

e Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Jacob Brucker (1696–1770) : Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung / hrsg. von Wilhelm Schmidt-Biggemann und Theo Stammen. – Berlin : Akad. Verl., 1998 (Colloquia Augustana ; Bd. 7) ISBN 3-05-003097-6

SN 0946-9044

Akademie Verlag GmbH, Berlin 1998
© Akademie Verlag ist ein Unternehmen der R. Oldenbourg-Gruppe.

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“ GmbH, Bad Langensalza

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis	9
Einführung <i>Wilhelm Schmidt-Biggemann</i>	13
I. Biographie	
Eine unbeachtete Biographie Jacob Bruckers <i>Ursula Behler</i>	19
Jacob Brucker: 'Spuren' einer Biographie <i>Theo Stammen</i>	74
Die Bedeutung Jacob Bruckers für die Erforschung der Augsburger Gelehrten-geschichte <i>Helmut Zäh</i>	83
Bruckers Stellung in der Augsburger Konfessionsgeschichte <i>Etienne François</i>	99
II. Die Konzeption der Philosophiegeschichte und deren Wirkung	
Jacob Bruckers philosophiegeschichtliches Konzept <i>Wilhelm Schmidt-Biggemann</i>	113
Das Eklektizismus-Problem in der Philosophiegeschichte <i>Ulrich Johannes Schneider</i>	135

Geistige Anregungen und Quellen der Bruckerschen Historiographie <i>Mario Longo</i>	159
Jacob Brucker und die Philosophie des Mittelalters <i>Kurt Flasch</i>	187
Jacob Brucker's theory of knowledge and the history of natural philosophy <i>Constance Blackwell</i>	198
Jacob Bruckers Wirkungsgeschichte in Frankreich und Italien <i>Gregorio Piaia</i>	218
Jacob Brucker und die 'Encyclopédie' <i>Rainer Jehl</i>	238
III. Anhang	
Verzeichnis der Schriften Jacob Bruckers <i>Helmut Zäh</i>	259
Abbildungen	357
Index der Personennamen	371
Verzeichnis der Autoren	379

Das Eklektizismus-Problem der Philosophiegeschichte

Ulrich Johannes Schneider

Erst durch Jacob Brucker ist die Geschichte der Philosophie als ganze auch methodisch reflektiert dargestellt worden. Daß seine Geschichtsschreibung zugleich ein Anwendungsgebiet für die Urteilskraft (*iudicium*) ist, wird vor allem durch die Art und Weise deutlich, wie Brucker das antike Modell der Sektenabfolge modifiziert und kompensiert. Wesentlich für das Gelingen seiner Neuordnung der Philosophiegeschichte mittels einer Grobgliederung in drei Perioden und einer Kleingliederung nach (häufig monographisch behandelten) Philosophen und Philosophengruppen ist bei Brucker die Berufung auf die 'eklektische Philosophie', die in der Vorrede und in den letzten beiden Bänden ganz unübersehbar auch seinen eigenen Anspruch ausdrückt. Die Präferenz für 'das Eklektische' dient dabei keiner philosophischen Parteilichkeit, die das Bruckersche Urteil gelegentlich zum Kommentar werden läßt, vielmehr scheint sie sowohl die historische Gesamtansicht, die Gliederung und auch die kritische Analyse im einzelnen zu regieren. Mit einer Untersuchung dessen, was bei Brucker 'eklektisches Philosophieren' heißt, kommt man daher den Baugesetzen des monumentalen historischen Werkes nahe, das Brucker in deutscher Sprache als 'Kurtze Fragen aus der philosophischen Historie' (8 Oktavbände 1731-37) und lateinisch als 'Historia Critica Philosophiae' (5 Quartbände 1742-44, ein Ergänzungsband 1767) veröffentlicht hat:

Eine bis ins 19. Jahrhundert äußerst einflußreiche und im 18. Jahrhundert unübertroffen gebliebene Aufarbeitung des historischen Wissens über Philosophie und Philosophen.

I. Eklektizismus bei Brucker: ein dreifaches Paradox

In drei Verwendungsweisen tritt uns die 'philosophia eclectica' in Bruckers 'Kritischer Philosophiegeschichte' entgegen: Sie wird zum einen als ein Faktum der Vergangenheit anerkannt. Brucker nennt die Alexandrinische Philosophie als eine spätantike und teilweise schon christlich beeinflusste Denkweise eklektisch, um sofort hinzuzufügen, eigentlich handele es sich um Synkretismus, also um so etwas wie falschen Eklektizismus. Mit der Entgegensetzung von Eklektizismus und Synkretismus gibt es offenbar eine gute und eine schlechte Weise, eklektisch zu sein, und diesen Unterschied festzustellen, ist ein historisches Problem.

Zweitens ist die 'philosophia eclectica' für Brucker der Grundzug des modernen Philosophierens seit der Renaissance, sie ist also ein Faktum der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart, die er in seine Geschichte mitaufnimmt. Hier finden wir als Gegensätze zum Eklektizismus vor allem Skeptizismus und Theosophie angeführt. Während der Skeptiker in den Zweifel flüchtet und der Theosoph rationales Denken quasi überspringt, hält der Eklektiker Widersprüche aus, weil er darauf vertraut, sie erklären oder gar versöhnen zu können. Wie man sich verhält, ist eine Frage der Einstellung und insofern ein Problem der philosophischen Haltung bzw. Methode.

Schließlich, und das ist die dritte Verwendungsweise, gibt es bei Brucker gelegentlich den Hinweis, daß im Grunde alle Philosophen Eklektiker waren, insofern sie etwas Neues angefangen haben, für das Vorläufer nur in beschränkter Hinsicht anerkannt werden können. Das Gegenteil eines Eklektikers ist in diesem allgemeinen Sinn der Sektierer, der nachbetet, was ihm vorgegeben wird. Sektierer oder Eklektiker zu sein ist natürlich keine absolute Alternative, dieser Gegensatz stellt keine historische Disjunktion dar wie Eklektizismus versus Synkretismus, und keine philosophische wie Eklektizismus versus Skeptizismus und Theosophie. Sektierer sein will kein Philosoph, wohl aber kann er als solcher kritisiert werden. Als Ort einer solchen Kritik bietet sich die Darstellung der Philosophiegeschichte in ihrer Vollständigkeit an, denn erst der Vergleich aller Philosophen erlaubt eine differenzierte Bewertung der Originalität eines jeden. Eklektiker zu sein im Sinn der Originalität – und insofern Vorurteilslosigkeit – ist eine Auszeichnung, die mit vollem Recht nur der Philosophiehistoriker verleihen kann.

Keine dieser drei Verwendungsweisen des Begriffs 'eklektisch' hat Brucker erfunden, er hat sie vielmehr übernommen, wie im folgenden kurz skizziert werden soll. Dabei sollte man im Auge behalten, daß es sich in allen drei Fällen gewissermaßen um Paradoxa handelt, um jedenfalls recht willkürliche Verwendungsweisen. So ist die historische Bezeichnung eines Abschnitts der spätantiken Philosophie als eklektisch zwar bis heute geläufig, stellt aber eigentlich eine Erfindung dar, eine retrospektive Etikettierung. Der Ausdruck 'eklektische Philosophie' war in der gesamten antiken Welt ungebräuchlich und wird erst im 17. Jahr-

hundert eingeführt (s. II). Eine nachträgliche Benennung ist zwar nichts Ungeöhnliches, man kann sogar sagen, daß die moderne Geschichtswissenschaft die Vergangenheit als immer wieder neu zu rekonstruierenden Gegenstand behandelt und das heißt, daß sie sie konstruiert. Aber gerade diese Einsicht, wenn sie denn zutrifft, müßte uns fragen lassen, welches Interesse bei Brucker und anderen daran besteht, eine bestimmte vergangene Form des Denkens ausgerechnet als eklektische Philosophie zu bezeichnen.

Das Paradox einer Benennung gegen den Sprachgebrauch der Zeit liegt auch in der zweiten Verwendungsweise vor, obwohl hier die Perspektive des Rückblicks vergleichsweise kurz ist. Wenn Brucker der modernen Philosophie etwa seit Bacon eine eklektische Einstellung bzw. eine Neigung zur eklektischen Methode attestiert, dann kann er sich zwar auf einige Autoren berufen, die das Eklektische für das Moderne ausgeben, aber er vermeidet das Dilemma nicht, eine ganze Reihe von Philosophen mit einem Titel zu belegen, den sie selbst nicht in Anspruch nahmen. Was man an der pauschalen Unterstellung einer 'eklektischen' Moderne bei Brucker sehen kann, ist das deutliche Bedürfnis nach Auszeichnung einiger neuzeitlicher und fast aller zeitgenössischen Philosophien vor denen des Altertums und des Mittelalters (s. III). Wie man weiß, hat ein solches präsentistisches Bedürfnis die Philosophiegeschichtsschreibung bis heute nicht verlassen, auch wenn der von Brucker gewählte Begriff 'eklektisch' dafür außer Gebrauch gekommen ist. Es ist also zu fragen, warum es der Eklektizismus war, der zu Bruckers Zeit diese Auszeichnung am verständlichsten ausdrückte.

Die dritte Verwendungsweise, die Charakterisierung des philosophischen Denkens überhaupt als eklektisch, ist vielleicht das größte Paradox. Auch diese These hat Bruckers Zeiten nicht überlebt, weil schnell andere Begriffe für die intellektuelle Aktivität, die man Philosophie nennt, in Umlauf kamen. Man erklärte die nie versiegende Produktivität des philosophischen Denkens bald anders als mit dem Impetus, unabhängig von Vorurteilen und Vorgängern zu sein. Schon in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist die Quelle der Philosophie als Vernunft, Geist, Denken, Wissenschaft usw. bezeichnet worden. Einmal eingestanden, daß es überindividuelle Kräfte sind, die Philosophie als solche hervorbringen, war es überflüssig zu betonen, daß Philosophen keine Sektierer sind. So ist Brucker von den späteren philosophiehistorischen Erzählungen überholt worden, weil sein Kriterium geistiger Unabhängigkeit ein bloß negatives Kriterium war, Freiheit von Vorurteilen.

Das Paradox aber, schlechtweg alle Philosophen mit einem Adjektiv auszuzeichnen, um sie als Philosophen bzw. als große Philosophen auszugrenzen, und für diese Auszeichnung ein Wort zu wählen, was keiner der Ausgezeichneten verwendet hat, ist bei Brucker nur deshalb auffällig, weil uns das Wort 'eklektisch' im philosophischen Zusammenhang nicht mehr viel bedeutet. Es könnte aber sein, daß die Kriterien des Philosophischen, die wir heute verwenden – wie 'vernünftig, geistig, wissenschaftlich, systematisch' usw. – ähnlich quer zu dem Selbstver-

ständnis der meisten Philosophen, die wir so auszeichnen, liegen. Das heißt noch nicht, daß die Benennung falsch ist, es heißt nur, daß Historiker die Freiheit haben, eigene Begriffe auch gegen überlieferte Sprachregelungen zu verwenden. Und so wie Brucker der erste war, der die Philosophiegeschichte nicht nur mit Absicht auf Vollständigkeit, sondern tatsächlich in unübertroffen großer Ausführlichkeit dargestellt hat, so scheint er der erste zu sein, der die Freiheit des historischen Begriffs, eine Erkenntnis der Vergangenheit auch gegen deren eigene Ansicht zu erschließen, auf dem Gebiet der Philosophiegeschichte durchgesetzt hat (s. IV).

Die folgenden drei kurzen Skizzen wollen die philosophiehistorischen Implikationen des "eklektischen Syndroms", wie es Horst Dreitzel im Blick auf das frühe 18. Jahrhundert einmal genannt hat,¹ bei Brucker nachzeichnen und dadurch versuchen, den Sinn verständlich zu machen, den die drei Verwendungsweisen der Vokabel in seiner Philosophiegeschichte haben, obwohl sie in sich eine gewisse Paradoxie tragen und obwohl sie untereinander nicht oder nur sehr schlecht vereinbar sind. Als Nachtrag dieser Untersuchung des expliziten Gebrauchs der Vokabel 'eklektisch' bei Brucker läßt sich dann auch die Frage behandeln, wie es mit Bruckers eigenem Eklektizismus steht, d.h. inwiefern diejenige Philosophie, die er in historischem Zusammenhang als modernste auszeichnet, seine philosophiehistorische Methode bestimmt (s. V).

II. Die Erfindung des vergangenen Eklektizismus

Im 17. Jahrhundert findet man zum ersten Mal die Ansicht formuliert, daß die Sektengeschichte der antiken griechischen Philosophie nicht einfach mit dem Erstarken des Christentums endet und in ihren verschiedenen Gestalten gleichsam verblaßt, sondern daß damals das Sektentum in der Philosophie überhaupt zu Ende ging. Es gab, wie man vor allem bei Diogenes Laertios lesen konnte, eine ganze Reihe von Sekten, Schulen oder philosophischen Gruppierungen, die in den sechshundert Jahren zwischen Platon und Plotin mal mehr, mal weniger prominent waren. Nur im Vorwort von Diogenes Laertios konnte man von einer anderen Sekte lesen, die gar keine sein wollte, und die ein gewisser Potamon in Alexandria gegründet habe. Diogenes sagt, diese Sekte sei in seiner Zeit, also etwa im dritten nachchristlichen Jahrhundert, noch neu und man könne über Potamon wenig sagen, außer daß er aus allen bekannten Sekten sich das auswähle, was ihm

mit der Wahrheit verträglich erschien.² Darum werde er 'Auswähler' genannt, griechisch 'eklektikos', lateinisch 'electivus' oder später auch 'eclecticus'.

Über den Eklektiker Potamon hat man bis heute nichts in Erfahrung bringen können, und der Gedanke der Auswahl schien viele Jahrhunderte nicht interessant, bis Gerhard Johannes Vossius die Nachrichten von Diogenes Laertios neu zusammenstellte und in seinem 1657 veröffentlichten Buch über die philosophischen Sekten das Schlußkapitel unter die Überschrift stellte *de secta electiva*. Daraus wurde dann bei anderen Philosophiehistorikern eine *philosophia eclecticica*, die mit der Alexandrinischen oder Neuplatonischen Philosophie mehr oder weniger stark identifiziert wurde.³ Und so tritt sie uns bei Brucker entgegen: eine komplexe Gestalt der Philosophie am Ende der antiken Philosophie (die den Beginn der zweiten von drei Perioden seiner Philosophiegeschichte darstellt). Wobei Brucker kritisch hinsieht und feststellt, daß die eklektische Philosophie damals eigentlich eine synkretistische Philosophie gewesen sei, in der vor allem platonische und pythagoreische Elemente verschmolzen seien. Er übernimmt also den Ausdruck 'eklektisch' in bezug auf eine historische Epoche der Philosophiegeschichte und präzisiert zugleich die Bedeutung: eine zutreffendere Beschreibung sei 'Platonisch-Pythagoreische Philosophie' und eine angemessenere Bewertung 'Synkretismus'.⁴

² Vgl. Diogenes Laertios: Einleitung. In: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Übers. aus dem Griechischen von Otto Apelt. 2 Bde. Berlin 1955. Bd. I. S. 12. Daß der Hinweis auf die eklektische Sekte bis ins 18. Jahrhundert nicht weiter interessierte, kann man den Kommentaren von Henricus Stephanus (Paris 1570), Thomas Aldobrandini (Rom 1594), Isaac Casaubonus (Leyden 1595) und Aegidius Menagius (London 1663) entnehmen, die in der von Henricus Wetstenius veranstalteten zweibändigen Folio-Ausgabe versammelt wurden (Diogenes Laertios: *De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum libri X*. Amsterdam 1692).

³ Gerhard Johannes Vossius: *De philosophorum sectis liber*. Hagae Comitum 1657. Vor Brucker gab es etwa die Neuausgabe und Erweiterung von Vossius' Sektengeschichte (Johann Jakob Rysse: *Continuatio in Gerardi Johannis Vossii Librum De Philosophorum Sectis*. Leipzig 1690. 2. Aufl. 1705), den Anhang über den Eklektizismus in der lat. Fassung von Thomas Stanleys Philosophiegeschichte, verfaßt von Gottfried Olearius (*De philosophia eclecticica*. In: *Historia philosophiae vitas, opiniones, resque gestas, et dicta philosophorum sectae cuiusvis complexa, autore Thoma Stanleio, ex anglico sermone in latinum translata, emendata, variis dissertationibus atque observationibus passim aucta*. Leipzig 1711. 2. Aufl. Venedig 1731) und die philosophiehistorische Einleitung in Johann Franz Budde: *Elementa Philosophiae Instrumentalis seu Institutionum Philosophiae Eclecticae*. Bd. 1. Halle 1703. 2. Aufl. 1709 u.ö., unter der Überschrift 'Historiae Philosophicae Succincta Delineatio' (8. Aufl. 1722: 46 Paragraphen auf knapp 100 Seiten).

⁴ Jacob Brucker: *Historia Critica Philosophiae*. Bd. II. Leipzig 1742. S. 190 ([...] *quod res est, nec eclecticum illis nomen debetur*, [...] *ut conciliatorum potius vel syncretistarum nomen mereantur*) und S. 382f. Brucker kennt und zitiert auch Buddes (anonym veröffentlichte) Abhandlungen über den philosophischen Synkretismus in den 'Observationes selectae ad rem litterariam spectantes' (Bd. 3. Halle 1701). In drei Texten warnt dort der Autor vor dem Synkretismus als fehlgehendem Eklektizismus; vgl. 'De Syncretismo philosophico generatim' (S. 218-230), 'De conciliatione philosophorum cum Scriptura S.' (S. 230-258) und 'De conciliatione philosophorum inter se' (S. 258-280).

¹ Horst Dreitzel: Zur Entwicklung und Eigenart der 'eklektischen' Philosophie. In: *ZHF* 18. 1991. S. 281-343.

Die Vorstellung eines Abschlusses der griechischen Philosophie in Alexandria findet also bei Brucker Anerkennung als ein widersprüchliches Phänomen. Die Bezeichnung 'eklektisch' verwendet er als eine schon eingeführte Bezeichnung und zugleich als einen sachlich bedeutsamen Titel. Eklektisch zu philosophieren heiße, von Vorurteilen und Autoritäten unabhängig zu denken – eben daher sei der Ausdruck 'eklektische Sekte' im Grunde widersprüchlich, wie Brucker einräumt. Da aber der spätantike Eklektizismus in Wirklichkeit ein Synkretismus sei, ein bloßes 'Zusammenlesen' verschiedener Philosopheme, darum sei, sagt Brucker, der Ausdruck gleichwohl gerechtfertigt, denn er bezeichne den Anspruch einer philosophischen Richtung, was man einfach konstatieren könne.⁵ Die historische Benennung der eklektischen Sekte schreibt damit fest, daß die Spätphase des antiken Philosophierens keine Erneuerung der Philosophie brachte, aber auch kein Ende, sondern so etwas wie eine falsche Weiterführung oder ein verkehrtes Ende. Der spätantike Eklektizismus gehört noch zu dem, was Brucker die *philosophische Welt* zu Christi Zeiten nennt, die ganz und gar *sektirisch* gewesen sei.⁶ Eklektizismus heißt hier gerade nicht Auflösung des Sektentums, sondern Fortsetzung desselben.

Bruckers Verwendung des Ausdrucks 'eklektisch' im Zusammenhang mit der Alexandrinischen Philosophie von Ammonios Sakkas und vor allem Plotin (der als 'eklektischer Theologe' gilt) ist in vielerlei Hinsicht von Johann Lorenz Mosheim beeinflusst, der 1725 in einer Abhandlung über den Neuplatonismus dessen Schädlichkeit für die Philosophie, aber auch für das Christentum herausgestellt hat.⁷ Mit Mosheim teilt Brucker diese Meinung vom doppelten Schaden, wobei er sich um den religiösen nicht weiter bekmmert. Es sei vor allem philosophisch unbefriedigend, daß die alexandrinischen Denker *nicht genug Muth und Verstand* hatten, eigene Systeme zu entwickeln, die auf den endlosen Streit zwischen den Sekten hätten antworten können.⁸ So kam es zu einem Synkretismus mit unsauberen Interpretationen verschiedener darin zusammengezwungener Denker, hauptsächlich von Platon und Aristoteles. Wie Mosheim sieht Brucker diesen Synkretismus auch aus Melancholie und Aberglauben genährt, was in einer heidnischen und in einer christlichen Formulierung dazu führt, den Wunderglauben zu stt-

⁵ Jacob Brucker: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie. Bd. III. Ulm 1732. S. 427f.; vgl. ders.: Historia Critica (Anm. 4) Bd. II. S. 189f.

⁶ J. Brucker: Kurtze Fragen (Anm. 5) Bd. III. S. 429 und ders.: Historia Critica (Anm. 4) Bd. II. S. 21 ([...] *toto orbe philosophico in sectas diviso* [...]).

⁷ Johann Lorenz Mosheim: De turbata per recentiores Platonicos ecclesia commentatio [zuerst 1725], erheblich erweitert und umgearbeitet 1733 als Anhang zu Mosheims Cudworth-Übersetzung: Radulphi Cudworthi Systema Intellectuale huius universi seu de veris naturae rerum originibus commentarii, [...] Ioannes Laurentius Moshemius [...] omnia ex Anglico latine vertit, recensuit, variisque observationibus et dissertationibus illustravit et auxit. Jena 1733.

⁸ Vgl. J. Brucker: Kurtze Fragen (Anm. 5) Bd. III. S. 432, 506.

zen.⁹ Anders aber als Mosheim, der diese mißliche Entwicklung auf die 'orientalische Philosophie' zurckfhrt, spekuliert Brucker nicht weiter über Ursachen, auch wenn er ganz allgemein die protestantische Abneigung gegen eine Synthese des heidnischen und christlichen Denkens auf der Basis irrationaler und übernatürlicher Vorstellungen ('Enthusiasmus') teilt.¹¹ Der wichtigste Punkt von Bruckers Kritik betrifft den Mangel an Selbständigkeit des Denkens: im Synkretismus wirkt die *ratio philosophandi eclectica* eben nicht dahin, ein *aneinanderhangendes System* hervorzubringen.¹²

So ist Bruckers Gebrauch der Vokabel 'eklektisch' im Zusammenhang mit bestimmten Philosophien der Spantike einerseits vom Interesse daran regiert, einen weiten Bereich des nicht eindeutigen Autoritäten folgenden Philosophierens festzustellen, andererseits daran, in diese historische Feststellung eine gewisse Wertung aufzunehmen, die etwas über Fortschritt und Rückschritt der Philosophie verrät. Weil der Philosophiehistoriker Brucker weniger an einem religiösen oder moralischen Urteil interessiert ist als vielmehr an einer sachlichen Beurteilung, hat diese Wertung keinen polemischen Charakter: Brucker betrachtet den Synkretismus als das historisch deutlichste Zeichen philosophischer Unselbständigkeit, so wie er allgemein – wenn man seinen Vorworten glauben darf – den Irrtum als Zeichen der *Unvollkommenheit des menschlichen Verstandes und der Schwachheit seiner Kräfte* nimmt,¹³ ohne diese Einsicht theologisch-moralisch zu vertiefen. Die Begriffe des Philosophiehistorikers werden in Bruckers Schreibweise zu hypothetischen Beschreibungen, wodurch ein Verständnis für die Dynamik des Philoso-

⁹ Vgl. J. Brucker: Kurtze Fragen (Anm. 5) Bd. III. S. 508ff.; ders.: Historia Critica (Anm. 4) Bd. II. S. 362f.; vgl. dazu ebenfalls Storia delle storie generali della filosofia. Hg. von Giovanni Santinello. Bd. II: Dall'et cartesiana a Brucker. Brescia 1979. S. 579f., 592f.

¹⁰ In der 'Historia Critica' verwendet Brucker den Ausdruck 'philosophia orientalis' zur sachlichen Beschreibung der älteren nhstlichen Philosophie, vor allem der Gnosis und des Zoroaster (vgl. Bd. II. S. 368, 639-652 und die tabellarische Vergleichung von Alexandrinischer, Orientalischer und Cabbalistischer Philosophie S. 960-963). In der 'Historia Critica' Bd. VI (Ergänzungsband 1767), bezieht sich Brucker im Rückblick auf sein Kapitel über die eklektische Philosophie (Kap. II. Sect. IV von Historia Critica. Bd. II. dort S. 189-462) aufhrlicher auf Mosheim, dessen Kirchengeschichte 1755 in der letzten Fassung erschienen war (Johann Lorenz Mosheim: Institutionum Historiae Ecclesiasticae antiquae et recentior libri quatuor, ex ipsis fontibus insigniter emendati, plurimus: accessionibus locupletati, variis observationibus illustrati. Helmstedt 1755). Brucker diskutiert und kommentiert Mosheim den er einen 'vir incomparabilis' nennt, auf den Seiten 360-387. Er stimmt ihm meistens zu, widerspricht aber etwa dessen Annahme, daß Ammonios Christ war (Historia Critica. Bd. VI. S. 363-367, 384-386). Explizit erklärt er, den Terminus *philosophia orientalis* in Mosheims Bedeutung nicht übernehmen zu wollen, u.a. weil ihm die Benennung 'Alexandrinische Philosophie' älter und genauer erscheint (vgl. S. 360f.).

¹¹ Vgl. J. Brucker: Historia Critica (Anm. 4) Bd. II. S. 363f.

¹² J. Brucker: Kurtze Fragen (Anm. 5) Bd. III. S. 550.

¹³ J. Brucker: Kurtze Fragen (Anm. 5) Bd. VI. Vorbereitung. S. 61: *Und es wird der Verfasser dieser Historie zeigen, daß es je und allezeit leichter gewesen, in der Philosophie Fehler zu entdecken, als etwas gründliches zu erfinden* [...].

phierens ermöglicht wird. In der Beschreibung der Alexandrinischen Philosophie ist das Verfehlen des wahren Eklektizismus das eigentliche Thema; und Brucker sagt in dieser Perspektive über einige Kirchenväter, sie *beliebten eine Auswahl und Zusammenlesung desjenigen, was in dieser oder jener Secte mit der Christlichen Religion und den natürlichen Wahrheiten übereinkommendes anzutreffen war u. trieben also eine Art einer Eclectischen Philosophie*.¹⁴ Daß diese Art nicht die beste war, wie die Formulierung nahelegt, zeigt indirekt, daß der Historiker Brucker zumindest eine Vorstellung davon hat, wie Philosophie mißraten kann. Er klammert die Zuschreibung des eklektischen Denkens bei Clemens und anderen sozusagen ein,¹⁵ weil die eigentliche Gestalt des Eklektizismus erst an einer anderen historischen Stelle zum Ausdruck kommt. Für die Darstellung der Philosophiegeschichte insgesamt ist es allerdings bedeutsam, daß er in einer frühen, sozusagen uneigentlichen Form scheitert.

Die abwertende Darstellung der spätantiken eklektischen Philosophie, die bei Brucker zwar nicht so stark wie bei Mosheim hervortritt, aber doch sichtbar ist, blieb übrigens in Deutschland ein langlebiger Topos, man denke nur an Eduard Zeller und seinen Epochentitel 'Philosophie nach Aristoteles', worin schon ausgedrückt ist, daß die hellenistischen Philosophen dem Maßstab des wissenschaftlichen Denkens nicht genügten.¹⁶ In Frankreich dagegen hat Victor Cousins Berufung auf den Eklektizismus eine ganze Reihe von Abhandlungen zur Alexandrinischen Philosophie veranlaßt, in denen manche Autoren sich teilweise sogar mit der spätantiken Situation identifizierten.¹⁷ Bei Brucker fällt im Kontrast zu solchen

¹⁴ J. Brucker: Kurtze Fragen (Anm. 5) Bd. IV. S. 1015; vgl. ders.: *Historia Critica* (Anm. 4) Bd. III. S. 316ff.

¹⁵ Vgl. zur betonten Unterscheidung der Bedeutung von 'philosophia eclectica' bei den Vätern und in der Gegenwart J. Brucker: Kurtze Fragen (Anm. 5) Bd. IV. S. 1084; vgl. auch ders.: *Historia Critica* (Anm. 4) Bd. III. S. 318, wo es heißt, daß die Freiheit zu philosophieren und zu rezipieren bei den christlich eingestellten Philosophen der Spätantike nicht vorhanden sei und also dort kein wahrer Eklektizismus bestehe. Zum Ausdruck 'philosophia eclectica' merkt Brucker an: [...] *ista voce [...] hodie [...] libertatem magis recipiendi quicquid verum est, quam certum dogmatum delectum denotamus*.

¹⁶ Vgl. Eduard Zeller: *Die Philosophie der Griechen. Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung*. Bd. 3. Tübingen 1852. Derselbe Epochentitel wird auch in dessen 'Grundriß' verwendet (Eduard Zeller: *Grundriß der Geschichte der Philosophie*. Leipzig 1883. S. 197, 238) und erst später durch den Ausdruck 'Philosophie des Hellenismus' ersetzt. Vgl. Zellers Grundriß in neuer Bearbeitung von Wilhelm Nestle. 14. Aufl. Aalen 1971. S. 261.

¹⁷ Cousin selbst hat die Parallele seines Eklektizismus zu dem der Alexandrinischen Philosophie nie ausdrücklich gezogen, wenn man eine Passage aus der Einleitung zu seiner Proklus-Ausgabe ausnimmt (vgl. Victor Cousin: *Procli Opera*. Bd. I. Paris 1820. S. XVII). Er hat spätestens in den vierziger Jahren die Betonung des Begriffs eher abgeschwächt und in bezug auf die Spätantike nur noch von 'Synkretismus' gesprochen. Vgl. aber vor Cousin bereits Jean-Jacques Combes-Dounous: *Essai historique sur Platon*. 2 Bde. Paris 1809, bei dem es heißt: *l'Eclectisme est devenu la philosophie et la religion intérieure de tous les penseurs* (Bd. II. S. 154). Von den späteren, zum Teil direkt von Cousin veranlaßten Arbeiten vgl. Jules Simon: *Histoire de l'école d'Alexandrie*. Paris 1845; Étienne Vacherot: *Histoire critique*

starken Interpretationen auf, daß er anhand des antiken Eklektizismus zwar die Vorstellung einer philosophischen Fehlentwicklung ins Spiel bringt, daraus aber kein Verdikt formuliert.

III. Die Auszeichnung der Moderne als eklektisch

Schon in Zusammenhang mit der Behandlung des spätantiken Eklektizismus fällt bei Brucker eine Bemerkung, die seine Einstellung zur modernen Philosophie, die er als dritte Periode behandelt, deutlich macht. Brucker sagt mit Blick auf das Mißlungene des neuplatonischen Eklektizismus über seine eigene Zeit: *Selbst in unserem über und über eklektisch philosophirenden Saeculo redet man von Sectis eclecticis, und gehet deswegen einander Secten-mässig zu Leibe [...]*.¹⁸ Bruckers Blick ist historisch nüchtern und tendiert nicht zur Schwarz-Weiß-Malerei. Wie bei der spätantiken Philosophie diagnostiziert er auch am Beginn der Moderne einen Mangel an *genugsamen Muth und Verstand, ohne Anführer selbst einen Weg zu suchen*.¹⁹ Gleichwohl hat sich für ihn die Gewichtung verschoben, denn es handelt sich nun um eine 'neue philosophische Welt'.²⁰ Diesen Ausdruck übernimmt Brucker von Christoph August Heumann, den er als seinen Lehrer und sein unmittelbares philosophiehistorisches Vorbild verehrt.²¹ Bei Heumann heißt es: *Als endlich im XVten Saeculo das Licht der Reformation einbrach, so mußte auch die Philosophie eine reforme leiden [...es] entstand eine neue Philosophische Welt. In dieser Welt steht auch nicht alles zum besten, denn Heumann fährt fort: Doch nachdem [...es] einem jedem frey stund, zu philosophiren, wie er wolte, so eräugeten sich gar viele Schismata philosophica. Wir können aber doch dieselben alle unter zweene Titel bringen, und sie in Sectarios und Eclecticos eintheilen.*²²

de l'école d'Alexandrie. 3 Bde. Paris 1846-51. Vacherot macht zum Schluß des dritten Bandes (Bd. III. S. 490f.) die Feststellung, daß der antike Eklektizismus nicht verwirklicht wurde und es dem 19. Jahrhundert vorbehalten bleibe, diese wahre Methode in ein wahres System zu überführen.

¹⁸ J. Brucker: Kurtze Fragen (Anm. 5) Bd. III. S. 429.

¹⁹ Vgl. J. Brucker: Kurtze Fragen (Anm. 5) Bd. VI. S. 528, über die modernen Dissidenten des Aristotelismus: *Den wenigsten aber unter denselbigen wohnte genugsamer Muth und Verstand bey, ohne Anführer selbst einen Weg zu suchen, und das Vorurteil hatte die meisten also besessen, daß sie sich nichts anders träumen lassen, als daß man eine alte grichische Secte zur Anleitung in der Philosophie haben und beybehalten müßte*.

²⁰ Vgl. J. Brucker: *Historia Critica* (Anm. 4) Bd. V. S. 10 (*novo quasi orbe philosophico*).

²¹ Vgl. Jacob Brucker: *Bildersal heutiges Tags lebender und durch Gelahrheit berühmter Schriftsteller [...]*. 1. Lieferung (*Zehend*). Augsburg 1741, wo es am Ende der Würdigung von Heumann heißt: *ich mache mir allhier ein besonderes Vergnügen davon, zu bekennen, daß ich vornehmlich dem Herrn Heumann die richtigste Anführung zu dancken, unter welcher ich es angegriffen, eine ausführliche critische Historie der Philosophie zu unternehmen*.

Von der Gefahr des Sektentums hat sich die moderne Philosophie – für Heumann und für Brucker – nur schrittweise befreit, zuerst durch so etwas wie eine 'Verbesserung' der Sekten: Der scholastische Aristotelismus wird durch einen 'echten', aus den Quellen geschöpften, ersetzt, dann durch eine ähnlich quellennahe Renaissance des Platonismus, durch entsprechende Renaissance aller antiker Sekten, und zuletzt erst auch durch den Anspruch, ganz sektenfrei zu philosophieren.

Heumann betrachtete die Reformation als das Symbol der Moderne, hat aber diese These philosophiehistorisch nicht ausgeführt. Brucker wird dagegen vom historischen Material überwältigt und spricht Luther keine entscheidende Rolle zu. Eher konstatiert er eine Beschleunigung der philosophischen Produktion, denn in der gedrängten Wiederholung so gut wie aller Sekten-Positionen der Antike manifestiert die 'neue philosophische Welt' für Brucker eine Verdichtung der historischen Zeit. Man finde *sovieler Verwechslungen der philosophischen Schicksale in einer Zeit von zweyen Seculis [...] als wir kaum in zwanzig Jahrhunderten beobachtet haben*.²³ Der Bezug auf klassische Autoren hat in der Moderne allerdings eher den Charakter wenn nicht bloß gelehrter Kommentare, dann eher vager Anlehnung. Sektierertum kann hier nur realisiert werden im gewollten Sprung über die Jahrhunderte, was nicht der konsequenten Weiterführung der Philosophie dient. So kann Brucker das Diktum übernehmen, ein Philosoph sei etwas anderes als der Interpret eines Philosophen.²⁴ Den Schritt vom Interpretieren zum Philosophieren vollziehen dann einige wenige, die – wie Brucker sagt – den Mut faßten,

*der Wahrheit selbst nachzudencken, und sich ein eigenes Lehrgebäude ohne Ansehen der Person zu erbauen. Und damit brach endlich diejenige Glückseligkeit der Philosophie hervor, welche zwar alle Häupter der Sekten genossen, aber durch ihre aus Hochmuth entstandene Partheylichkeit und darauss fließenden sectirischen Geist ihren Nachfolgern nicht gegönnet, und wornach man zwar so viel Secula her sich gesehnet, und so offft Hand angeleget, aber doch niemals zum Zweck gekommen, und dieselbige erhaschen können. Man fieng nemlich an, eclecticice zu philosophiren [...]*²⁵

² Christoph August Heumann: Acta philosophorum, das ist: Gründliche Nachrichten aus der Historia philosophica, nebst beigefügten Urteilen, von denen dahingehöri gen alten und neuen Büchern. Halle 1715. Teil III. Kap. II. § XV. S. 469f., vgl. dazu Storia delle storie generali della filosofia (Anm. 9) S. 465f.

¹ J. Brucker: Kurtze Fragen (Anm. 5) Bd. VI. S. 3f. ('Vorbereitung'); vgl. ders.: Historia Critica (Anm. 4) Bd. IV. S. 116; Bd. V: 'Praefatio' (erste Seite).

¹ Brucker übernimmt es direkt von C.A. Heumann: Acta philosophorum (Anm. 22) Bd. I. S. 194f. In den Kurtzen Fragen (Anm. 5) Bd. VI. S. 75 führt Brucker aus, warum die modernen Aristoteliker in seiner Geschichte keine Helden sind: *ein anders ist ein großer Philosoph, ein anders ein gelehrter Dollmetsch oder Ausleger eines großen Philosophi*. Vgl. eine Parallelstelle in J. Brucker: Historia Critica (Anm. 4) Bd. IV. S. 112.

J. Brucker: Kurtze Fragen (Anm. 5) Bd. VI. S. 71; vgl. ders.: Historia Critica (Anm. 4) Bd. IV. S. 115.

Von daher ist es zu verstehen, wenn Brucker ganz allgemein und ohne weitere Spezifizierung die meisten Philosophen seit Francis Bacon eklektisch nennt. Der Sinn dieser Bezeichnung ist es, grundsätzliche Selbständigkeit auszuzeichnen, ohne ein Wahrheitsmonopol anzuerkennen. Bei den eklektisch genannten modernen Philosophien handelt es sich für Brucker um neue Systeme, neue Methoden, die gleichwohl nicht prinzipiell unverträglich mit anderen Gedanken anderer Denker sein wollen. Was der Philosophiehistoriker als eklektisch benennt, ist in der Philosophie eine solche methodische Einstellung, die es nicht relevant erscheinen läßt, nach sektenartiger Abhängigkeit zu suchen.

Brucker beruft sich einmal auf Gottlieb Stolle,²⁶ in dessen 'Anleitung zur Historie der Gelahrtheit' eine stolze Reihe moderner Denker als Eklektiker firmieren. In der Tat findet bei Stolle eine ganz grobe Kategorisierung statt, die alle Denker von Campanella und Bacon an als Eklektiker anführt und daneben nur noch einzelne Synkretisten gelten läßt, die aber nicht näher benannt werden.²⁷ Bruckers Auszeichnung der Moderne als eklektisch²⁸ ist zwar gelegentlich differenzierter formuliert – so, wenn er synthetische und analytische Eklektiker unterscheidet²⁹ –, aber durchaus ähnlich motiviert: die Philosophiegeschichte soll zeigen, daß in der neueren Zeit die Optionen der antiken Philosophie nicht mehr offenstehen (das Sektenmodell wird zuletzt verlassen), und daß die neuen philosophischen Einstellungen begründete, und zwar sachlich begründete Anleihen einschließen können (Synkretismus ist hier keine Alternative, sondern wäre Eingeständnis des Versagens). In dieser Weise kann Brucker die Vielfalt der Beziehungen, in denen die moderne Philosophie steht – Naturwissenschaft, Theologie, Recht, Erziehung – und die Vielfalt der Bezüge, die sie auf ihre alten Formen hat – Platonismus, Aristotelismus und andere -ismen sind ja nicht aus der Welt – mit dem Anspruch der eklektischen Freiheit von intellektueller Vormundschaft zusammendenken.

In der Moderne sind die Hauptkonkurrenten der eklektischen Philosophie für Brucker vor allem Skeptizismus und Theosophie. Das ist anders als in der Spätantike, als der Eklektizismus über den Skeptizismus siegte, wie Brucker in den 'Kurtzen Fragen' bemerkt,³⁰ nicht aber über das Sektentum, dem er vielmehr selbst

²⁶ J. Brucker: Kurtze Fragen (Anm. 5) Bd. VII. S. 627f.; in der 'Historia Critica' wird Stolle öfter benutzt, vgl. etwa in Bd. V. S. 523 (zu Rüdigers Leben).

²⁷ Vgl. Gottlieb Stolle: Anleitung zur Historie der Gelahrtheit, denen zum besten, so den Freyen Künsten und der Philosophie obliegen, in dreyen Theilen (zuerst Halle 1718; 2. Aufl. 1724; 3. Aufl. Jena 1727. S. 402; 4. Aufl. 1736. S. 419); die Reihe lautet vollständig: Cardanus, Bacon, Campanella, Descartes, Hobbes, Morus, Spinoza, J.A. Schmidt, Chr. Thomasius, Jean LeClerc, Budde, Rüdiger, N.H. Gundling, Fr.A. Aepinus, Chr. Wolff, Syrbius.

²⁸ Storia delle storie generali della filosofia (Anm. 9) Bd. II. S. 587f.; J. Brucker: Historia Critica (Anm. 4) Bd. V. S. 108 et passim.

²⁹ J. Brucker: Historia Critica (Anm. 4) Bd. V. S. 11; Brucker lehnt sich dabei an eine Unterscheidung Mosheims von metaphysischen und mathematischen Denkern an.

³⁰ J. Brucker: Kurtze Fragen (Anm. 5) Bd. III. S. 433; vgl. eine mildere Version dieser Aussage in ders.: Historia Critica (Anm. 4) Bd. II. S. 628: *Cum enim [...] folot Aufzählung der Sekten...*

zum Opfer fiel: Die 'ratio philosophandi eclecticica' führte damals nur zur Bildung einer 'secta eclecticica'. Nun steht auch der moderne Eklektizismus in zeitlicher Parallelität zu anderen philosophischen Richtungen, wird aber offenbar von diesen nicht bedroht. Einerseits sind die modernen Sekten (etwa des 'Epikureers' Pierre Gassendi, des 'Parmenideers' Bernardino Telesio, des 'Pythagoreisch-Platonischen Cabbalisten' Agrippa von Nettesheim) in vieler Hinsicht eigenständiger, unabhängiger und stehen nur ausnahmsweise in einem direkten Verhältnis zu den antiken Sekten gleichen Namens, wie vor allem die Bezeichnung 'echter Aristoteliker' für Pietro Pomponazzi und andere Denker des italienischen 16. Jahrhunderts deutlich macht. Auch andere, nicht direkt sektenartige Formationen, wie der (moderne) Synkretismus und die 'mosaisch-christliche' Philosophie bergen keine Gefahr für das freie eklektische Philosophieren. Das 'Abirren' der Philosophie ins Sektierertum wertet Brucker unter den Bedingungen der Moderne weniger als ein historisches Faktum und vielmehr als eine anthropologische, also unvermeidliche Tatsache: Der 'Ehrgeiz' der Produzenten und die 'Schwachheit' der Rezipienten von Philosophie führen immer wieder zur Sektenbildung.³¹ Nur die skeptische und die theosophische Philosophie bilden nach Brucker eine Alternative zur wahren philosophischen, d.h. zur eklektischen Methode.³² Völlig anders also als in der Spätantike erscheint der Eklektizismus in der Moderne nicht als eigene Sekte in Konkur-

vielfalt im Römischen Reich, endend mit:] *eclecticis, id est, syncretistas Alexandrinos gignerent, qui omnes sectas quasi devorarent, ratio inde patet luculentissima, cur tam modico successu usa fuerit secta Pyrrhonia.*

³¹ J. Brucker: *Historia Critica* (Anm. 4) Bd. II. S. 190: *Ambitionem enim, quae caput sectae evadere cupit, atque sibi summa cum iucunditate gloriam vindicat, quod sola et prima facem ad veritatem praetulerit humano generi, in ipsis sectarum conditoribus saepe regnantem multum ad condendam sectam contulisse, Platonis et Epicuri ex veteribus, Cartesii ex recentioribus exemplo constat. Factum tamen saepe est, ut magnis viris a sectae studio abhorrentibus adeo in unius viri placita coniuverint discipuli, auctoritatis et venerationis praeiudicio ducti, suisque in inquirenda veritate viribus diffisi, ut qui sectam condere nunquam cogitavit, sectae caput atque conditor factus sit.* Vgl. auch Bd. VI. S. 807f., wo Brucker seine Behauptung (vgl. *Historia Critica* Bd. V. S. 4. Z. 16), daß in der Moderne das Sektentum keine Realität habe, wie folgt modifiziert: *Inde evenit, ut inter medios conatus eclecticis, qui sectarum conditoribus tantum non omnibus tribui debent, philosophia eorum in sectam abierit, cuius caussae tum in admiratione magistri, tum in paupertate et timiditate ingenii proprii, tum in ignava animi laboris contentionem refugientis dispositione quaerendae sunt. Nempe, quod dudum observavit Seneca, ea natura est hominum, ut plerumque pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes non qua eundum est, sed qua itur* (*De vita beata, cap. 2* [richtig: I, 3]). *Unde mirum quoque non est, in tantis philosophiae eclecticae gloria atque incrementis, quae nostra aetas vidit, audita tamen esse Cartesianorum, Ridigerianorum, Thomasianorum, Leibnizianorum, Wolfianorum nomine indignantibus viris summis servo imitatorum pecori, quod istud eclecticae veritatis studium enervare iterum ausi fuerint.*

³² Vgl. J. Brucker: *Historia Critica* (Anm. 4) Bd. IV. S. 113f., 537f., wo zusammenfassend Skeptizismus und Theosophie als zwei Irrwege (*deviae*) der modernen Philosophie charakterisiert werden.

renz zu anderen Sekten, sondern als Grundhaltung eines (autoritäts-)freien Philosophierens in Konkurrenz zu anderen Grundhaltungen. Es sind darum in der jüngsten Vergangenheit nicht die Sekten das eigentliche Problem für den Eklektiker, auch nicht die der Cartesianer, sondern alternative Haltungen wie die des Skeptikers oder des Theosophen, bei denen das Philosophieren apologetischen Zwecken dient³³ und weder systematisches noch überhaupt selbständiges Denken impliziert. Eklektisch philosophieren heißt rational zu argumentieren, indem man philosophische Probleme behandelt und nicht im Zweifel bohrt oder an einmal gegebenen Antworten festhält.

IV. Der eklektische Motor der Philosophiegeschichte

Die vorsichtig-abwertende Anwendung des Ausdrucks 'eklektisch' im Zusammenhang mit der neuplatonischen Philosophie und die pauschal-emphatische Betonung desselben Begriffs zur Bezeichnung der neueren Philosophie seit dem 16. Jahrhundert lassen sich, wie gezeigt, aus der Problematik des Philosophiehistorikers verstehen, der ein Ende der dogmatischen Gestalt der Philosophie einmal im falschen Eklektizismus kritisiert und zum anderen im eigentlichen Eklektizismus auszeichnet. Das Schwanken des Begriffsgebrauchs ist daher eher dialektisch aufzufassen: Es widersprechen sich nicht die Bezeichnungen, sondern es tritt ein doppelter Sinn zutage. Eklektizismus in der Philosophie kann umkippen in Synkretismus, kann abirren in Skeptizismus und Theosophie, er kann auch gelingen. Über dieses Gelingen nun hat Brucker wenig gesagt, und das ist meist Anlaß dafür, ihm den Gebrauch zu verübeln, den er von der Vokabel 'eklektisch' macht. Denn was mag ein Begriff taugen, der als implizit normativ eingeführt wird (Philosophie ist gut, wenn sie eklektisch ist), und der doch nur dazu verwendet wird, einzelne Figuren der Philosophie ab- bzw. aufzuwerten (die antiken Eklektiker sind keine echten Eklektiker, sondern Synkretisten, die neueren Eklektiker sind im ganzen genommen Verbesserer der Philosophie)?³⁴

Bereits beim ersten Auftauchen des Begriffs in Bruckers Philosophiegeschichte, im Zusammenhang mit der Alexandrinischen Philosophie, findet sich eine

³³ Vgl. J. Brucker: *Historia Critica* (Anm. 4) Bd. IV. S. 606f., wo Brucker höchst verschiedene, teilweise sich widersprechende Gründe für den Skeptizismus anerkennt, u.a. die Verteidigung der Religion gegenüber der menschlichen Vernunft (Beispiel: Daniel Huët), aber auch den 'Ehrgeiz am Zweifeln' (Beispiel: Pierre Bayle); die Theosophie verwechsle die Wahrheiten der Philosophie mit denen der Offenbarung (vgl. S. 635).

³⁴ Vgl. Michael Albrecht: *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweis auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart 1995. S. 548f., der bedauert, daß Brucker das Eklektische der antiken und der modernen Philosophie nicht aufeinander bezieht, und vermutet, daß er "keinen deutlichen Begriff von Eklektik formulieren" könne.

grundsätzliche Anmerkung zum Verhältnis von Philosophiegeschichte und Eklektizismus. Brucker schreibt, im Grunde seien alle Philosophen Eklektiker, *indem dieselbigen aus allen Secten dasjenige, was ihnen am wahrscheinlichsten gedaucht, genommen, mit ihren eigenen Gedanken und Schlüssen verbunden, und es in ein System gegossen haben.*³⁵ Diese Idee ist nicht Bruckers Erfindung, sie findet sich schon bei Johann Christoph Sturm, Johann Jakob Ryssel und Christian Thomasius.³⁶ Im letzten Teil seiner Philosophiegeschichte bringt Brucker selbst eine Definition des Eklektikers, die stark von Thomasius, aber auch von Heumann und Johann Franz Budde geprägt ist, und die wie ein kleines Programm inmitten der historischen Nachrichten steht:

*Nur derjenige ist für mich ein eklektischer Philosoph, der, nachdem er jedes Vorurteil der Autorität, der Verehrung, des Altertums, der Sekte (oder ähnliches) ausgeschaltet hat, bloß der Richtschnur der angeborenen Vernunft folgt, und aus der Natur, Eigenart und den wesentlichen Eigenschaften der Dinge, die er zu betrachten vorhat, klare und evidente Grundsätze schöpft, aus denen er, wenn er die richtigen Gesetze des Schließens gebraucht, sodann Schlußfolgerungen bezüglich der philosophischen Probleme ableitet. Wenn diese Regel aber feststeht, 'rezipiert' er beim Lesen der Überlegungen anderer Philosophen und beim Erwägen und Prüfen der Lehrgebäude nichts, was nicht der Strenge der Gründe und der Härte des Beweises Genüge leistet.*³⁷

³⁵ J. Brucker: Kurtze Fragen (Anm. 5) Bd. III. S. 428. Anm. (a); vgl. ders.: *Historia Critica* (Anm. 4) Bd. IV. S. Vf.

³⁶ Vgl. Johann Christoph Sturm: *Philosophia Eclectica*. Altdorf 1686. Kap. IV: 'De philosophiae electivae priscis modernisque cultoribus'. S. 43-64 (Aristoteles und Descartes waren Eklektiker); J.J. Ryssel: *Continuatio in Librum De Philosophorum Sectis* (Anm. 3) § 1 (Differt Eclecticum esse, et Sectam Eclecticam profiteri); Christian Thomasius: *Introductio ad philosophiam aulicam seu lineae primae libri de prudentia cogitandi et ratiocinandi*. Halle [zuerst 1688] 2. Aufl. 1702; dt. Fassung: ders.: *Einleitung in die Hof-Philosophie*. Frankfurt, Leipzig 1719. Kap. I, § 36 und bes. § 93 (*Diesem kommt noch hinzu, daß die vortrefflichsten Philosophi allezeit Eclectici gewesen sind*).

³⁷ J. Brucker: *Historia critica* (Anm. 4) Bd. V. S. 4, zit. nach M. Albrecht: *Eklektik* (Anm. 34) S. 548f. Lat. Wortlaut: *Nempe ille solus nobis eclecticus philosophus est, qui procul ire iusso omni auctoritatis, venerationis, antiquitatis, sectae, similibusque praeiudicio ad unam rationis connatae regulam respicit, exque rerum, quas considerandas sibi statuit, natura, indole, et proprietatibus essentialibus clara et evidenti principia haurit, ex quibus iustis ratiocinandi legibus usus, conclusiones deinde de problematibus philosophicis deducit: hac vero norma posita, in legendis aliorum philosophorum meditationibus ac expendendis examinandisque doctrinarum aedificiis nihil recipit, quod non rationum severitati et demonstrationis rigori faciat satis*. Albrecht übersetzt das *praeiudicio venerationis* als "Vorurteil der Würde", Mario Longo dagegen als eines "der Kirche" ("di chiesa", vgl. Mario Longo: *Historia Philosophiae Philosophica. Teoria e metodi della storia della filosofia tra Seicento e Settecento*. Milano 1986. S. 106); die hier gewählte Variante 'der Verehrung' soll gleichsam die Mitte zwischen beiden Extremen halten.

Diese Definition nimmt sich in einer Philosophiegeschichte merkwürdig abstrakt und bezugslos aus; sie zeigt aber einen Anspruch, den Brucker mit der Vokabel 'eklektisch' immer zusammendachte, den Anspruch nämlich auf eine solche Rationalität der Philosophie, die produktive Rezeptivität ein- und nicht ausschließt. Was aber ist die Funktion dieser Definition in einer Philosophiegeschichte? Was heißt es, alle Philosophen in diesem Sinne ganz grundsätzlich, als Philosophen, eklektisch zu nennen? Liegt darin nicht ein Widersinn? Denn wenn die eklektische Philosophie wirklich die *bey allen vernünftigen Leuten gebilligte* Philosophie ist,³⁸ wie Brucker schreibt, dann müßten ja die Philosophen verfehlt haben, was alle vernünftigen Leute einsehen. Zwar versteht sich ohne Probleme, daß Brucker bei der Rede über Christian Thomasius dessen Verdienste um die eklektische Philosophie lobt, weil es sich mit dem von Thomasius in seinen frühen Schriften vertretenen Anspruch deckt. Aber die Aussage, daß erst Thomasius *zu Abwerfung des sectirischen Jochs in der Philosophie und zur Aufnahm der Eclectischen Lehr-Art am ersten was wichtiges oder wohl gar das meiste solte mit beygetragen haben*,³⁹ legt doch die Vermutung nahe, daß die Geschichte vor Thomasius ein großes negatives Vorzeichen besitzen müßte.

Bruckers Darstellung der Philosophiegeschichte ist allerdings frei von solchem negativen Vorzeichen, im Gegensatz etwa zu Mosheims kirchengeschichtlicher Verarbeitung der Philosophiegeschichte, wo die Philosophie mit dem Sektierertum zum dauernden Schaden für das Christentum eine enge Verbindung eingeht.⁴⁰ Bei Brucker verhält es sich anders, denn die Anerkennung 'vieler Irrtümer' hält ihn nicht davon ab, so etwas wie die Durchsetzung des eklektischen, selbständigen Philosophierens zu erwarten.⁴¹ Umgekehrt aber kann man aus Bruckers Philosophiegeschichte auch keine religiös-theologische Identifikation des Eklektizismus mit der christlichen Religion herauslesen, selbst wenn seine Vorstellung des eklektischen Denkers natürlich keine kritische Haltung zur christlichen Religion einschließt. Es wäre zu vordergründig, wenn man wie Karl Alt vermuten wollte,

³⁸ J. Brucker: *Kurtze Fragen* (Anm. 5) Bd. VII. S. 2; vgl. ders.: *Historia Critica* (Anm. 4) Bd. V. S. 4 (*Abiecto enim indigno humana ratione hoc iugo [d.i. sectaria philosophandi ratione]*).

³⁹ J. Brucker: *Kurtze Fragen* (Anm. 5) Bd. VII. S. 502; vgl. ders.: *Historia Critica* (Anm. 4) Bd. V. S. 466f., wo – weniger stark akzentuiert – Thomasius ein *conatus in reformanda philosophia* zugesprochen wird.

⁴⁰ Mosheim wertet die anthropologische Einsicht in die Schwachheit des menschlichen Geistes nochmals theologisch und sieht darin die Vergeblichkeit der Philosophie begründet, jemals eine Wahrheit über allem Sektierertum zu erlangen; vgl. dazu Ulrich J. Schneider: *Das Sektienproblem der Kirchengeschichte*. In: Johann Lorenz Mosheim (1693-1755) – Theologe im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Historie. Hg. von Martin Mulsow, Ralph Häfner, Florian Neumann, Helmut Zedelmaier. Wiesbaden 1997 (Wolfenbütteler Forschungen. Bd. 75). S. 147-191.

⁴¹ Vgl. auch Christian Thomasius: *Höchstnötige Cautelen, welche ein Studiosus Juris, der sich zur Erlernung der Rechts-Gelehrsamkeit auf eine kluge und geschickte Weise vorbereiten will, zu beobachten hat*. Halle 1713. S. 109: es ist *ein Unterschied zwischen einem Irrenden und Sektierer, denn es kann auch ein Weiser irren: weil er ein Mensch ist*.

Brucker habe es darauf abgesehen, "die ganze Geschichte der Philosophie zum Hilfsmittel für den Religionsunterricht, besonders der Sitten- aber auch der Glaubenslehre" zu machen.⁴²

Was die These, alle Philosophen seien im Grunde Eklektiker, für Brucker bedeutsam macht, liegt jenseits dessen, was die zeitgenössische Propaganda für eine wahre eklektische und christliche Philosophie bot.⁴³ Es handelt sich hier nämlich nicht um die These eines Philosophen, sondern um die eines Philosophiehistorikers, und es ist ein methodisches Problem der Philosophiegeschichte, das Brucker mit dieser These adressiert. Sie stellt seine Antwort auf die Frage dar, wovon die Philosophiegeschichte eigentlich handeln soll. Wenn nämlich tatsächlich alle großen Denker Eklektiker waren, indem sie ihrem jeweiligen Vorgänger nicht folgten, dann ist die traditionelle Sektenlogik nicht länger akzeptabel. Diese Logik der dogmatischen Abhängigkeit, wie sie Diogenes Laertios modelliert hat, verlangt, die Darstellung einzelner Denker im Zusammenhang mit Vorgängern und Nachfolgern zu geben, die Linien des Verständnisses durch die individuellen Köpfe hindurch zu ziehen. Wenn Brucker nun dazu tendiert, alle Philosophen als Eklektiker zu bezeichnen, dann könnte das – zumindest in einem schwachen Sinn – eine Aufweichung der Sektenlogik bedeuten, indem nur die großen Philosophen, eben in ihrer Eigenschaft als Sektengründer, zu Eklektikern erklärt werden. In diesem Fall gäbe es dann philosophiehistorisch immer erstrangige, eklektische Denker und zweitrangige, die aus dem Denken der erstrangigen ein Schulwissen machen.

Wenn es aber in einem starken Sinne gelten soll, daß alles Denken ursprünglich eklektisch sei, weil ihm nur die Freiheit gegenüber den Vorgängern Originalität und Kraft verleiht, dann wird die Sektenordnung insgesamt problematisch oder provisorisch, denn dann muß auch für traditionell als Anhänger und Nachfolger eingeordnete Philosophen nach dem ihnen 'eigenen' Denken geforscht werden. Alle Philosophen müßten in der Philosophiegeschichte aus sich selbst, nicht aus Vorgängern, verstanden werden, und also, in Heumanns Worten, als 'ehrliche Ketzer' erscheinen.⁴⁴ Die Sektenordnung wäre darum in der Philosophiegeschichte noch nicht verschwunden, sie repräsentierte nur so etwas wie das Modell eines engen gedanklichen Zusammenhangs, der durch die Konstatierung von An- und Abhängigkeit nur unzureichend erklärt würde. In der Feststellung einer Sektenzu-

gehörigkeit bestünde dann nicht mehr der hauptsächliche Sinn derjenigen Aussagen, die die Philosophiegeschichte verstehen helfen.

Diese Überlegungen sind Hypothesen, denn Brucker hat sich über die Methode seiner Darstellung nicht eingehend genug geäußert, um ihm als Absicht unterstellen zu können, was aus seiner latenten Identifizierung des philosophischen Fortschritts mit der Durchsetzung der eklektischen Haltung herausgelesen werden kann. Jedenfalls muß man, wie angedeutet, in der Bruckerschen These vom grundsätzlich eklektischen Charakter aller Philosophie nicht den unüberlegten Import eines zeitgenössischen Anspruchs in die Philosophiegeschichte sehen, sondern kann darin eine gewisse Kritik an den sektenlogischen Ordnungsprinzipien der Philosophiegeschichtsschreibung erkennen. Brucker legt überdeutlich großen Wert auf die Feststellung dessen, was jeder einzelne Philosoph produziert hat. Und solche Hinwendung zu individuellen Köpfen, die Bestimmung ihrer Fragen, Probleme und ihrer Antwortversuche ist immer dann ein Befreiungsschlag, wenn festgefügte historische Modelle der Zugehörigkeit den Blick verstellen. Für Brucker war es wohl die Sektengliederung, die er in der dritten Epoche endgültig aufgibt (wiewohl er noch von Sekten redet⁴⁵) – heute wären es, wollte man ähnlich wie Brucker 'kritisch' sein, verschiedene "logische Subjekte", wie Dilthey sie genannt hat,⁴⁶ die wir ohne weiteres als die eigentlichen Akteure historischer Prozesse annehmen: die Entwicklung des menschlichen Geistes, die Entfaltung der Vernunft in der Geschichte, die fortschreitende Differenzierung der Wissenschaft usw. Bruckers Helden werden dagegen nicht durch "logische Subjekte" höherer geschichtlicher Ordnung gestützt, sondern sie stehen ganz einfach immer wieder vor der Alternative des Verharrens im Alten oder des Schritts darüber hinaus. Diesen Schritt zu gehen oder zu vermeiden lernt der Leser Bruckers anschaulich als Alternative kennen; bei Brucker treten original-revolutionäre und schülerhaft-konservative Denker einander gegenüber – als das historische Gegensatzpaar des wahren und des falschen Philosophierens. Dabei ist es wichtig zu sehen, daß Brucker sich damit nicht den Blick für die Wirklichkeit der Philosophieentwicklung verstellt, in der das selbständige Denken immer in Gefahr steht, Zwecken und Absichten gebeugt zu werden.⁴⁷ In dieser Hinsicht darf man den in der philo-

⁴² Karl Alt: Die Lateinschule der freien Reichsstadt Kaufbeuren und ihr berühmtester Rektor Magister Dr. Jakob Brucker. Ein Beitrag zur schwäbischen Schul- und Gelehrtengegeschichte. Kaufbeuren 1929. S. 80; vgl. S. 43f., 57, 78f.: "Brucker ging in Buddeus' Spuren den Weg des Eklektizismus. Aber nicht aus einem philosophischen Prinzip heraus geht er in dieser Richtung, sein Ziel und Zweck ist rein religiöser und theologischer Art." Zur 'philosophia christiana' siehe H. Dreitzel (Anm. 1).

⁴³ Vgl. dazu auch Werner Schneiders: Vernünftiger Zweifel und wahre Eklektik. Zur Entstehung des modernen Kritikbegriffs. In: *Studia Leibnitiana* 17. 1985. S. 142-161; ders.: *Aufklärung und Vorurteilkritik*. Stuttgart 1983.

⁴⁴ Vgl. C.A. Heumann: Von dem Ingenio philosophico. In: *Acta philosophorum* (Anm. 22) Bd. IV. 1716. S. 595f.

⁴⁵ Vgl. J. Brucker: *Historia Critica* (Anm. 4) Bd. V. S. 10, über die moderne Philosophie: *Respuere philosophiam eclecticam, sectas earumque nomina, ex eius indole est manifestissimum: impossibile itaque eius historiam per sectarum discrimina, ut hactenus a nobis factum, describere: licet conanima nonnullorum tandem in sectarium aliquod studium desierint, id quod imprimis Cartesio accidit [...]*.

⁴⁶ Vgl. Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [zuerst 1911]. Frankfurt a.M. 1970. S. 91 (logische Subjekte wie "Individuen, Familien, zusammengesetzte Verbände, Nationen, Zeitalter, geschichtliche Bewegungen oder Entwicklungsreihen, gesellschaftliche Organisationen, Systeme der Kultur und andere Teilausschnitte aus dem Ganzen der Menschheit" als "legitim gebildete Abstraktionen").

⁴⁷ Vgl. J. Brucker: *Historia Critica* (Anm. 4) Bd. I. *Dissertatio praeliminaris*. S. 30f., wo unter dem Stichwort der 'falschen Philosophie' die Unvermeidlichkeit der Sektenbildung durch so

sophiehistorischen Erzählung Bruckers sich auftuenden Gegensatz zwischen antikem – falschem – und modernem – wahren – Eklektizismus weniger als theoretische Kontrastierung verstehen, und müßte ihn vielmehr als eine historische Opposition begreifen, die der Philosophiehistoriker höchstens durch die Vorurteilsstruktur des menschlichen Geistes erklärt sieht, in der Hauptsache aber als das Faktum einer Alternative einfach stehen läßt.

V. Eklektizismus und Philosophiegeschichtsschreibung

Es ist aus dem vorstehend Ausgeführten deutlich, daß man den Vorwurf, Brucker lasse sich auf den Begriff des Eklektizismus nicht ein und verwende ihn widersprüchlich, nur dann aufrechterhalten kann, wenn man vorausverfügt, daß der Begriff eindeutig bestimmbar sei.⁴⁸ Der Sinn derjenigen Stellen, an denen Brucker von eklektischer Philosophie spricht, ist im Zusammenhang mit der Frage, was der Philosophiehistoriker eigentlich darstellen soll, durchaus verständlich – wie gezeigt, in verschiedener Weise. Einmal zeigt das Ende der antiken Sektenkultur in synkretistischen Synthesen, wie man das freie Philosophieren verfehlen kann, zum anderen beweist die Charakterisierung der eklektischen Grundeinstellung der Moderne, daß es prinzipiell erreichbar ist. Und beide verbindend beweist der Blick aufs Ganze der Philosophiegeschichte, daß eklektisches Denken so etwas wie der Motor des Philosophierens ist.

So hebt der Philosophiehistoriker Brucker die eklektische Philosophie als etwas gleichsam Maßstäbliches für das heraus, was er öfter 'die philosophische Welt' (*orbis philosophicus*) oder 'das Feld der gesamten Philosophie' (*campus universae philosophiae*) nennt. Assoziiert sich aber der Philosophiehistoriker dieser Philosophie, orientiert er seine Darstellung daraufhin? Die Antwort auf diese Frage muß zunächst verneint werden, denn Brucker versteht sich selbst nicht als Eklektiker, und kann sich im expliziten philosophischen Sinn dieser Benennung nicht als solcher verstehen.⁴⁹ In den 'Kurtzen Fragen' formuliert Brucker nur vage einen komparatistischen Lerneffekt seiner Arbeit: *Man höret in der Philosophischen Historie die Gedanken der klügsten Männer [...] Da kann es nicht anderst seyn, es müs-*

etwas wie anthropologisch-historische Konstanten charakterisiert wird: Das Vorurteil der Autorität, der Aberglaube, die Geheimniskrämerei, die Liebe zu nutzlosen Spekulationen, Hochmut und Verachtung anderer, Einschränkungen der Denkfreiheit führen zur 'falschen Philosophie', d.h. also zur Verfälschung der wahren Philosophie.

⁴⁸ Vgl. M. Albrecht: Eklektik (Anm. 34) S. 548f., wo 'Eklektik' etymologisch als 'Auswahlphilosophie' definiert wird, durchaus im Gegensatz zum zeitgenössischen Sprachgebrauch, in dem das Moment der Selbständigkeit und der Vermittelbarkeit von (scheinbaren) Gegensätzen betont wird.

⁴⁹ Vgl. auch M. Albrecht: Eklektik (Anm. 34) S. 549.

sen viele Haupt-Wahrheiten vorkommen, welche, wenn sie gehörig geprüft werden, uns gar schön in der Philosophie selbst unterweisen.⁵⁰ Dieser Lerneffekt erfordert zwar eine gewisse Anstrengung zu historischer Arbeit, aber sicher nicht in dem Umfang, in dem sie Brucker unternahm. Auch die in der 'Dissertatio praeparationis' der 'Historia Critica' aufgezählten 'Nutzen' der Philosophiegeschichte sind nicht vorderhand eklektisch zu nennen und weisen jedenfalls keinen expliziten Bezug dieser Art auf. Wohl sind Bruckers Absichten eher von philosophisch-pädagogischen Motiven geprägt⁵¹ als von religiös-theologischen, aber eine Verbindung zwischen der historiographischen Arbeit und den inhaltlichen Akzentuierungen der daraus resultierenden Darstellung läßt sich auf den ersten Blick nicht ausmachen. Und es wäre auch kaum möglich, Bruckers Selbstverständnis als Philosophiehistoriker mit der Theorie des eklektischen Philosophierens von Thomasius oder Budde, wie es zur Studienzeit Bruckers im Schwange war, kurzzuschließen. Denn wenn es das Ziel des eklektischen Philosophierens ist, wie etwa Thomasius sagt, *mit den eigenen statt mit den Augen anderer zu sehen*,⁵² dann läßt sich daraus eben gerade keine philosophiehistorische Arbeit Bruckerschen Ausmaßes folgern oder rechtfertigen.

Bruckers Motivation ist mit keiner eklektischen These verbunden, wie wenn er etwa behauptet hätte, die Wahrheit sei in die Zeit verstreut und müsse zusammengesetzt werden, woraus sich die Notwendigkeit historischer Arbeit ergäbe. So etwas unterstellt er höchstens den Alexandrinischen Philosophen.⁵³ Vielmehr folgt Brucker Heumanns ungefährer moralisch-pädagogischer Hoffnung, der 'Geruch' der selbständigen Philosophen möge sich an die eigene Kleidung heften.⁵⁴ Das heißt, daß die Philosophiegeschichte keine explizite Funktion für die Philosophie

⁵⁰ J. Brucker: Kurtze Fragen (Anm. 5) Bd. I. Vorbereitung. S. 15; vgl. K. Alt: Lateinschule (Anm. 42) S. 70, der dazusetzt: "der reine Eklektizismus".

⁵¹ Vgl. dazu Brauns ausführliche Würdigung von Brucker in Lucien Braun: Geschichte der Philosophiegeschichte. Darmstadt 1990 (zuerst als Histoire de l'histoire de la philosophie, Strasbourg 1973). S. 141f. (frz. S. 128), wo die pragmatische Ausrichtung von Bruckers Methode und die pädagogisch-aufklärerische Absicht einer 'Befreiung' von Vorurteilen herausgestellt werden.

⁵² C. Thomasius: Philosophia aulica (Anm. 36) Kap. I, § 90: *Voco autem Eclecticam Philosophiam, quae jubet non dependere ab ore unius, aut in unius magistri verba jurare, sed ex ore scriptisque doctorum quorumcunque, quicquid veri bonique, non docentis autoritate, sed argumentorum pondere convictus quis cognoverit, in horrea sua colligere, adeoque de suo subinde addere, et ita suis potius oculis quam alienis videre.*

⁵³ Vgl. J. Brucker: Historia Critica (Anm. 4) Bd. III. S. 318f., wo Brucker die Bedeutung des spätantiken vom modernen Eklektizismus unterscheidet, indem er bei jenen die These der verstreuten Wahrheit (*veritas sparsa*) und das Kriterium des göttlichen Lichts (*lumen divinum*) diagnostiziert.

⁵⁴ C.A. Heumann: Acta philosophorum (Anm. 22) Bd. I. S. 38: *Es machet uns diese Historie [d.i. die Philosophiegeschichte] nicht nur gelehrt, sondern auch weise und tugendhaft. Indem wir uns mitten in dem Chore der philosophorum befinden, so werden wir allmählich auch philosophi, und der gute Geruch ihrer Tugenden hängt sich auch an unsere Kleider.*

hat, sondern nur so etwas wie eine indirekte Wirkung auf den philosophisch Interessierten. So schreibt Brucker in der 'Vorbereitung' zu den 'Kurtzen Fragen', die im Textteil ganz und gar pädagogisch organisiert sind, aus der Philosophiegeschichte lerne man *eclectice philosophiren, das ist, erstlich selbst auf eine vernünftige Art, aus gesunden principis nachdencken, so dann aus aller Welt Lehrsätzen diejenige heraus- und annehmen, welche der Wahrheit gemäß sind.*⁵⁵ So liegt der neuartige Anspruch des historisch-kritischen Unternehmens von Brucker, die Philosophiegeschichte als ganze zu begreifen, nicht in einem implizit artikulierten philosophischen Programm einer historischen Erarbeitung der Wahrheit, sondern in der hermeneutischen Vorsicht und Umsicht einer Umschreibung der Wahrheit. Philosophiegeschichtsschreibung ist bei und für Brucker zunächst und vor allem – wie bis heute jede historische Beschäftigung – eine Praxis der Auseinandersetzung mit der Überlieferung.

Von dieser Praxis her erschließt sich das Neue an Bruckers Geschichtsschreibung: der hier erstmals durchgängig methodisch reflektierte Gebrauch der zur Beschreibung eingesetzten Begriffe. Was man allgemein feststellen kann,⁵⁶ ist vorstehend auch am Einsatz der Vokabel 'eklektisch' deutlich geworden, mit der historisch etwas bezeichnet und zugleich damit das Problem des Philosophierens überhaupt berührt wird. Aber auch wenn man sagen kann, daß der Sinn dieser Vokabel bei Brucker immer ein philosophischer, niemals ein philosophiehistorischer ist, also dem beschriebenen Gegenstand (Philosophie) zugehört und nicht der Beschreibung (Historiographie), läßt sich nicht leugnen, daß der philosophische Eklektizismus, wie er im frühen 18. Jahrhundert in Deutschland diskutiert wurde, ein gewisses Interesse an der Philosophiegeschichte impliziert und auch Brucker davon geprägt ist.⁵⁷ Vom zeitgenössischen Kontext wird mithin nicht das Selbstverständnis des Philosophiehistorikers Brucker erklärbar, wohl aber einige Charakteristika seiner Methode. Denn in mehr als einer Hinsicht verdankt sich das 'Kritische' in Bruckers Darstellung den Vorstellungen über das 'Eklektische' in der Philosophie.⁵⁸ Wenn man nämlich das eklektische Denken auch als eine bestimmte Form des Respekts für bereits formuliertes Denken versteht und ihm eine entsprechende Textinterpretationstechnik assoziiert, kann man Bruckers eigene Arbeit durchaus als eklektisch qualifizieren.

⁵⁵ J. Brucker: Kurtze Fragen (Anm. 5) Bd. I. Vorbereitung. S. 17; vgl. ders.: *Historia Critica* (Anm. 4) Bd. V. S. 10.

⁵⁶ Vgl. L. Braun (Anm. 51) S. 134 (frz. S. 123), wo neben dem kritischen Wert der 'Historia Critica' (Infragestellen der Tradition) vor allem ihr erkenntnistheoretischer Wert betont wird (Genauigkeit der historiographischen Begriffe), wogegen der historische Wert (die Originalität des Mitgeteilten) eher 'mittelmäßig' sei.

⁵⁷ Das hat v.a. Mario Longo betont, vgl. *Historia Philosophiae Philosophica* (Anm. 37) S. 106f., 121f., 126; vgl. auch Longos Brucker-Darstellung in *Storia delle storie generali della filosofia* (Anm. 9) Bd. II. S. 543.

⁵⁸ Vgl. *Storia delle storie generali della filosofia* (Anm. 9) Bd. II. S. 108, 122, 125.

Elemente einer im eklektischen Denken implizierten Interpretationstechnik sind in der Zeit vor Brucker keineswegs selten.⁵⁹ Schon bei Thomasius und bei Budde gibt es Regeln, wie ein eklektischer Geist mit anderen Philosophen umzugehen, wie er andere Philosophen zu lesen habe.⁶⁰ Gottfried Olearius hat 1711 in seiner Dissertation 'De philosophia eclecticica', die er seiner Übersetzung von Thomas Stanleys Philosophiegeschichte anhängte, die eklektische Grundregel aufgestellt, alle Philosophen anzuhören (*omnes audiantur*⁶¹), und Arnold Wesenfeld hat 1694 in vier ausführlichen Dissertationen zum Thema den Respekt für das Denken anderer zum Wesensmerkmal des eklektischen Denkens erhoben: niemals zeige eine gegebene Formulierung das Ende des Denkens an.⁶² Mit Rücksicht auf solche methodisch-hermeneutischen Kautelen kann Brucker, in dessen Praxis sie unverkennbar wirksam sind, wenn nicht als der Beginn der modernen Philosophiegeschichtsschreibung, so doch zumindest als ein Schritt ihrer methodologischen Intensivierung angesehen werden.⁶³

Einem 'methodischen' und in diesem Sinn auch philosophiehistorischen Eklektizismus sind vor allem Bruckers Bemühungen um die philosophische Lektüre und

⁵⁹ Vgl. dazu ausführlicher Ulrich J. Schneider: *Eclecticism and the history of philosophy. In: History and the Disciplines. From Renaissance to Enlightenment.* Hg. von Donald Kelley. Rochester University Press 1997.

⁶⁰ Vgl. C. Thomasius: *Höchstnötige Cautelen* (Anm. 41) S. 108f., 134f., 204f.; vgl. Johann Franz Budde: *Philosophischer Diskurs von dem Unterscheid der Welt- und Schul-Gelahrtheit.* Als Einleitung in Martin Musig: *Licht der Wahrheit.* 1. (einziger) Teil. Frankfurt, Leipzig 1709, wo Budde sich zur eklektischen Philosophie und dazu bekennt, keine Nachbeter haben zu wollen (vgl. die §§ IV, XLVIII, XLIX der unpaginierten Vorrede).

⁶¹ Vgl. Gottfried Olearius: *De philosophia eclecticica.* In: *Historia philosophiae vitas, opiniones, resque gestas, et dicta philosophorum sectae cuiusvis complexa, autore Thoma Stanleio, ex anglico sermone in latinum translata, emendata, variis dissertationibus atque observationibus passim aucta.* Leipzig 1711. S. 1218 (2. Aufl. Venedig 1731: Bd. III. S. 357).

⁶² Vgl. Arnold Wesenfeld: *Dissertationes Philosophicae Quatuor Materiae Selectioris de Philosophia Sectaria et Electiva.* Frankfurt a.d. Oder 1694. Diss. IV. § I (S. 3). Vgl. § XIV (S. 24): [...] *indeque aliorum vel veterum vel novorum cogitata et labores non tanquam terminum cognitionis, sed instrumentum ulterius proficiendi intuetur* und § XVII (S. 30): *Nec Eclecticorum assertio est, 'liberè philosophari (absolutè) nihil aliud esse quàm nulli se sectae etc. tradere'; sed tantùm de libertate sentiendi in respectu ad aliorum scripta et dogmata loquuntur.*

⁶³ Vgl. in diesem Sinne M. Longo: *Historia Philosophiae Philosophica* (Anm. 37) S. 125, 130. In seiner Brucker-Darstellung hat Longo in diesem Sinne auch betont, daß Brucker die hermeneutischen Kautelen seiner 'Dissertatio praeliminaris' (*Suae opiniones philosophis non supponendae, Maior lux non inferenda, quam in se historia habet und Veteris philosophiae idea ad nostram non exigenda.* *Historia Critica.* Bd. I. S. 19) tatsächlich weitgehend befolgt. Vgl. *Storia delle storie generali della filosofia* (Anm. 9) Bd. 2. S. 598, 540, 607. Vgl. auch Hans-Peter Schütt: 'Tungenda cum arte rationali, ars critica'. Johann Jakob Bruckers hermeneutische Vorsätze. In: *Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretieren im Denken der Aufklärung.* Hg. von Axel Bühler. Frankfurt/M. 1994. S. 69-87.

Bewertung einzelner 'Systeme' zu verdanken.⁶⁴ Wie der eklektische Denker muß auch der Philosophiehistoriker den Widerspruch zwischen der als richtig erkannten Weise zu philosophieren und der faktischen Erkenntnis, wie philosophiert worden ist, aushalten, mehr noch: beide müssen sie aufeinander beziehen können. Denn es ist dem Philosophen wie dem Philosophiehistoriker eingestandene Voraussetzung, daß die eklektische 'ratio philosophandi' sich von anderen Methoden nicht nur unterscheidet, sondern diese gewissermaßen auch einholen kann. Insofern besteht kein Unterschied zwischen dem eklektischen Philosophen und dem Philosophiehistoriker. Wenn es allerdings gilt, das Philosophieren der Vergangenheit zu transzendieren, unterscheiden sie sich radikal. Denn der Philosoph muß, wieweit er auch rezipiert, ein eigenes System ausbilden, der Philosophiehistoriker dagegen muß vor allem den Sinn dafür wachhalten, daß ein neues System immer wieder möglich ist, daß es keine Formulierung gibt, die die Aktivität des Philosophierens stillstellen kann. Jede einmal formulierte Lehre muß also, eklektisch, als offenes Gebäude dargestellt werden, als ein Ensemble von Sätzen in einer gewissen Logik, so daß es möglich ist, andere Lehren als andere Ensembles von Sätzen (die durchaus teilweise identisch sein können) in vielleicht anderen Logiken (von denen es gleichwohl nicht beliebig viele gibt) darzustellen, ohne die Vielfalt der Lehren als Mannigfaltigkeit des Irrtums denunzieren zu müssen.

Wenn Brucker sagt, die Wahrheit sei eine, der Irrtümer aber gebe es viele,⁶⁵ dann heißt das nicht, daß jede gegebene philosophische Lehre nur auf eine der beiden Seiten fallen kann, vielmehr heißt es, daß der Gegensatz zwischen Wahrheit und Irrtum keine feste Gestalt besitzt, und alle philosophischen Lehren daraufhin geprüft werden müssen, inwiefern sie und in welchen Teilen sie an beiden Seiten Anteil haben. Die Philosophiehistorie wird so zur immer wieder neu ansetzenden Interpretation, wie es Bruckers Verfahren zeigt, den Fluß der eigenen (Nach-)Erzählung durch Listen von Sätzen zu unterbrechen, in denen ein Gedankengebäude resümiert wird. Erstaunlich vielfältig sind die Titel dieser Zusammenfassungen. Oft sind es Namen von Disziplinen (*physica*, *logica*, *metaphysica*, *philosophia moralis* etc.), noch häufiger aber formale Benennungen (*placita*, *dogmata*, *principia*, *philosophemata*, *doctrina*, *meditationes*, *observationes*, *cogitationes*, *cogitata*, *theses*, *sententia* etc.⁶⁶) oder andere Begriffe des Zusammenfassens

⁶⁴ Longo hat auf die Bedeutung der Lebensbeschreibungen aufmerksam gemacht, die bei Brucker mittelbar dazu dienen, nicht nur die Bedingungen der Entstehung, sondern auch die Originalität, Einheit und Kohärenz der Lehre verständlich zu machen. Vgl. M. Longo: *Historia Philosophiae Philosophica* (Anm. 37) S. 109f. und *Storia delle storie generali della filosofia* (Anm. 9) Bd. 2. S. 561, 593f.

⁶⁵ Vgl. J. Brucker: *Historia Critica* (Anm. 4) Bd. I. *Dissertatio praeliminaris*. S. 30: *Cum enim veritas una sit, error vero multiplex [...]*.

⁶⁶ Ein schönes Beispiel bietet etwa die Zusammenstellung zur Philosophie von Descartes in J. Brucker: *Historia Critica* (Anm. 4) Bd. V. S. 287-329: *cogitationes Cartesii, de methodo inveniendi verum; regulae morales Cartesii; metaphysica Cartesii de principiis cogitandi;*

(*conspectus, delineatio, fundamenta* etc.). Man müßte untersuchen, welche Gründe Brucker hatte, solche Zusammenstellungen (ca. 10-30 Mal pro Band) zu machen, wann sie Autoren betreffen, welche Autoren sie betreffen,⁶⁷ wann Gruppen von Autoren etc. Es ist jedenfalls der Ansatz zum immanent rekonstruierenden Referat philosophischer Positionen und Systeme diejenige Verfahrensweise von Brucker, die ihn am nächsten mit der im eklektischen Philosophieren implizierten Forderung verbindet, die richtige Auswahl auf eine kritische Auslegung zu stützen.

Bruckers Philosophiegeschichte etabliert inhaltlich und methodisch, in der Benennung der Philosophien und in ihrer Darstellung, die Selbständigkeit und kategoriale Autonomie des philosophiehistorischen Wissens. Wo zu seiner Zeit und auch später noch Literarhistoriker das Corpus des Überlieferten bearbeiten, Philologen Texte emendieren und Philosophen Irrtümer diagnostizieren, gelingt es Brucker, das Philosophieren als eine gegenüber Religion, Theologie und anderen Disziplinen eigenständige intellektuelle Aktivität darzustellen. Das jedenfalls ist an den Stellen, wo Brucker von der eklektischen Philosophie spricht, besonders auffällig. Man achte darauf, daß Brucker häufig von der *ratio philosophandi eclectica* spricht oder davon, *eclectice zu philosophieren*: Der philosophiehistorische Gesichtspunkt betrifft damit eben die Art und Weise, wie eine philosophische Lehre entwickelt wird. Historisch ist daran für heutige Vorstellungen noch vieles zu unbestimmt ausgedrückt und bleibt im Vorfeld einer rudimentär artikulierten Anthropologie des freien Denkens. Bei Brucker erhalten die 'Schwachheit des menschlichen Geistes', der 'Ehrgeiz' der Sektengründer und der 'Mangel an Mut und Verstand' bei den Philosophierenden den Status philosophiehistorischer Wahrheiten. Wem das an Einsicht in die geschichtliche Existenz von Philosophie zu gering erscheint, den kann man immerhin darauf verweisen, daß ebendiese Wahrheiten bei Mosheim und Heumann noch die religiöse Demut stützen mußten – bei Brucker sind sie faktische Wahrheiten, nicht mehr, aber auch nicht weniger. Auch wenn Originalität und Selbstverantwortung in philosophicis ungefähre Kriterien sein mögen, sie werden hier zum ersten Mal historisch als Kriterien nur für die Philosophie privilegiert, diese dadurch als eine eigene 'Welt' behauptet. Offensichtlich bleiben Bruckers anthropologisch-historische Einsichten hinter einer Anerkennung der 'Vernunft in der Geschichte' zurück; er kennt kein historisches Entwicklungsgesetz, das zur philosophisch-systematischen Vernunft in einer Spannung steht. Andererseits findet sich bereits bei ihm die Erkenntnis formuliert, daß die historische Existenz (*factum*) der Philosophie mit der philosophischen

Cartesii philosophemata de rebus materialibus; principia Cartesii de mundo aspectabili; Cartesii sententia de terra; Cartesii dogmata de passionibus animae.

⁶⁷ Viele wichtige Philosophen erfahren diese Behandlung nicht, manchen kleinen wird sie zuteil: so wird im 4. Band der *Historia Critica* innerhalb der Darstellung der modernen Epikureer zwar ein Arzt und Philosoph namens Johannes Chrysostomus Magnenus derart hervorgehoben, nicht aber der ungleich berühmtere Pierre Gassendi.

Vernunft (*ratio*) unverträglich sein könne.⁶⁸ Und viel weiter kann – vom historischen Standpunkt aus – die Einsicht in die Philosophiegeschichte wohl nicht gelangen.

Sonderdruck aus

Colloquia Augustana Band 7

Jacob Brucker (1696–1770)

Philosoph und Historiker
der europäischen Aufklärung

Herausgegeben
von Wilhelm Schmidt-Biggemann
und Theo Stammen

Redaktion: Andrea Hilbk und Ute Ecker-Offenhäuser

⁶⁸ J. Brucker: *Historia Critica* (Anm. 4) Bd. V. S. 5: *Quod licet omni rationi philosophicae contrarium sit, toties tamen factum est, quoties nova secta caput extollere coepit.*



Akademie Verlag