese der *generatio aequivoca* und mit dem Lukrezischen<sup>8)</sup> Gedanken des notwendigen Überlebens des Zweckmäßigen das Problem des Organischen glaubt lösen zu können. Was jene Chance der Wahrscheinlichkeit betrifft, so macht er den chimärischen Charakter dieser Voraussetzung geltend und die unendlich geringe Wahrscheinlichkeit, die für das Eintreten jenes wunderbar zweckmäßigen Ausnahmefalls besteht; sie ist ihm wie Eins zu Unendlich. Man arbeitet mit dem Begriff Zufall und mit langen Zeiträumen, aber der Zufall<sup>9)</sup> ist ein sinnloses Wort und auch die unendlichen Zeiträume, die angeblich zur Verfügung stehen, helfen hier nichts. „Wenn wenig Zeit nicht hinreicht, dann nützt auch viel Zeit nichts. Ein Stein kann keine Ilias machen, auch nicht in einer Ewigkeit.“ Im einzelnen macht er weiter die spezifische Kombination, die eben unser Universum bildet, geltend. Die Frage: warum diese Welt dann bleibt, und zwar in ihren regelmäßigen Formen konstant bleibt, ist mechanisch nicht zu erklären; die Konstanz der Arten widerlegt den Mechanismus. Das gleiche gilt von den astronomischen Verhältnissen; die Sterne müßten ja selbst Geometer sein. Grobheit muß ihm statt der Gründe dienen, wo er auf die *generatio aequivoca* stößt: „Wer die Zeugung aus der Fäulnis erklären will, ist ein „rustre“ und kein Philosoph.“ Unannehmbar ist ihm vor allem der mit dem Mechanismus verbundene Materialismus. Geist läßt sich nicht auf Materie reduzieren; Bewegung kann nie Empfindung und Vorstellung, geschweige denn Vernunft erzeugen; „es ist ein Widersinn, daß Materie, ohne zu denken, Milliarden von denkenden Wesen hervorbringt,“ es wäre denn, daß man Intelligenz schon als wesentliches Attribut der

<sup>8)</sup> Den empedokleischen Ursprung dieser Idee kennt er nicht.

<sup>9)</sup> Bei dieser Polemik substituiert er meist dem gegnerischen Zufallsbegriff, der nur die Längnung planvoller Entstehung bedeutet, einen anderen vom Gegner nicht behaupteten, wonach Zufall identisch ist mit der Längnung kausaler Notwendigkeit.

Materie faßt; dann muß aber dieses Attribut auch überall und immer vorkommendes Merkmal sein. Aber Mist denkt doch nicht! (L'ABC XVII; Lucrèce et Posidonius I; Memmius III; Homélie sur l'athéisme.)

Es ist nun aber nicht bloß die uninteressierte Anerkennung einer reinen Intelligenz, welche Voltaire der mechanistischen Philosophie abringen will; in seinen technisch maschinellen Kategorien liegt ein weiteres. Wie die meisten Maschinen den Grund ihrer Existenz in dem von ihnen zu leistenden Nutzeffekt haben, so verbindet sich mit der Teleologie der mathematischen und künstlerischen Intelligenz sofort die Teleologie des Nutzens. Und damit sind wir an dem Ort angelangt, wo Voltaire sich mit dem Christentum seiner Zeit am nächsten berührt. Wenn es schon immer, auf christlichem Boden wenigstens, ein der naiv religiösen Betrachtung eigentümlicher Zug sein wird, die Dinge ins Licht ihrer dankbaren Stimmung zu stellen, so mußte diese religiöse Teleologie ein besonders mächtiges Motiv in einer Zeit werden, welche alle finsternen Züge, die die christliche Gottheit an sich trägt, getilgt hatte, um nur das freundliche Antlitz des himmlischen Vaters zu sehen. Die harmlos fröhliche Stimmung dieses religiösen Optimismus reflektiert sich in der Philosophie als die Tendenz, das Wert- und Sinnvolle an den Dingen, die dem Menschen zugekehrte freundliche Seite der Natur aufzusuchen. In diesem Strom, der am breitesten in dem frommen Deutschland floß, schwimmt auch Voltaire. Es ist bekannt, welche geschmacklosen Formen diese Teleologie besonders auf deutschem Boden angenommen hat, indem der religiöse Gedanke direkt ins ökonomische Gebiet hinübergespielt wurde. Hat Voltaire auch an dieser Verirrung teilgenommen? Es ist wahr, daß sein Witz, der leichte Beute nie verschmähte, sich die lächerlichen und grotesken Ausgeburten der zeitgenössischen Teleologie nicht entgehen ließ. Aber ein so tiefer Denker war er nun doch nicht, daß er nicht auch der Unphilosophie seinen Tribut gezahlt hätte: immer wieder sehen wir ihn an der unlösbaren Aufgabe sich abmühen, die Grenze zwischen einer wissenschaftlich hältbaren Nützlichkeits-Teleologie und prinzipiösen Utilitätsphantasien ausfindig zu machen.

So nimmt er unermüdlich den frommen Verfasser des *Spectacle de la nature*, den Abbé Pluche, aufs Korn, der, ein Geistesverwandter unseres Brockes, die Flutbewegung des Meers aus dem Nutzen erklärt, den die Schiffe beim Einlauf in einen Hafen aus ihr ziehen können. Er spottet nicht nur über die Bewunderung der göttlichen Weisheit, die man in der Einrichtung unserer Nase entdeckt, als eines bequemen Sitzes für Brillen, oder in Einrichtung unserer Finger, die Ringe, und unserer Füße, die Schuhe zu tragen bestimmt seien u. a. derart. Er erklärt auch, Schafe und Schweine gebe es nicht etwa zu Zwecken der menschlichen Nahrung, Steine nicht dazu, daß sie dem Menschen sein Baumaterial liefern, Seidenwürmer nicht, damit sie dem Menschen Seide spinnen, der grüne Rasen sei nicht dazu da, unser Auge zu erfreuen. Er faßt das prinzipiell dahin zusammen, daß man nicht jeden beliebigen Nutzeffekt der Natur auf direkte göttliche Zweckeinrichtung zurückführen dürfe, daß der Mensch nicht die Bedürfnisse seiner willkürlich von ihm selbst geschaffenen Gewerbe und Technik, — ja gelegentlich sogar, daß der Mensch sich selbst nicht als Zweck und Zentrum der Natur aufzufassen habe. „Der Mensch hat gar nichts zu bedeuten“; wobei er es freilich versäumt uns darüber aufzuklären, welche Größe nun an die Stelle des Menschen tritt und der Naturzweck ist, ohne den sich keine Teleologie des Nutzens denken läßt?<sup>10)</sup> Genug, daß er glaubt, mit diesen negativen Kriterien die unerlaubte Teleologie, den abus der causes finales, abgewiesen zu haben. (Dict. phil.: Causes finales II, III; Calebasse.)

Das positive Kriterium, das Voltaire aufstellt und das gewissermaßen den erkenntnistheoretischen Ort der legalen Anwendung des utilitarischen Zweckgedankens umschreibt, ist die räumliche Allgemeinheit und zeitliche Unwandelbarkeit des Nutzeffekts. Das liegt in der Erklärung, „wenn die Nutzwirkungen unwandelbar die gleichen sind zu allen Zeiten und an allen Orten

<sup>10)</sup> Aus den Beispielen könnte man etwa die Antithese ergänzen, nicht der Mensch, sondern das Leben überhaupt ist dieser Zweck. Aber keineswegs hält er sich immer auf dieser uninteressierten Höhe, und erklärt es gelegentlich für das allergewisseste, daß der Apfelbaum dazu da sei, Äpfel hervorzubringen.

und wenn diese gleichförmigen Effekte unabhängig von den Wesen sind, welchen sie zu gut kommen, so dürfen wir eine Finalursache feststellen“. Mit diesem Gedanken glaubt er auch der naturalistischen Antithese die Spitze abzuberechnen, die in der Teleologie eine Verwechslung der nachträglichen nützlichen Verwendung mit einem vorauswaltenden Zweckgedanken statuiert.“ Wenn man unterscheidet zwischen dem willkürlichen Gebrauch, den wir von den Geschenken der Natur machen und den unumgänglichen, d. h. ohne menschliches Zutun eintretenden, Wirkungen, so sieht man ein, daß ein Bein dazu da ist, den Körper zu tragen, die Augen, um zu sehen, die Sonne, um Licht zu geben“. Die Beispiele, durch die er mit Vorliebe seinen Gedanken erläutert, sind abgesehen von den Organismen und ihren Funktionen, die regelmäßigen Bewegungen unserer Erde, die den Wechsel der Jahreszeiten, die Verteilung von Tag und Nacht, die Befruchtung der Erde zum Zweck haben, oder auch die Anordnung der Bergketten, die beide Hemisphären bekrönen, um gleichsam als Wasserreservoirs für die hier entspringenden Flüsse der Fruchtbarkeit der Gehänge und Ebenen zu dienen, die zu beiden Seiten der großen Gebirge die Hauptmasse dieser Erdteile bilden. (Diet. phil. Causes finales II; III; Lucrèce et Posidonius I; Philosophie de Newton III, c 10).

Er ist sich bewußt, daß auch dieses positive Kriterium nicht überall ausreicht und daß die Erklärung nach diesem Grundsatz nach zwei Seiten hin ihre Schranken hat. Einmal kann man nicht — wie doch zu erwarten wäre — für jede gleichförmige Naturwirkung eine sinnvolle Zweckursache angeben: für die Polbewegung, die Äquinoktialpräzession, die wir nur kausal erklären, nicht teleologisch begreifen können, ist keine zu finden. Und andererseits sind mit periodisch wiederkehrenden Naturerscheinungen gelegentlich ebenso konstante Schädlichkeiten verbunden, wie die klassischen Beispiele der Erdbeben und des Vulkanismus beweisen. Wie sehr ihm diese negativen Instanzen zu schaffen machten, muß beim Problem der Theodizee zur Sprache kommen. So lange seine Reflexion sich streng im Rahmen des teleologischen Gedankens hält, weiß er sich eben mit der Analogie, die die Natur nach Art einer Maschine betrachtet, zu helfen. Bei

jeder Maschine muß man sich auf Nebeneffekte gefaßt machen, die nicht selbst Nutzen bringen, ja lästig sein mögen, aber aus dem Stoff und der Zusammensetzung der Maschine sich wohl erklären lassen. So ist auch der ewige Mechaniker entschuldigt, wenn doch wir bei unseren Maschinen den Hammerlärm und den Dampf nicht als Gegeninstanz gegen ihre Nützlichkeit geltend machen, wenn wir unsere Wege für nützlich halten, auch wenn die rasche Bewegung unserer Wagen auf ihnen ihre Naben ins Brennen bringt (Philosophie de Newton III, c. 10).

Fassen wir nun das Ergebnis der teleologischen Reflexionen zusammen: Eine Intelligenz, die in der Welt waltet, das alte Virgilische „mens agitat molem“ ist ihm nun der feste Punkt, der Fels, an dem der Naturalismus Holbachs scheitern muß (Remarques sur le bon sens). Diesen sicheren Standort bietet die Naturwissenschaft. So fühlt es Voltaire: „Endlich erstand die Physik und in ihrem Gefolge die Philosophie. Nun muß man überall Keime gegenseitiger Beziehungen, Mittel, wunderbare Übereinstimmungsverhältnisse zwischen allen Wesen anerkennen“ (Dict. phil. Athée). „Die gesunde Philosophie zerstört den Atheismus.“ So verstehen wir es, wie sich Voltaire von naturwissenschaftlichen Hypothesen, die mit Hilfe des Entwicklungsgedankens die kausale Erklärung auch an seine teleologischen Tatsachen heranzubringen suchen, in so leidenschaftliche Unruhe versetzen läßt. So sehr hat er sich in das teleologische Argument hinein konzentriert, daß ihm mit der generatio aequivoca, die Needham mit seinen Infusorien experimentell herzustellen sucht, der Deismus zu stürzen droht. Von Needham aus würde man Atheist. „Die atheistischen Philosophen schließen dann sofort: dann hat Gott den Menschen nicht gemacht, alles ist von selbst geworden, man kann Gott eliminieren, es gibt keinen Gott“ (Jenni c. 4). Er für seine Person läßt allerdings die Beweiskraft dieser Schlußkette nicht gelten. „Selbst wenn diese unerhörte Dummheit wahr wäre, so könnte man ja immer noch annehmen, daß Gott Miniaturtierchen ohne germes geschaffen habe (Dict. phil. Dieu IV: Du système de la nature).

Fragen wir noch nach dem Grad der subjektiven Evidenz, die dem teleologischen Schlußverfahren innewohnt, so finden wir,



daß mathematische Sicherheit dem teleologischen Beweis nie zugeschrieben wird, wie dem kosmologischen, um so häufiger die Evidenz des common sense, die immer sehr zuversichtlich ausgedrückt wird; so im Dict. phil. Dieu I: „eine Wahrscheinlichkeit, die der größten Gewißheit gleichkommt“; im Dialogue: Du Douteur: „Wie beweisen Sie mir die Existenz Gottes? Wie man die Existenz der Sonne beweist! Man tut die Augen auf“; oder auch in noch derberen Formen: „Ein Narr ist, der sagt, ein Uhrwerk beweise keinen Uhrmacher, ein Haus keinen Architekten“.

### Der hedonische Gottesbeweis.

In eine andere Sphäre werden wir versetzt, wo Voltaire den Spuren Gottes in der geschichtlichen Welt nachgeht und die Frage stellt, welches Licht die Erfahrungen in der Welt der denkenden — oder wie er manchmal in erweiterter Fassung des Problems sagen kann — in der Welt der empfindenden Wesen überhaupt auf die Gottesidee werfen. Wenn vom naturwissenschaftlichen Boden aus alles apodiktischen, positiven Lösungen zustrebte, so geraten wir hier mit dem ersten Schritt auf den Boden des Problematischen und der Skepsis. Wir stehen demgegenüber, was im 18. Jahrhundert als Theodizeeproblem verhandelt wurde, im 19. als Pessimismusfrage aufs neue auftauchte. Das Problem, das bei Voltaire allerdings von vornherein in einen sehr engen Horizont gespannt wird, kann etwa so formuliert werden: „Was ergibt sich aus dem in der Welt der empfindenden Wesen verbreiteten Lustquantum für die Frage der Existenz, bezw. der Qualitäten Gottes? Stillschweigende Voraussetzung ist dabei, daß es eine Art hedonischen Gottesbeweises gibt, aus dem Quantum größtmöglicher Lust auf die Existenz eines guten Gottes. Wie wenig wissenschaftlicher Natur diese Lustabmessung ist, wie sehr hier alles Sache des individuellen Temperaments, ja der persönlichen, wechselnden Stimmung ist, zeigt sich, wenn man die Behandlung dieses Problems bei Voltaire verfolgt; sowohl im Ansatz wie in der Lösung desselben.

Wir fragen zunächst nach dem Ansatz des Problems, mit a. W. nach dem Bestand von Tatsachen und Gedanken, den Vol-

taire zugrunde legt. Am weitesten entfernt ist er stets von dem schon im Ansatz das Problem als solches leugnenden resoluten Optimismus idealistischer Richtung, der die Tatsache des Übels entweder ganz bestreitet oder als Illusion eines niederen Standpunktes, der zu überwinden ist, auflöst. Den Standpunkt, daß das, was für uns relativ ein Übel ist, dem Blick aufs Ganze mit Recht als etwas Gutes erscheinen könne, daß partikulare Übel das allgemeine Wohl mitbilden helfen, hat er fast immer<sup>11)</sup> bald ironisiert als ein schöngeistiges Paradox, als schlechten Spaß (so zum Beispiel Jenni; *Candide*, die bekannteste Verspottung des Leibnizschen Optimismus; *Dict. phil. Puissance*; *Homélie sur l'athéisme*: „Der Optimismus, der das Leiden leugnet, ist eine erbärmliche Narrheit“); bald hat er diesen Standpunkt mit Entrüstung abgelehnt, als kalte und gefühllose Leugnung schmerzlicher Tatsachen, die weit entfernt tröstend zu sein, vielmehr ein verzweifelter „jeu d'esprit“ sei, und fügen wir hinzu — als eine Frivolität: „Ein Lukullus, der in voller Gesundheit mit seinen Freunden und seiner Geliebten im Apollosaal vor reichbesetzter Tafel sitzt, der könnte so reden.“ Und mit jener Unterscheidung eines niederen und höheren Standpunktes ist ebenfalls nichts gewonnen. „Ist unser Los für uns nicht eben glänzend, wie kann es dann für Gott gut sein?“ Denn wenn feststeht, daß der Satz: „Alles ist gut“ für uns nicht gelten kann, wie soll er denn dann für Gott gelten können? Daß Gott unter unseren Übeln nicht zu leiden hat, ist ja freilich klar. Ein sonderbares Allgemeinwohl, das sich zusammensetzt aus dem Stein, der Gicht, allen Verbrechen, allen Leiden, Tod und Verdammnis. Das verstehe, wer kann! So ist im Grunde dieser platonische Gedanke ein Chaos, wie alle anderen Systeme. Nur hat man es mit Diamanten geschmückt“ (*Dict. phil. Biën*; *Parallèle d'Horace de Boileau et de Pope*).

Dagegen hat nun Voltaire in der Frage, mit welcher Rechnungsgröße das in der Welt vorhandene Übel in den

<sup>11)</sup> Ich kenne nur eine Stelle in *Philosophie de Newton* (I. c. 1), wo er sich den obigen Gedankengang selbst zu eigen macht.

Prämissen des hedonischen Schlußverfahrens einzusetzen ist, alle möglichen Schattierungen durchlaufen. Er hat abwechselnd alle Stellungen auf der pessimistischen Linie eingenommen, vom rechten Flügel des heiteren und läßlichen Pessimismus mit dem Wahlspruch des „tout est passable“ (Memnon), der im Grunde nur einen sehr philisterhaften und vulgären Optimismus wenig anständig verdeckt, bis zu den bittersten Verwünschungen der Weltverzweiflung.

In den Augenblicken trüber und verdrießlicher Stimmung oder kritischer Reize bekommt die Wagschale mit den Argumenten für den Pessimismus ein immer schwereres Gewicht. Die Geschichte vor allem tritt dann als Kronzeugin gegen Gott auf. Sie ist eine Illustration zu dem Satz: „Macht geht vor Recht.“ Die Erde gehört überall dem Stärksten und dem Schlauesten, und das wird ewig so sein. Da hilft kein Völkerrecht, und das einzige Mittel dagegen ist, sich in den Stand zu setzen, ebenso ungerecht zu sein, wie seine Nachbarn. Die Sklaverei wird an dem Tag aufhören, da der ewige Friede des Abbé de St. Pierre vom Großtürken und von allen Mächten unterzeichnet ist und da man die Schiedsgerichtstadt erbaut hat neben dem Loch, das man in die Erde hineingräbt bis zu ihrem Mittelpunkt<sup>12)</sup>, um genau zu erfahren, wie man sich auf der Oberfläche der Erde zu verhalten hat (L'ABC V, VIII, XI). Doch nicht hloß das formale Recht wird vergewaltigt, auch die sittlichen Gesetze werden mit Füßen getreten. Das Gute räumt den Platz dem Bösen, ist die trübe Lektion der Geschichte. Fast die ganze Geschichte ist ein Bericht vom Erfolg von Verbrechen. Heinrich VIII., Philipp II., die blutige Maria, Alexander VI. starben mächtig und reich; der gute, tapfere Karl I. stirbt auf dem Schaffott; wo bleibt da der gerechte, rächende Gott? Die Scheußlichkeiten, besonders der Kirchengeschichte und der Geschichte kirchlich gesinnter Völker wie des spanischen sind so schlimm, daß man mit Grund denken könnte, die Menschen seien nach des Teufels Bild geschaffen (Jenni c. 9; Dict. phil. Fable). Und wenn er auch, wie wir sehen wer-

<sup>12)</sup> Anspielung auf eine von Voltaire viel verspottete Idee Maupertuis'.

den, zeitweilig mildere Urteile fällt, so viel geht immer aus seiner Historie hervor, daß im Gewebe der Geschichte nirgends der Einschlag einer sittlichen Weltordnung sichtbar wird. „So ist der Welt Lauf unter der Herrschaft des Glücks, das uns Blinde an seinem schrecklichen Spiel teilnehmen läßt“ (Dict. phil. Théologie).

Noch stärker als das Gefühl der Entrüstung über die Verletzungen sittlicher Gesetze ist bei dem nervös erregbaren Voltaire das Gefühl des Grausens, das ihn bei der Anschauung der grausamen und blutigen Szenen befällt, von denen die Welt erfüllt ist und die diesen Erdball zu einem ungeheuren Feld der Zerstörung und des Blutvergießens, zu einer entsetzlichen Kloake von Elend und Verbrechen machen (Dict. phil. Puissance; Lettres de Memmius III, 5). Mit Vorliebe kontrastiert er mit der Lehre von der besten der Welten eben diese zahllosen Schlächtereien, die den Inhalt der Geschichte bilden. „Es ist etwas Teuflisches in der Art, wie die Menschen sich behandeln“ (Candide c. 20; Un Sauvage et un Bachelier II). Haben doch sogar die naturwissenschaftlichen Entdeckungen und die genialen Erfindungen der Technik vor allen Dingen zur Vervollkommnung der Mordmaschinen gedient (Singulartés de la nature c. 32).

Nimmt man nun noch hinzu, daß nach Voltaires Anschauung neben der brutalen Gewalt die Dummheit eine gleich gewaltige Macht in der Menschheit ist, daß in der langen Reihe der unvernünftigen Jahrhunderte Irrtum und Vorurteil einander wechselseitig folgen und ablösen (Sermon des Cinquante II; Remarques pour l'essai sur les mœurs III), so ist nicht verwunderlich, daß das Fazit der Geschichtsphilosophie in der hedonischen Frage ein trauriges ist. „Wenn man von wenigen verschwindenden Ausnahmen absieht, so stellt die Menschheit einen Haufen von Narren, Bösewichtern und Unglücklichen dar“ (Micromégas c. 7). Die Schlaunen und Glücklichen halten die Dummen in Banden und zertreten die Unglücklichen; und dazu sind diese Schlaunen und Glücklichen ihrerseits wieder ein Spielzeug des Glücks genau so wie die Sklaven, über die sie herrschen (Remarques pour l'essai sur les mœurs III). „Das Menschengeschlecht hat fast immer nur im Elend gelebt und in der Angst, die schlimmer ist, als das Elend selbst.“

„Die Geschichte, diese fast nie unterbrochene Reihe von Drangsalen“, diese Gleichung scheint das letzte Wort dieses Historikers zu sein (Dieu et les hommes c. 1; Dict. phil. Arrêts de mort).

Auch in der Natur sieht Voltaire neben den bewundernswürdigen teleologischen Maschinen mit nicht minder scharfem Auge die harten Züge und die der Vernunft undurchsichtigen und anstößigen Tatsachen. Wenn er in den teleologischen Tatsachen die Kunst und den Künstler bewunderte, so erscheinen ihm nun diese Tatsachen der Kehrseite der Natur wie ihre schülerhaften Schnitzer (die pas de clerc): Die Fehl- und Mißgeburten, die Syphilis, die Pocken, die Pest, die üppig wuchernden Gifte. „Neben so viel Ordnung solche Unordnung, neben so viel Gestaltungskraft solche Zerstörung: von diesem Problem bekomme ich oft Fieber“ (L'ABC XVI; Dict. phil. Fièvre). Der Erdball, der mit Kunstwerken übersät ist, ist auch von Opfern bedeckt und ein Reich der Zerstörung. Die Einrichtung der Erde für den Menschen zeigt entsetzliche Mängel; eine Wolke von Plagen sucht den Menschen auf ihr heim, ganze Kontinente, wie Nordamerika, sind schauerliche Wohnstätten. Wenn man an die öden nordischen Landstriche, an die Vulkane, die Erdbeben, die Sandmeere, die regenlosen Wüsten denkt, so muß man gestehen: der Mensch ist mit Nahrung, Kleidung und Wohnung recht dürftig bedacht (mal nourri, logé et vêtu) (Jenni c. 7 und c. 9; Les adoreurs). Ab und zu findet sich auch einmal eine etwas präzisere und zugleich billigere Formulierung des Verhaltens der Natur gegenüber den Bedürfnissen und Gefühlen empfindender Wesen: „die Natur erhält die Arten, kümmert sich aber sehr wenig um die Individuen, darin besteht die Härte des Schicksals“. „Die Natur ist hierin wie die großen Fürsten, die den Untergang von 400000 Menschen gering anschlagen, wenn sie nur mit ihren erhabenen Plänen zustande kommen“ (L'ABC XI; L'homme au 40 écus II).

Auch die individuelle Betrachtung im Überschlagn des Einzellebens kommt zu keinem viel tröstlicheren Ergebnis. Die Anthropologie zeigt kein erfreulicheres Bild als die Kulturgeschichte und die Geographie. Der Mensch entsteht an einem scheußlichen Ort zwischen Urin und Fäkalstoffen. Die Quellen seines Lebens

sind in der Syphilis vergiftet, die Liste seiner Gebrechen ist endlos. Der Mensch ist das unglücklichste aller Tiere (Les Adorateurs, Jenni c. 9 u. a. a. O.). Auf eine merkwürdige Überschlagsberechnung kommt er häufig zurück. Das Durchschnittsalter des menschlichen Lebens glaubt er auf 22 Jahre ansetzen zu dürfen, denen mehr als 22000 und dazu meist unheilbare Übel entsprechen. Zieht man von diesen 22 Jahren die Zeit des Schlafs ( $\frac{1}{3}$ ), die Zeit der ersten Kindheit, diesem bloßen Vorhof des Lebens (8 Jahre) ab, so bleiben 7 Jahre, von denen die Hälfte in Schmerzen aller Art angezehrt wird. Bleiben  $3\frac{1}{2}$  Jahre für Arbeit, Langeweile und ein wenig Befriedigung — und wie viele Menschen haben gar keine! (Dict. phil. homme; Lèpre; u. a. a. O. L'ABC XVI: „keine drei Jahre, in denen man leicht atmet, für die Glücklichen, nicht ein halbes Jahr für die andern.“) Daher macht er sich nachdrücklich zustimmend das Wort des Erzvaters Jakob als allgemein gültige Wahrheit zu eigen: „Wenig und böse war die Zeit meiner Wallfahrt“ (Bible enfin expliquée Genèse). Und so ergänzt er das Wort Holbachs: „Die Menschen sind Kranke in der Einbildung“ mit dem nachdrücklichen Zusatz: „und sehr in der Wahrheit“ (Remarques sur l'ouvrage: l'existence de Dieu).

Allen diesen Urteilen stehen nun immerhin auch gelegentliche Kundgebungen einer mildereren, versöhnlicheren Stimmung entgegen, die sich freilich jenen ersten gegenüber, der Zahl und dem Gewicht nach sehr in der Minorität befinden. So hören wir einmal, daß es weniger gesellschaftliches und moralisches Übel gebe, als man annehme, daß jedenfalls ein quantitatives Überwiegen der Laster über die Tugend fälschlich angenommen werde (Extrait de la Bible raisonnée). Zu jener irrigen Meinung trage allerdings die Geschichte bei, aber nur durch einen falschen Schein, den sie erwecke, indem sie sich nur mit den großen Katastrophen beschäftige und die Durchschnittsverhältnisse darüber vernachlässige. „Wohl gibt es Verbrechen auf der Erde, daneben aber auch Tugend; ganzen Völkern — er nennt die Brahmanen und die nordamerikanischen Quäker — ist die Tugend zur anderen Natur geworden (Jenni c. 9. Philosophie de Newton I, c. 1).

Ja selbst die „Geschichte“ im engeren Sinn, die Geschichte der Haupt- und Staatsaktionen, kann doch nicht so ganz bloß von dämonischen Mächten durchwaltet sein, wenn er, z. B. bei der Aufzählung von bestraften und nicht bestraften Tyrannen die Wagschale im Gleichgewicht findet, oder eher eine gerechte Nemesis als die Regel ansieht, ja einmal sogar erklärt, das Glück eines barbarischen Tyrannen, wie Aurengzeb sei ein dem Menschengeschlecht ebenso verhängnisvolles, wie glücklicherweise sehr seltenes Beispiel (Dict. phil. Tyran; L'ABC XII; Fragments sur l'Inde XXXIV). Und so stoßen wir ab und zu bei Voltaire auf Betrachtungen, die teils die Größe des Übels herabzusetzen, teils das vorhandene Übel wenigstens vom Schuldkonto Gottes abzuschreiben suchen. Eine gewisse, freilich nicht gerade besonders sichere und zuverlässige Hoffnung auf allmähliche Abnahme des Übels ist vorhanden, die sich auf den Fortschritt der „Philosophie“ gründet. „Seit man beginnt zu denken, sich aufzuklären und einen guten Stil zu schreiben, sind die Menschen ein wenig besser und ein klein wenig unglücklicher als zur Zeit Alexanders VI., der Bartolomäusnacht und Cromwells (L'ABC XVI). Den Geißeln, mit denen wir heimgesucht werden, stehen unzählige Wohltaten Gottes gegenüber; von 100000 menschlichen Siedelungen wird in einem Jahrhundert höchstens eine zerstört durch das für die Bildung unserer Erdkugel doch auch notwendige Feuer. Unfälle der Art sind ein bedauerlicher, aber unvermeidlicher Nebeneffekt auf dem durch ewige, feststehende Gesetze geregelten Gang des Elements. Man darf über eine hydraulische Maschine, die eine ganze Provinz bewässert und befruchtet und dabei auch einige Insekten ertränkt, sich nicht beklagen. Gerade die fürchterlichsten Krankheiten — er nennt die Syphilis und Branntweinpest — hat der große Bildner (le grand fabricant) nicht verschuldet, sondern wir und unsere Väter, die mit dem Werk des Schöpfers Mißbrauch getrieben haben. Wenn man die Mahnung nichts zu viel beobachtet, lebt man in der Regel lange. Einen originellen indirekten Beweis für das Überwiegen des Guten über das Schlechte führt er aus der Tatsache, daß in Wirklichkeit eben doch nur wenige Menschen den Tod wünschen oder suchen (Jenni c. 9; Philosophie de Newton I, c. 1).

Auf dem äußersten rechten Flügel des Pessimismus sucht Voltaire seine Stellung, wenn er auf den christlichen Pessimismus stößt, von dem er geleitet von einem tiefen Instinkt der Antipathie, so weit abzurücken sucht, als ihm seine sonstigen philosophischen Grundsätze nur irgend gestatten. In Pascal, dem genialen Vertreter christlicher Schwermut, hat er seinen Antipoden gesehen, mit dem er, sich in einer für ihn ungemein charakteristischen Weise auseinandersetzt. In den *Remarques sur les pensées de Pascal* liegt Voltaires Seele dem Blick des Psychologen bloß, wie kaum in einer anderen Auslassung von ihm. Pascals Pessimismus wurzelt in der Tiefe der Innerlichkeit; er ist nur die empirische Kehrseite eines hochgespannten sittlichen Idealismus; und er ist kein letztes Wort, sondern nur Glied einer dialektischen Kette von Gedanken, der notwendige, aber immer nur vorläufige Durchgangspunkt zu einer Endwahrheit, die ihn aufhebt: in der Religion ist die Spannung gelöst. Auf allen diesen Punkten befindet sich Voltaire in schärfstem Gegensatz zu ihm. In der Beschränktheit unserer Erkenntnis fand Pascal gegründeten Anlaß zur Verzweiflung; im Streben des Menschen aus der Gegenwart in die Zukunft, in seiner Flucht aus dem eigenen Innern in die Zerstreuungen und in die Geschäftigkeit der Äußerlichkeit, in dem Weltschmerz (*ennui*), der den Menschen befällt ohne jede Gelegenheitsursache von außen, sah Pascal Zeichen des wirklich verzweifelten Zustandes des Menschen, der von ihm unbewußt als solcher empfunden werde; es ist der Zustand eines zum Tode Verurteilten — sagt er in einem grandiosen Bild — der darauf warten muß, zur Richtstätte geführt zu werden wie viele seiner Genossen vor ihm. Diese Leiden der Innerlichkeit sind für Voltaire rein chimärischer Natur, sie sind ihm Ausgeburten eines körperlich und geistig krankhaften Zustands: „Pascal redet immer als Kranker, der möchte, daß die ganze Welt leidet. O Pascal! man sieht wohl, daß du krank bist!“ Der absoluten Stimmung des Ideals stellt er das genügsame Behagen des Relativismus entgegen, der von vornherein seine Ansprüche auf das erfüllbare Maß herabstimmt; und von dieser Basis aus widerlegt er im einzelnen die Gründe, die uns nach Pascal in Verzweiflung bringen



sollen und auf die er sich beruft als auf Anzeichen einer schon in uns eingewurzelten Verzweiflung.

Der Mensch soll über die Beschränktheit seiner Erkenntnis verzweifeln? Da könnte er ebensogut darüber verzweifeln, daß er nicht vier Fuß hoch ist und nicht zwei Flügel hat. Wenn wir nicht alles wissen, so wissen wir doch viel und haben viele nützliche Erfindungen gemacht. Wir können uns trösten. Und wenn Pascal sich auf das Ignorabimus beruft, das immer noch das letzte Wort menschlicher Weisheit gewesen sei, so findet Voltaire hierin ein trügerisches Sophisma. Das Ignoramus der Gelehrten und Forscher ist nur ein relatives und sehr zu unterscheiden von dem absoluten Ignoramus des Unwissenden. Das erstere ist eben eine Einsicht in die Schranken des Wissens und nicht eine Verneinung desselben. Daß wir ferner von der Gegenwart ewig zur Zukunft hinstreben und von unserem Inneren hinaus in die Arbeit und Zerstreung der Welt, ist gerade ein Glück. Dazu treibt uns ein segensreicher Instinkt, für den wir dem Schöpfer dankbar sein sollten. In der seligen Ruhe der Kontemplation, nach der Pascal sich sehnte, vermag Voltaire nur die Stumpfheit des Idiotismus zu sehen. Tätig sein in Arbeit und Genuß ist das Wesen des Menschen, Nichtbeschäftigtsein und Nichtexistieren ist eins und dasselbe. An sich allein denken, unter Abstraktion von allem Äußeren, heißt an gar nichts denken. Und dem düsteren Todesbild, in dem Pascal die Lage des Menschen zusammenfaßt, stellt Voltaire als widerlegendes Gegenbild den großstädtischen Glanz von Paris entgegen: ein Abend in der großen Welt, im schönen Opernhaus, mit entzückender Musik, nachher in kleinerem Zirkel ein feines Souper, auf das hin man nicht durchaus unzufrieden mit der Nacht zu sein pflegt. Alle Künste im Glanz, alle Gewerbe im Verdienst, ausreichende Vorsorge für die Gebrechlichkeiten und Unfälle des Lebens. Überall Genuß, Hoffnung, Arbeit für zukünftigen Genuß. — Mein großer Mann, sind Sie ein Narr? Leiden und Verbrechen sind ja auch da, aber so elend, wie Pascal uns macht, sind wir, heutzutage zum mindesten, nicht mehr. Von allen Tieren, so formuliert Voltaire seinen Standpunkt des juste milieu, ist der Mensch das vollkommenste und glücklichste.

Wir fragen: Welche Schlüsse sind aus diesen Prämissen zu ziehen? Sie sind so mannigfaltig, wie die Stimmungen der kühlen Reflexion, des niederen Behagens oder der Verbitterung, in denen die Prämissen selbst entworfen worden sind. Es wurde schon hervorgehoben, daß er sich nur selten auf einen Standpunkt erheben kann, bei dem das Übel verschwindet und infolge dessen auch keinen Grund zu Vorwürfen gegen Gott, keinen Einwand und keine Schwierigkeit für den Gottesbegriff bildet. Und wo er einmal versucht, das Theodizeeproblem *sub specie aeternitatis* zu lösen, da fehlt doch die milde, beschauliche, kontemplative Stimmung und es klingt immer noch ein anklagender Ton mit. Für Gott existiert das Übel nicht, sondern nur für uns. Die Mordtaten, die Schlächtereien fallen für das höchste Wesen nicht schwerer ins Gewicht, als der Tod von Schafen, die von Wölfen gefressen, der Tod von Mücken, die von Spinnen zerrissen werden. Für Gott ist das alles nur das Spiel der großen Maschine. Diese Betrachtung zeigt uns unsere Nichtigkeit (*Action de Dieu V*). Wenn in der unendlichen Kette der Wesen ein Wesen sein muß, wie es der Mensch heute ist, welchen Vorwurf kann man da der Gottheit machen? (*Extrait de la Bible raisonnée*). Meist stellt er die Frage sofort so: Welche Rückschlüsse sind von der feststehenden Tatsache des Übels aus auf den Begriff Gottes zu ziehen? Einmal geht er die möglichen Thesen, die schon versucht worden sind, durch; man kann schließen: Gott existiert nicht; oder: Gott ist böse; oder: Gott ist ohnmächtig; oder: neben Gott steht ein böses Prinzip; oder: das Übel in dieser Welt findet seine Auflösung und Rechtfertigung in einem besseren Dasein (*Homélie sur l'athéisme*).

(Fortsetzung folgt.)