

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

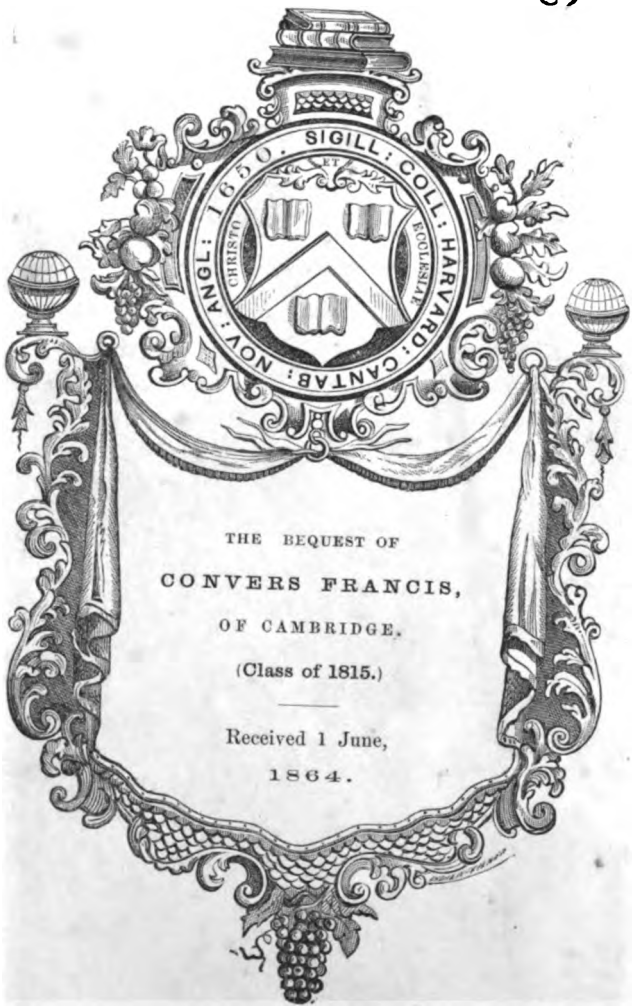
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Phil 2998.1

37



THE BEQUEST OF

CONVERS FRANCIS,

OF CAMBRIDGE,

(Class of 1815.)

Received 1 June,

1864.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

C. Francis. -

(Bound. 1859)

Digitized by Google

Digitized by Google

Contents.

1. Anthologie aus Schelling's W
Berlin. 1844.
2. Jacob Grimm Ueber den Ursp
der Sprache. Berlin. 1852.
3. Gustav Blanlow, Wie man in
reich mit der deutschen Philosop
umgeht. Kiel. 1852.
4. G. E. Löhning, Unser Denken & Se
in Gott. Bremen. 1854.
5. Gulich. Arnold. Walte, De Ontolog
Dei Existentia Argumento. Bremae.
6. Dr. A. Drechsler, Die Persönlichk
Gottes & des Menschen. Dresden. 18
7. Dr. Franz Hoffmann, Franz v
oder als Begründer der Philosophie
Zukunft. Leipzig. 1856.
8. C. G. Bähr, Die Schopenhauer'sc
Philosophie, &c. Dresden. 1857.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Anthologie aus Schelling's Werken.

Digitized by Google

Digitized by Google

Anthologie

aus

Friedrich Wilhelm Joseph von

Schelling's

Werken.

Berlin.
Verlag von Wilhelm Hermes.

1844.

Digitized by Google

Phil 2998.1

HARVARD COLLEGE LIBRARY

1864, June 1.
Bequest of
Convers Francis, D.D.
of Cambridge.

3 1320 37

Digitized by Google

Vorwort.

Dieſe Anthologie hat nicht den Zweck eine allgemeine Ueberſicht von Schelling's Philoſophie zu geben, dergleichen überall nicht möglich iſt, wo es ſich vielmehr um Einſicht handelt; ſondern ſie hebt nur einige Punkte hervor aus dem Wege, den dieſer Philoſoph in ſeiner Entwicklung gegangen iſt, und bietet einige Bilder dar aus der Weltanſchauung, die er in ſeinen Werken eröffnet hat. Die einzelnen Abſchnitte, welche aus denſelben entlehnt wurden, ſind daher abgeſchloſſene Stücke, die, wenn ſie mit offenem Sinn aufgenommen werden, für ſich ſelbſt verſtändlich ſind; nur das über die Geſchichte und die Kunſt Mitgetheilte muß man durchaus zuſammenfaſſen, um es ganz begreifen und empfinden zu können. In der Zuſammenſtellung des Einzelnen wurde überall die Zeitfolge der Originalwerke beobachtet, und man wird gut thun dieſe Ordnung im Leſen einzuhalten.

Digitized by Google

Es kann nicht fehlen, daß dem Leser dabei die Ahnung eines höhern Zusammenhanges aufgeht. Denn wenn die Philosophie es mit der Kunst gemein hat, daß sie in ihren Werken das Ewige darstellt, dessen Vollendung in sich sie daher auch im Besondern ausdrückt, so ist es ihr doch allein eigen, das Band, welches das Besondre verknüpft, und den einheitlichen Quell, aus welchem alles entspringt, und der im Gemüthe des Künstlers verborgen bleibt, selbst aufzuschließen, so daß danach auch das Einzelne auf das Ganze deutet. Und so mögen denn diese Vorbemerkungen mit den Worten Schelling's schließen, die er in einer seiner frühsten Schriften aussprach: daß keinem seiner Leser das große Gefühl ganz fremd sein möge, welches die Aussicht auf eine endlich zu erreichende Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens, — das letzte Erbe der Menschheit, das sie bald lauter als je fordern wird, — bei jedem, der es werth ist die Stimme der Wahrheit jemals gehört zu haben, nothwendig hervor bringen muß.

Digitized by Google

Inhalt.

		Seite
I.	Wie die Geschichte der Philosophie zu behandlen sei	1
II.	Ueber das Princip des Idealismus	6
III.	Ueber einige Gegenstände der Meteorologie	27
IV.	Ueber die Kunsttriebe der Thiere	44
V.	Die Geschichte	59
VI.	Die Kunst	78
VII.	Ueber Speculation und Empirie in der Physik	90
VIII.	Ein Gedicht	98
IX.	Ueber die absolute Erkenntnißweise	102
X.	Ueber einige Einwendungen gegen das Studium der Philosophie	110
XI.	Ueber die historische Construction des Christenthums	116
XII.	Ueber Dante in philosophischer Beziehung	126
XIII.	Ueber die äußern Formen, unter welchen Religion existirt	142
XIV.	Ueber den Vorwurf der Schwärmerei	151
XV.	Ueber die künstlerische Behandlung der Leidenschaft	158
XVI.	Aphorismen zur Naturphilosophie	163
XVII.	Ueber Theismus und Naturalismus	182

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

Wie die Geschichte der Philosophie zu behandlen sei.

(Aus Fichte's und Niethammers philosophischem Journal 1797.)

Bekanntlich hat die Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1795 die Preisfrage aufgestellt: **Welche Fortschritte hat die Methaphysik seit Leibnitzens und Wolfs Zeiten in Teutschland gemacht?** Das Interesse der Frage ist so einleuchtend, als die Schwierigkeiten der Beantwortung. Man konnte gar leicht zum Voraus erwarten, daß ein **Leibnitzianer**, am Ende seiner Untersuchungen, zu seinem Wolfischen **Katechismus** zurückkehren, ein **Kantianer** aber seine eignen Arbeiten, als die Krone der bisherigen Philosophie darstellen werde. Kaum war es möglich, bei dem damals so wie jetzt noch unentschiednen Streit der verschiednen Systeme eine parteilose Antwort zu hoffen.

Man kann in Beantwortung einer solchen Frage auf doppelte Weise unparteiisch sein. **Entweder** man ist ein

Digitized by Google

demüthiger Philoſoph, man begiebt ſich zum Voraus, ſo viel möglich, aller hohen Ideale von Philoſophie, iſt gegen alle Verſuche, eine beſtimmte Philoſophie weiter zu bringen, gleich tolerant und gleich intolerant, und erwartet von der Philoſophie überhaupt ſo wenig, daß am Ende das Verdienſt jedes einzelnen Syſtems gleich groß und gleich klein erſcheint. **Oder** man iſt unparteiiſch gegen jedes phyloſophiſche Syſtem, weil man ſie alle zuſammen als Annäherungen zu einem gemeinſchaftlichen Ideal betrachtet, weil man in allen dieſelbe Vernunft, dieſelben Probleme, dieſelben Keime eines künftigen Syſtems erblickt, das über alle Parteien und einzelne Syſteme erhaben, einſt vielleicht ihnen allen den überraſchenden Beweis liefern wird, daß ſie alle insgeſammt gleich Recht und gleich Unrecht hatten, gleich wahr und gleich falſch waren.

So lange man beim Buchſtaben und den Formeln der Syſteme ſtehen bleibt, ſo ſieht man in den Widerſprüchen der verſchiedenen Lehrgebäude in der That nichts, als eine Reihe unnützer und bemitleidenswerther Streitigkeiten über Worte und ſinnloſe Begriffe, und wird daher geneigt, gegen Philoſophie überhaupt, als bloße Schulwiſſenſchaft, vornehm zu thun, und ſo die verſchiedenſten und widerſprechendſten Meinungen in ein vollkommnes Gleichgewicht des Verdienſtes zu ſetzen. Geht man aber auf den **Geiſt** der verſchiednen Syſteme zurück, ſo ſieht man bald, daß die ächten Philoſophen im Grunde von jeher unter ſich eben **ſo einig**, und doch dabei (jeder einzelne) ſo original waren, als es den Mathematikern nie möglich iſt; daß von jeher nur

Digitized by Google

Buchstaben-Philosophen, oder Philosophen von Geist, und Philosophen ohne Geist mit einander uneins waren; daß, so schneidend und absprechend auch dieses Urtheil scheinen mag, im letztern Falle nie über einzelne Sätze, sondern darüber gestritten wurde, wem von beiden überhaupt Philosophie und philosophisches Talent zukomme; woraus denn auch klar wird, daß in beiden Fällen die Verschiedenheit der Meinungen nie aufhören kann, in jenem nicht, weil keiner von beiden Parteien sich selbst versteht, in diesem nicht, weil es dem Einen immer am Organ fehlt, wodurch ihm der Andere verständlich werden könnte. Nichts charakterisirt so sehr den genialischen Geist Leibnitzens, als wenn er sagt: „Ich habe über das Alte und Neue genug nachgedacht, und gefunden, daß fast alle angenommne Meinungen eines guten Sinns empfänglich sind u. s. w." Zu einem solchen Resultat aber gelangt man nicht durch chronologische Aufzählung verschiedener Meinungen. Man muß Leibnitzens „perspectivischen Mittelpunct" gefunden haben, von wo aus das Chaos verschiedner Meinungen, das von jedem andern Standpunkt aus ganz verworren erscheint, Regelmäßigkeit und Uebereinstimmung zeigt. Um zu finden, was Leibnitz fand, daß was an den widersprechendsten Systemen nur wirklich philosophisch ist, auch wahr sei, muß man die Idee eines allgemeinen Systems vor Augen haben, das allen einzelnen Systemen, so entgegengesetzt sie auch sein mögen, im System des menschlichen Wissens selbst Zusammenhang und Nothwendigkeit giebt. Ein solches

Digitized by Google

umfassendes System erst kann die Verbindlichkeit erfüllen, das streitende Interesse aller übrigen zu vereinigen; zu beweisen, daß keines derselben, so sehr es auch dem gemeinen Verstande zu widerstreiten scheint, etwas wirklich sinnloses verlangt hat; daß also auf jede mögliche Frage in der Philosophie auch eine allgemeine Antwort möglich ist. Denn es zeigt sich, daß die Vernunft keine Frage aufwerfen kann, die nicht vorher schon in ihr selbst beantwortet wäre. — So wie aus einem Keime nichts sich entwickelt, was nicht vorher in ihm vereinigt war, so kann in der Philosophie nichts (durch Analysis) entstehen, was nicht vorher im menschlichen Geiste selbst, (der ursprünglichen Synthesis), vorhanden war. Darum durchdringt alle einzelne Systeme, die nur diesen Namen verdienen, ein **gemeinschaftlicher, regierender Geist**; jedes einzelne System ist nur durch Abweichung von dem allgemeinen Urbild möglich, dem sich alle insgesammt mehr oder weniger annähern. Dieses allgemeine System aber ist nicht eine abwärts laufende Kette, wo ins Unendliche fort Glied an Glied hängt, sondern eine **Organisation**, in welcher jedes einzelne Glied in Bezug auf jedes andre wechselseitig Grund und Folge, Mittel und Zweck ist. Also ist auch aller Fortschritt in der Philosophie nur ein Fortschritt durch **Entwickelung**; jedes einzelne System, das diesen Namen verdient, kann als ein Keim betrachtet werden, der langsam und allmählig zwar, aber unaufhaltsam und nach allen Richtungen hin in den mannichfaltigsten Entwickelungen sich fortbildet. Wer einmal für die Geschichte

Digitized by Google

der Philoſophie einen ſolchen Mittelpunkt gefunden hat, iſt allein fähig, ſie wahr und der Würde des menſchlichen Geiſtes gemäß, zu beſchreiben.

In einer ſolchen Geſchichte der Philoſophie muß es dann freilich als Geſetz gelten, daß nur **Originalgeiſter** in ihr eine Stelle finden, diejenigen, die in der Philoſophie von **Grund aus** gingen, keiner, der nur das Tagelöhnergeſchäft übernahm, vorgefaßten Meinungen neue Beweiſe, alten Irrthümern durch philoſophiſche Künſteleien neues Anſehen zu geben. Auch verſteht es ſich von ſelbſt, daß von einer ſolchen Geſchichte ausgeſchloſſen iſt, jede ſogenannte Philoſophie, die durch regelloſe Anhäufung **von außen, theilweiſe** entſtanden, nicht durch ein inneres Prinzip, von innen heraus **organiſch** gebildet worden iſt. Allerdings zwar muß es in der menſchlichen Vernunft ſelbſt einen Punkt geben, der alle Enden unſers Wiſſens vereinigt zuſammenfaßt. Aber dieſer Punkt wird nicht durch **willkürliche Coalitionen** gefunden, die ihren Urſprung nur der Ideen-Aſſociation, der Convenienz oder der Laune eines Lehrers verdanken, denn dadurch entſtehen bloße Rhapſodieen, in welchen zwar die verſchiedenſten Lehrbegriffe älterer und neuerer Philoſophen **ohne Streit, aber auch ohne Eintracht** — denn ſie widerſtreiten ſich nur, in wiefern ſie alle Ein gemeinſchaftlicher Punkt vereinigt, und umgekehrt — neben einander geſtellt werden.

Digitized by Google

II.

Ueber das Prinzip des Idealismus.

(Aus den Ideen zu einer Philosophie der Natur 1797.)

Wer in Erforschung der Natur und im bloßen Genuß ihres Reichthums begriffen ist, der fragt nicht, ob eine Natur und eine Erfahrung möglich seie? Genug, sie ist für ihn da; er hat sie durch die That selbst wirklich gemacht, und die Frage, was möglich ist, macht nur der, der die Wirklichkeit nicht in seiner Hand zu halten glaubt. Ganze Zeitalter sind über Erforschung der Natur verflossen, und noch ist man ihrer nicht müde. Einzelne haben in dieser Beschäftigung ihr Leben hingebracht, und nicht aufgehört, auch die verschleierte Göttin anzubeten. Große Geister haben, unbekümmert um die Prinzipien ihrer Erfindungen, in ihrer eignen Welt gelebt, und was ist der ganze Ruhm des scharfsinnigsten Zweiflers gegen das Leben eines Mannes, der eine Welt in seinem Kopfe und die ganze Natur in seiner Einbildungskraft trug?

Digitized by Google

Wie eine Welt außer uns, wie eine Natur und mit ihr Erfahrung möglich seie? diese Frage verdanken wir der **Philosophie**, oder vielmehr mit dieser Frage entstand die Philosophie. Vorher hatten die Menschen im (philosophischen) Naturstande gelebt. Damals war der Mensch noch einig mit sich selbst und der ihn umgebenden Welt. In dunkeln Rückerinnerungen schwebt dieser Zustand auch dem verirrtesten Denker noch vor; Viele verließen ihn niemals, und wären glücklich in sich selbst, wenn sie nicht das leidige Beispiel verführte; denn freiwillig entläßt die Natur keinen aus ihrer Vormundschaft, und es giebt keine **geborene** Söhne der Freiheit. Es wäre auch nicht zu begreifen, wie der Mensch je jenen Zustand verlassen hätte, wüßten wir nicht, daß sein Geist, dessen Element **Freiheit ist**, sich selbst frei zu machen strebt, sich den Fesseln der Natur und ihrer Vorsorge entwinden, und dem ungewissen Schicksal seiner eignen Kräfte überlassen mußte, um einst als Sieger und durch eignes Verdienst in jenen Zustand zurückzukehren, in welchem er unwissend über sich selbst die Kindheit seiner Vernunft verlebte.

Sobald der Mensch sich selbst mit der äußern Welt in Widerspruch setzt (wie er das thut, davon späterhin), ist der erste Schritt zur Philosophie geschehen. Mit jener Trennung zuerst beginnt Reflexion, von nun an trennt er, was die Natur auf immer vereinigt hatte, trennt den Gegenstand von der Anschauung, den Begriff vom Bilde, endlich (indem er sein eignes **Object** wird) sich selbst von sich selbst.

Digitized by Google

Aber diese Trennung ist nur **Mittel**, nicht **Zweck**. Denn das Wesen des Menschen ist Handeln. Je weniger er aber über sich selbst reflectirt, desto thätiger ist er. Seine edelste Thätigkeit ist die, die sich selbst nicht kennt. Sobald er sich selbst zum Object macht, handelt nicht mehr der **ganze** Mensch, er hat einen Theil seiner Thätigkeit aufgehoben, um über den andern reflectiren zu können. Der Mensch ist nicht geboren, um im Kampf gegen das Hirngespinst einer eingebildeten Welt seine Geisteskraft zu verschwenden; sondern einer Welt gegenüber, die auf ihn Einfluß hat, ihre Macht ihn empfinden läßt, und auf die er zurückwirken kann, alle seine Kräfte zu üben: zwischen ihm und der Welt also muß keine Kluft befestigt, zwischen beiden muß Berührung und Wechselwirkung möglich sein, denn so nur wird der Mensch zum Menschen. Ursprünglich ist im Menschen ein absolutes Gleichgewicht der Kräfte und des Bewußtseins. Aber er kann dieses Gleichgewicht durch Freiheit aufheben, um es durch Freiheit wieder herzustellen. Aber nur im Gleichgewicht der Kräfte ist Gesundheit.

Die **bloße** Reflexion also ist eine Geisteskrankheit des Menschen, noch dazu, wo sie sich in Herrschaft über den ganzen Menschen setzt, diejenige, welche sein höheres Dasein im Keim, sein geistiges Leben, welches nur aus der Identität hervorgeht, in der Wurzel tödtet. Sie ist ein Uebel, das den Menschen selbst in's Leben begleitet, und auch für die gemeinern Gegenstände der Betrachtung alle Anschauung in ihm zerstört. Ihr zertrennendes Geschäft erstreckt sich aber

Digitized by Google

nicht nur auf die erscheinende Welt: indem sie von dieser das geistige Prinzip trennt, erfüllt sie die intellektuelle Welt mit Chimären, gegen welche, weil sie jenseits aller Vernunft liegen, selbst kein Krieg möglich ist. Sie macht jene Trennung zwischen dem Menschen und der Welt permanent, indem sie die letzte als ein **Ding an sich** betrachtet, das weder Anschauung noch Einbildungs-Kraft, weder Verstand noch Vernunft zu erreichen vermag.

Ihr entgegen steht die wahre Philosophie, die die Reflexion überhaupt als bloßes Mittel betrachtet.

Die Philosophie **muß** jene ursprüngliche Trennung voraussetzen, denn ohne sie hätten wir kein Bedürfniß zu philosophiren.

Darum eignet sie der Reflexion nur **negativen** Werth zu. Sie geht von jener ursprünglichen Trennung aus, um durch **Freiheit** wieder zu vereinigen, was im menschlichen Geiste ursprünglich und **nothwendig** vereinigt war, d. h. um jene Trennung auf immer aufzuheben. Und da sie, in wie weit sie selbst nur durch jene Trennung nothwendig gemacht — selbst nur ein nothwendiges Uebel — eine Disciplin der verirrten Vernunft war — so arbeitet sie in diesem Betracht zu ihrer eignen Vernichtung.

Der einfachste Ausdruck verwickelter Probleme ist immer der beste. Wer zuerst darauf achtete, daß er sich selbst von äußern Dingen, daß er somit seine Vorstellungen von den Gegenständen, und umgekehrt, diese von jenen unterscheiden konnte, war der erste Philosoph. Er unterbrach zuerst den

Digitized by Google

Mechanismus ſeines Denkens, hob das Gleichgewicht des Bewußtſeins auf, in welchem Subject und Object innigſt vereinigt ſind.

Indem ich den Gegenſtand vorſtelle, iſt Gegenſtand und Vorſtellung Eins und Daſſelbe. Und nur in dieſer Unfähigkeit, den Gegenſtand während der Vorſtellung ſelbſt von der Vorſtellung zu unterſcheiden, liegt für den gemeinen Verſtand die Ueberzeugung von der Realität äußerer Dinge, die doch nur durch Vorſtellungen ihm kund werden.

Dieſe Identität des Gegenſtandes und der Vorſtellung hebt nun der Philoſoph auf, indem er fragt: Wie entſtehen Vorſtellungen äußerer Dinge in uns? Durch dieſe Frage verſetzen wir die Dinge **außer** uns, ſetzen ſie voraus als unabhängig von unſern Vorſtellungen. Gleichwohl ſoll zwiſchen ihnen und unſern Vorſtellungen Zuſammenhang ſein. Nun kennen wir aber keinen **realen** Zuſammenhang **verſchiedner** Dinge, als den von **Urſache** und **Wirkung**. Alſo iſt auch der erſte Verſuch der Philoſophie der: Gegenſtand und Vorſtellung in's Verhältniß der Urſache und Wirkung zu ſetzen.

Nun haben wir aber ausdrücklich Dinge als **unabhängig von uns** geſetzt. **Uns** dagegen fühlen wir als abhängig von den Gegenſtänden. Denn unſere Vorſtellung iſt ſelbſt nur **real**, inſofern wir genöthigt ſind, zwiſchen ihr und den Dingen Uebereinſtimmung anzunehmen. Alſo können wir die Dinge nicht zu Wirkungen unſerer Vorſtellungen machen. Es bleibt daher nichts übrig, als die Vorſtellungen von

Digitized by Google

den Dingen abhängig zu machen, diese als Ursachen, jene als Wirkungen zu betrachten.

Nun kann man aber auf den ersten Blick einsehen, daß wir mit diesem Versuch eigentlich nicht erreichen, was wir wollten. Wir wollten erklären: wie es komme, daß in uns Gegenstand und Vorstellung unzertrennlich vereinigt sind. Denn nur in dieser **Vereinigung** liegt die Realität unsers Wissens von äußern Dingen. Und eben diese Realität soll der Philosoph darthun. Allein wenn die Dinge **Ursachen** der Vorstellungen sind, so gehen sie den Vorstellungen **voran.** Dadurch aber wird die Trennung zwischen beiden permanent. Wir aber wollten, nachdem wir Object und Vorstellung durch Freiheit getrennt hatten, beide wieder durch Freiheit vereinigen, wollten wissen, daß und warum zwischen beiden **ursprünglich keine Trennung** ist.

Ferner, wir kennen die Dinge nur durch und in unsern Vorstellungen. Was sie also sind, in wie fern sie unserer Vorstellung vorangehen, also nicht vorgestellt werden, davon haben wir gar keinen Begriff.

Ferner, indem ich frage: Wie kommt es, daß ich vorstelle? erhebe ich mich selbst **über** die Vorstellung, ich werde **durch** diese Frage selbst zu einem Wesen, das in Ansehung alles Vorstellens sich ursprünglich **frei** fühlt, das die Vorstellung selbst, und den ganzen Zusammenhang seiner Vorstellungen **unter** sich erblickt. Durch diese Frage selbst werde ich ein Wesen, das, unabhängig von äußern Dingen, ein **Sein in sich selbst** hat.

Digitized by Google

Also trete ich mit dieser Frage selbst aus der Reihe meiner Vorstellungen heraus, sage mich los vom Zusammenhang mit den Dingen; trete auf einen Standpunkt, wo mich keine äußere Macht mehr erreicht, jetzt zuerst scheiden sich die zwei feindlichen Wesen **Geist** und **Materie**. Beide versetze ich in verschiedene Welten, zwischen welchen kein Zusammenhang mehr möglich ist. Indem ich aus der Reihe meiner Vorstellungen trete, sind selbst **Ursache** und **Wirkung** Begriffe, die ich unter mir erblicke. Denn beide entstehen selbst nur in der nothwendigen Succession meiner Vorstellungen, von der ich mich losgesagt habe. Wie kann ich mich also diesen Begriffen selbst wieder unterwerfen, und Dinge außer mir auf mich einwirken lassen?

Oder laßt uns den umgekehrten Versuch machen, laßt äußere Dinge auf uns einwirken, und nun erklären, wie wir dessen ungeachtet zu der Frage kommen, wie Vorstellungen in uns möglich sind?

Zwar ist es gar nicht zu begreifen, wie Dinge auf **mich** (ein freies Wesen) wirken. Ich begreife nur, wie Dinge auf Dinge wirken. Insofern ich aber frei bin, (und ich **bin** es, indem ich mich über den Zusammenhang der Dinge erhebe und frage, wie dieser Zusammenhang selbst möglich geworden?) — bin ich gar kein **Ding**, kein **Object**. **Ich** lebe in einer ganz eignen Welt, bin ein Wesen, das nicht für andere Wesen, sondern **für sich selbst** da ist. In mir kann nur That und Handlung sein, von mir können nur Wirkungen **ausgehen**, es kann kein **Leiden** in mir sein, denn

Digitized by Google

Leiden ist nur da, wo Wirkung und Gegenwirkung ist, und diese ist nur im Zusammenhange der Dinge, über den ich mich selbst erhoben habe. Allein es sei so, ich seie ein Ding, das selbst in der Reihe der Ursachen und Wirkungen mitbegriffen ist, seie selbst zusammt dem ganzen System meiner Vorstellungen ein bloßes Resultat der mannichfaltigen Einwirkungen, die auf mich von außen geschehen, kurz, ich seie selbst ein bloßes Werk des Mechanismus. Aber was im Mechanismus begriffen ist, kann nicht aus demselben heraustreten und fragen: wie ist dieses Ganze möglich geworden? hier, mitten in der Reihe der Erscheinungen hat ihm absolute Nothwendigkeit seine Stelle angewiesen; verläßt es diese Stelle, so ist es nicht mehr dieses Wesen, man begreift nicht, wie noch irgend eine äußere Ursache auf dieses selbstständige, in sich selbst ganze und vollendete Wesen einwirken kann?

Man muß also jener Aufgabe selbst, mit der alle Philosophie beginnt, fähig sein, um philosophiren zu können. Diese Frage ist nicht eine solche, die man, ohne eignes Zuthun, andern nachsprechen kann. Sie ist ein frei hervorgebrachtes, selbst aufgegebenes Problem. Daß ich diese Frage aufzuwerfen fähig bin, ist Beweis genug, daß ich als dieser von äußern Dingen unabhängig bin, denn wie hätt' ich sonst fragen können, wie diese Dinge selbst für mich, in meiner Vorstellung möglich sind? Man sollte also denken, daß, wer nur diese Frage aufwirft, eben damit darauf Verzicht thut, seine Vorstellungen durch Einwirkung

Digitized by Google

äußerer Dinge zu erklären. Allein dieſe Frage iſt unter Leute gekommen, die ſie ſich ſelbſt aufzugeben völlig unfähig waren. Indem ſie in ihren Mund überging, nahm ſie auch einen andern Sinn an, oder vielmehr ſie verlor allen Sinn und Bedeutung. **Sie** ſind Weſen, die ſich gar nicht anders kennen, als in wiefern Geſetze von Urſache und Wirkung über ſie ſchalten und walten. **Ich**, indem ich jene Frage aufwerfe, habe mich über dieſe Geſetze erhoben. **Sie** ſind im Mechanismus ihres Denkens und Vorſtellens begriffen; ich habe dieſen Mechanismus durchbrochen, wie wollen ſie mich verſtehen?

Wer für ſich ſelbſt nichts iſt, als das, was Dinge und Umſtände aus ihm gemacht haben; wer, ohne Gewalt über ſeine eignen Vorſtellungen, vom Strom der Urſachen und Wirkungen ergriffen, mit fortgeriſſen wird, wie will doch der wiſſen, woher er kommt, wohin er geht, und wie er das geworden iſt, was er iſt? Weiß es denn die Woge, die im Strome daher treibt? Er hat nicht einmal das Recht zu ſagen, er ſei ein Reſultat der Zuſammenwirkung äußerer Dinge: denn um dies ſagen zu können, muß er vorausſetzen, daß er ſich **ſelbſt** kenne, daß er alſo auch etwas **für ſich ſelbſt** ſeie. Dies iſt er aber nicht. Er iſt nur für andere vernünftige Weſen — nicht für ſich ſelbſt da, iſt ein bloßes **Object** in der Welt, und es iſt nützlich für ihn und die Wiſſenſchaft, daß er nie von etwas Anderm höre, noch etwas anders ſich einbilde.

Von jeher haben die alltäglichſten Menſchen die größten

Digitized by Google

Philoſophen widerlegt, mit Dingen, die ſelbſt Kindern und Unmündigen begreiflich ſind. Man hört, lieſt und ſtaunt, daß ſo großen Männern ſo gemeine Dinge unbekannt waren, und daß ſo anerkannt kleine Menſchen ſie meiſtern konnten. Kein Menſch denkt daran, daß ſie vielleicht all das auch gewußt haben, denn wie hätten ſie ſonſt gegen den Strom von Evidenz ſchwimmen können? Viele ſind überzeugt, daß Plato, wenn er nur Locke leſen könnte, beſchämt von dannen ginge; mancher glaubt, daß ſelbſt Leibnitz, wenn er von den Todten auferſtünde, um eine Stunde lang bei ihm in die Schule zu gehen, bekehrt würde, und wie viele Unmündige haben nicht über Spinoza's Grabhügel Triumphlieder angeſtimmt? —

Was war es doch fragt ihr, was alle dieſe Männer antrieb, die gemeinen Vorſtellungsarten ihres Zeitalters zu verlaſſen, und Syſteme zu erfinden, die Allem entgegen ſind, was die große Menge von jeher geglaubt und ſich eingebildet hat? Es war ein freier Schwung, der ſie in ein Gebiet erhob, wo ihr auch ihre Aufgaben nicht mehr verſteht, ſo wie ihnen dagegen manches unbegreiflich wurde, was euch höchſt einfach und begreiflich ſcheint.

Es war ihnen unmöglich, Dinge zu verbinden und in Berührung zu bringen, die in Euch Natur und Mechanismus auf immer vereinigt hat. Sie waren gleich unfähig, die Welt außer ihnen, oder daß ein Geiſt in ihnen ſei, abzuleugnen, und doch ſchien zwiſchen beiden kein Zuſammenhang möglich. — Euch, wenn ihr ja jene Probleme

Digitized by Google

denkt, kommt es nur darauf an, die Welt in ein Spiel von Begriffen, oder den Geist in Euch in einen todten Spiegel der Dinge zu verwandeln.

Lange schon hatte sich der menschliche Geist (noch jugendlich kräftig, und von den Göttern her frisch) in Mythologien und Dichtungen über den Ursprung der Welt verloren, Religionen ganzer Völker waren auf jenen Streit zwischen Geist und Materie gegründet, ehe ein glücklicher Genius — der erste Philosoph — die Begriffe fand, an welchen alle folgende Zeitalter die beiden Enden unsers Wissens auffaßten und festhielten. Die größten Denker des Alterthums wagten sich nicht über jenen Gegensatz hinaus. Plato noch stellt die Materie als ein Anderes Gott gegenüber. Der erste, der Geist und Materie mit vollem Bewußtsein als Eines, Gedanke und Ausdehnung nur als Modificationen desselben Prinzips ansah, war **Spinoza**. Sein System war der erste kühne Entwurf einer schöpferischen Einbildungskraft, der in der **Idee** des Unendlichen, rein als solchen, unmittelbar das Endliche begriff und dieses nur in jenem erkannte. **Leibnitz** kam und ging den entgegengesetzten Weg. Die Zeit ist gekommen, da man seine Philosophie wieder herstellen kann. Sein Geist verschmähte die Fesseln der Schule, kein Wunder, daß er unter uns nur in wenigen verwandten Geistern fortgelebt hat, und unter den übrigen längst ein Fremdling geworden ist. Er gehörte zu den Wenigen, die auch die Wissenschaft als freies Werk behandeln. Er hatte in sich den allgemeinen **Geist der Welt**,

Digitized by Google

der in den mannichfaltigſten Formen ſich ſelbſt offenbart, und wo er hinkommt, Leben verbreitet. Doppelt unerträglich iſt es daher, daß man jetzt erſt für ſeine Philoſophie die rechten Worte gefunden haben will, und daß die Kantiſche Schule ihm ihre Erdichtungen aufdringt — ihn Dinge ſagen läßt, von denen allen er gerade das Gegentheil gelehrt hat. Leibnitz konnte von nichts weiter entfernt ſein, als von dem ſpeculativen Hirngeſpinſt einer Welt von **Dingen an ſich**, die, von keinem Geiſte erkannt und angeſchaut, doch auf uns wirkt und alle Vorſtellungen in uns hervorbringt. Der erſte Gedanke, von dem er ausging, war: „daß die Vorſtellung von äußern Dingen, in der Seele Kraft ihrer eignen Geſetze, **wie in einer beſondern Welt** entſtünden, als wenn nichts als Gott (das Unendliche) und die Seele (die Anſchauung des Unendlichen) vorhanden wären.“ — Er behauptete in ſeinen letzten Schriften noch die abſolute Unmöglichkeit, daß eine äußere Urſache auf das Innere eines Geiſtes wirke; behauptete, daß ſonach alle Veränderungen, aller Wechſel von Perceptionen und Vorſtellungen in einem Geiſte nur aus einem innern Prinzip hervorgehen könne. Als Leibnitz dies ſagte, ſprach er zu Philoſophen: Heut zu Tage haben ſich Leute zum Philoſophiren gedrungen, die für alles andere, nur für Philoſophie nicht, Sinn haben. Daher, wenn unter uns geſagt wird, daß keine Vorſtellung in uns durch äußere Einwirkung entſtehen könne, des Anſtaunens kein Ende iſt. Jetzt gilt es für Philoſophie, zu glauben, daß die Monaden

Digitized by Google

Fenster haben, durch welche die Dinge hinein und heraus steigen.

Die Frage ist nicht, ob und wie ein Zusammenhang der Erscheinungen und die Reihe von Ursachen und Wirkungen, die wir Naturlauf nennen, **außer uns**, sondern wie sie **für uns** wirklich geworden, wie jener Zusammenhang der Erscheinungen den Weg zu unserm Geiste gefunden, und wie sie in unserer Vorstellung die Nothwendigkeit erlangt haben, mit welcher sie zu denken wir schlechthin genöthigt sind? Denn als unleugbare Thatsache wird vorausgesetzt, daß die Vorstellung einer Succession von Ursachen und Wirkungen außer uns, unserm Geiste so nothwendig ist, als ob sie zu seinem Sein und Wesen selbst gehörte. Diese Nothwendigkeit zu erklären, ist ein Hauptproblem aller Philosophie. Die Frage ist nicht, ob dieses Problem überhaupt existiren solle, sondern wie dasselbe, wenn es einmal existirt, gelöset werden müsse.

Vorerst, was heißt es: Wir müssen uns eine Succession der Erscheinungen denken, die schlechthin **nothwendig** ist? Offenbar so viel: diese Erscheinungen können nur in dieser **bestimmten** Succession auf einander folgen, und umgekehrt nur an diesen **bestimmten** Erscheinungen kann diese Succession fortlaufen.

Denn daß unsere Vorstellungen in dieser bestimmten

Digitized by Google

Ordnung auf einander folgen, daß z. B. der Blitz dem Donner vorangeht, nicht nachfolgt u. s. w., davon suchen wir den Grund nicht **in uns**, es kommt nicht **auf uns** an, wie wir die Vorstellungen auf einander folgen lassen, der Grund muß also in **den Dingen** liegen, und wir behaupten, diese bestimmte Aufeinanderfolge sei eine Aufeinanderfolge der **Dinge selbst**, nicht blos unserer Vorstellungen von ihnen, nur insofern die Erscheinungen **selbst** so und nicht anders auf einander folgen, seien **wir** genöthigt, sie in dieser Ordnung vorzustellen, nur weil und insofern diese Succession **objectiv**-nothwendig seie, seie sie auch **subjectiv**-nothwendig.

Daraus folgt nun ferner: diese bestimmte Succession kann nicht von diesen bestimmten Erscheinungen getrennt werden, die Succession muß also zugleich mit den Erscheinungen, und umgekehrt, die Erscheinungen müssen zugleich mit der Succession werden und entstehen; beide also, Succession und Erscheinung, sind in einem Wechsel-Verhältniß, beide sind in Bezug aufeinander wechselseitig nothwendig.

Man darf nur die gemeinsten Urtheile, welche wir über den Zusammenhang der Erscheinungen alle Augenblicke fällen, analysiren, um zu finden, daß in ihnen jene Voraussetzungen enthalten sind.

Wenn nun weder die Erscheinungen von ihrer Succession, noch umgekehrt, die Succession von ihren Erscheinungen getrennt werden kann, so sind nur folgende zwei Fälle möglich:

Digitized by Google

Entweder, Succeſſion und Erſcheinungen entſtehen beide zugleich und ungetrennt **außer** uns:

Oder, Succeſſion und Erſcheinungen entſtehen beide zugleich und ungetrennt **in uns**.

Nur in dieſen beiden Fällen iſt die Succeſſion, die wir uns vorſtellen, eine wirkliche Succeſſion der Dinge, nicht blos eine ideale Aufeinanderfolge unſerer Vorſtellungen.

Die erſte Behauptung iſt die des gemeinen Menſchenverſtandes, ſelbſt von Philoſophen Reid, Beatie u. A. Hume's Skepticismus förmlich entgegengeſetzt. In dieſem Syſtem folgen die Dinge an ſich aufeinander, wir haben dabei nur das Zuſehen; wie aber die Vorſtellung davon in uns gekommen, iſt eine Frage, die für dieſes Syſtem viel zu hoch liegt. Nun wollen wir aber nicht wiſſen, wie die Succeſſion außer uns möglich ſei, ſondern wie dieſe beſtimmte Succeſſion, da ſie ganz unabhängig von uns erfolgt, doch als ſolche, und inſofern mit abſoluter Nothwendigkeit von uns vorgeſtellt werde. Auf dieſe Frage nimmt nun jenes Syſtem gar keine Rückſicht.

Wie eine Succeſſion (der Vorſtellungen) **in mir** ſtattfinde, verſtehe ich; eine Succeſſion aber, die in den Dingen ſelbſt, unabhängig von den endlichen Vorſtellungen, erfolgt, iſt mir ganz unverſtändlich. Denn ſetzen wir ein Weſen, das nicht endlich, demnach an die Succeſſion der Vorſtellungen gebunden wäre, ſondern alles Gegenwärtige und Künftige in Einer Anſchauung zuſammenfaßte, ſo würde für ein ſolches Weſen in den Dingen außer ihm keine Succeſſion ſein: ſie

Digitized by Google

ist also überhaupt nur unter der Bedingung der Endlichkeit der Vorstellung. Wenn aber die Succession auch unabhängig von allen Vorstellungen in den Dingen an sich gegründet wäre, so müßte es auch für ein solches Wesen, als wir angenommen haben, eine Succession geben, was sich widerspricht.

Deswegen haben bis jetzt alle Philosophen einmüthig behauptet, Succession seie Etwas, was unabhängig von den Vorstellungen eines endlichen Geistes, gar nicht könne gedacht werden. Nun haben wir aber festgesetzt, wenn die Vorstellung einer Succession nothwendig sete, so müsse sie zugleich mit den Dingen und umgekehrt entstehen; die Succession müsse ohne die Dinge so wenig, als die Dinge ohne die Succession möglich sein. Ist also Succession etwas, was nur in unsern Vorstellungen möglich ist, so hat man nur zwischen zwei Fällen die Wahl.

Entweder, man bleibt dabei, die Dinge existiren außer uns, unabhängig von unsern Vorstellungen. Man erklärt also eben dadurch die objective Nothwendigkeit, mit der wir uns eine bestimmte Succession der **Dinge** vorstellen, für bloße Täuschung, indem man leugnet, daß die Succession in den Dingen selbst stattfinde.

Oder, man entschließt sich zu der Behauptung, daß auch die Erscheinungen selbst zugleich mit der Succession nur in unsern Vorstellungen werden und entstehen, und daß nur insofern die Ordnung, in der sie auf einander folgen, eine wahrhaft objective Ordnung seie.

Digitized by Google

Die erste Behauptung nun führt offenbar auf das abenteuerlichste System, das je existirt hat, und das auch erst in unsern Zeiten von einigen Wenigen, ohne daß sie es selbst wußten, behauptet wurde. — Hier ist nun der Ort, den Grundsatz, daß Dinge, von außen auf uns einwirken, völlig zu vernichten. Denn man frage einmal, was denn die Dinge außer uns, unabhängig von diesen Vorstellungen, seien? Vorerst müssen wir sie von Allem entkleiden, was nur zu den Eigenthümlichkeiten unsers Vorstellungs-Vermögens gehört. Dahin gehört nicht nur Succession, sondern auch aller Begriff von Ursache und Wirkung, und, wenn man consequent sein will, auch alle Vorstellung von Raum und Ausdehnung, die beide ohne Zeit, aus der wir die Dinge an sich hinweggenommen haben, gar nicht vorstellbar sind. Nichtsdestoweniger müssen diese Dinge an sich, obgleich unserm Anschauungs-Vermögen gänzlich unzugänglich, doch — man weiß nicht wie und wo? — wahrscheinlich in den **Zwischenwelten** Epikur's — wirklich vorhanden sein, und diese Dinge müssen auf mich **wirken**, meine Vorstellungen veranlassen. Zwar hat man sich noch nie darauf eingelassen, welche Vorstellung man sich eigentlich von solchen Dingen mache. Daß man sagt: sie sind nicht vorstellbar, ist ein Ausweg, der bald abgeschnitten ist. Indem man davon redet, muß man eine Vorstellung davon haben, oder man redet, wie man nicht reden soll. Auch von **Nichts** hat man eine Vorstellung, man denkt es sich wenigstens als das absolut — Leere, als etwas rein — Formales, u. s. w.

Digitized by Google

Man könnte denken, die Vorstellung vom Dinge an sich wäre eine ähnliche Vorstellung. Allein die Vorstellung vom Nichts kann man sich doch noch durch das Schema des leeren Raums versinnlichen. Die Dinge an sich aber werden ausdrücklich aus Zeit und Raum hinweggenommen, denn diese gehören ja nur zur eigenthümlichen Vorstellungsart endlicher Wesen. Also bleibt nichts übrig, als eine Vorstellung, die zwischen Etwas und Nichts in der Mitte schwebt, d. h. die nicht einmal das Verdienst hat, absolut Nichts zu sein. Es ist in der That kaum glaublich, daß solch eine widersinnige Zusammensetzung von Dingen, die, aller sinnlichen Bestimmungen beraubt, dennoch als sinnliche Dinge wirken sollen, je in eines Menschen Kopf gekommen seie. — In der That, wenn man vorher alles aufgehoben hat, was zu den Vorstellungen einer objectiven Welt gehört, was bleibt mir noch übrig, das ich verstünde? Offenbar nur ich selbst. Also müßten aus mir selbst alle Vorstellungen einer äußern Welt sich entwickeln. Denn wenn Succession, Ursache, Wirkung u. s. w. erst in meiner Vorstellung zu den Dingen hinzukommen, so begreift man ebenso wenig, was jene Begriffe ohne die Dinge, als was die Dinge ohne jene Begriffe sein können. Daher die abenteuerliche Erklärung, die dieses System vom Ursprung der Vorstellung zu geben genöthigt ist. Den Dingen an sich stellt es gegenüber ein Gemüth, und dieses Gemüth enthält in sich gewisse Formen a priori, die vor den Dingen an sich nur den Vorzug haben, daß man sie wenigstens als etwas

Digitized by Google

abſolut-Leeres vorſtellen kann. In dieſe Formen werden die Dinge gefaßt, indem wir ſie vorſtellen. Dadurch erhalten die formloſen Gegenſtände Geſtalt, die leeren Formen Inhalt. Wie es zugehe, daß Dinge überhaupt vorgeſtellt werden, darüber iſt tiefes Stillſchweigen. Genug, wir ſtellen Dinge außer uns vor, tragen aber erſt in der Vorſtellung auf ſie über Raum und Zeit, ferner die Begriffe von Subſtanz und Accidens, Urſache und Wirkung u. ſ. w. ſo entſteht Succeſſion unſerer Vorſtellungen in uns, und zwar eine nothwendige Succeſſion, und dieſe ſelbſtgemachte, mit Bewußtſein erſt hervorgebrachte Succeſſion, heißt man den Naturlauf.

Dieſes Syſtem bedarf keiner Widerlegung. Es darſtellen, heißt es von Grund aus umſtürzen. Wirklich darüber erhaben, mit ihm gar nicht vergleichbar iſt der Humiſche Skepticismus. Hume läßt (ſeinen Prinzipien getreu) völlig unentſchieden, ob unſern Vorſtellungen Dinge außer uns entſprechen, oder nicht. Auf jeden Fall aber muß er annehmen, daß die **Succeſſion** der Erſcheinungen nur in unſern Vorſtellungen ſtattfinde; — daß wir aber gerade dieſe **beſtimmte** Succeſſion als **nothwendig** denken, erklärt er für bloße Täuſchung. Allein, was man von Hume mit Recht fordern kann, iſt, daß er wenigſtens den Urſprung dieſer **Täuſchung** erkläre. Denn daß wir uns wirklich eine Aufeinanderfolge von Urſachen und Wirkungen als nothwendig denken — daß darauf alle unſere empiriſchen Wiſſenſchaften, Naturlehre und Geſchichte (in der er ſelbſt ein ſo großer

Meiſter war), beruhen, kann er nicht ableugnen. Woher aber dieſe Täuſchung ſelbſt? — Hume antwortet: „aus Gewohnheit, **weil die Erſcheinungen bisher in dieſer Ordnung auf einander folgten**, hat ſich die Einbildungskraft gewöhnt, dieſelbe Ordnung auch aufs Künftige zu erwarten, und dieſe Erwartung iſt uns endlich, wie jede lange Gewohnheit, zur **andern Natur** geworden." — Allein dieſe Erklärung geht im Cirkel. Denn eben das ſollte ja erklärt werden, **warum die Dinge** (was Hume nicht leugnet) **bisher in dieſer Ordnung auf einander gefolgt ſind?** War dieſe Aufeinanderfolge etwa in den Dingen außer uns? Aber außer unſern Vorſtellungen iſt keine Succeſſion. Oder war es bloße Succeſſion unſerer Vorſtellungen, ſo muß ſich auch ein Grund der Beſtändigkeit dieſer Succeſſion angeben laſſen. Was unabhängig von mir da iſt, vermag ich nicht zu erklären; was aber nur **in mir** vorgeht, davon muß ſich auch der Grund in mir finden laſſen.

Es bleibt demnach nichts mehr übrig, als der Verſuch aus der **Natur** unſers, und inſofern des endlichen Geiſtes überhaupt die Nothwendigkeit einer Succeſſion ſeiner Vorſtellungen abzuleiten, und damit dieſe Succeſſion wahrhaft **objectiv** ſeie, die Dinge ſelbſt zugleich mit dieſer Aufeinanderfolge in ihm werden und entſtehen zu laſſen.

Von nun an iſt aller Dogmatismus von Grund aus umgekehrt. Wir betrachten das Syſtem unſrer Vorſtellungen nicht in ſeinem **Sein**, ſondern in ſeinem **Werden**. Die Philoſophie wird **genetiſch**, d. h. ſie läßt die ganze nothwendige

Digitized by Google

Reihe unſerer Vorſtellungen vor unſern Augen gleichſam entſtehen und ablaufen. Von nun an iſt zwiſchen Erfahrung und Speculation keine Trennung mehr. Das Syſtem der Natur iſt zugleich das Syſtem unſers Geiſtes, und jetzt erſt, nachdem die große Syntheſis vollendet iſt, kehrt unſer Wiſſen zur Analyſis (zum **Forſchen** und **Verſuchen**) zurück.

Digitized by Google

III.

Ueber einige Gegenstände der Meteorologie.

(Aus der Schrift von der Weltseele 1798.)

Der Anfang und Grund aller seichten meteorologischen Begriffe ist die fixe Idee **einer Auflösung des Wassers in der Luft**, wovon man doch bis jetzt noch keinen verständlichen Begriff zu geben im Stande war.

Durch welche Kraft löset die Luft das Wasser auf? und verhält sich das letztere so ganz passiv, als man sich vorstellt? Ich behaupte aber, daß keine Materie einer Auflösung in der andern fähig ist, ohne daß beide von einer gemeinschaftlichen Kraft durchdrungen werden.

Einige Naturforscher haben wohl eingesehen, daß der gemeine Begriff von Auflösung ganz und gar nichts bedeute, so lange man nicht eine **Ursache** des Processes angeben könne. Für diese Ursache nahmen sie den **Wärmestoff**, und machten dadurch die Sache schwankender noch und dreimal

Digitized by Google

ungewiſſer. — So erklärt z. B. **Saußüre**, er glaube nicht, daß die Luft das Waſſer **unmittelbar** auflöſe, vielmehr glaube er, daß das Waſſer nur darum einer Auflöſung in der Luft fähig ſei, **weil es durch das Feuer in einen elaſtiſchen Dunſt verwandelt werde.** Einen Schritt weiter ging **Pictet**: durch Verſuche im luftleeren Raum hatte er ſich überzeugt, daß die Wärme- oder **Feuer-Materie die einzige wirkende Kraft** ſei, die die Phänomene der Ausdünſtung hervorbringe, und daß die Luft dabei nur wenig oder gar nicht beſchäftigt ſei.

Wenn Saußüre erweiſen könnte, daß Wärmematerie das Waſſer chemiſch auflöſen, und in einen permanent-elaſtiſchen Dunſt verwandeln könne, würden alle Einwendungen **de Luc's** gegen ihn ihre Kraft verlieren. Aber der Natur des Waſſers nach iſt es ganz und gar unmöglich, daß die Wärmematerie mit ihm ein chemiſches Produkt bilde. Ich habe den Grund davon in der **dephlogiſtiſirten** Beſchaffenheit des Waſſers gefunden. Nur wenn das Waſſer phlogiſtiſirt wird, geht es in eine Gasart über, die jetzt keine Eigenſchaft mit dem Waſſer oder Waſſerdampf gemein hat, und **permanent-elaſtiſch** iſt.

Da die Wärmematerie dem Waſſer nicht vermöge chemiſcher Verwandtſchaft anhängt, ſo folgt, daß ſie ſich von ihm trennen muß, ſobald nicht mehr Körper von geringerer Capacität ſie gegen das Waſſer treiben, oder zwingen dem Waſſerdampf anzuhangen.

Kein chemiſcher Proceß geht vor, ohne daß **Qualitäten entſtehen**, oder **vernichtet** werden. Materien, die ſich

Digitized by Google

durchdringen ſollen, müſſen eine **gemeinſchaftliche** Qualität erlangen, was nicht geſchehen kann, ohne daß beide ihre **individuellen** Qualitäten verlieren. So ſind mit jeder chemiſchen Auflöſung feſter Körper Entwickelungen von Gasarten verknüpft, bei jeder Gasentwicklung aber bleibt ein Reſiduum zurück; beim Uebergang des Waſſers in Dampfgeſtalt findet ſich nichts Aehnliches, und überhaupt iſt kein chemiſcher Proceß eine bloße Veränderung des **Zuſtandes**.

Durch Wärmematerie alſo kann das Waſſer nur in Dunſt aufgelöſt werden, und wenn man auch nur dieſes von der Auflöſung des Waſſers im Großen begreiflich machen könnte! Welche Hitze iſt nicht in der Aeolipila nöthig, um das Waſſer in Dampfgeſtalt zu verſetzen? Da zwiſchen Wärmematerie und Waſſer gar kein chemiſcher Zuſammenhang iſt, ſo kann eine Verbindung zwiſchen beiden nur erzwungen ſein. Das Waſſer als Dampf befindet ſich in einem gezwungenen Zuſtande, den es verläßt, ſobald es in eine Region kömmt, wo die Wärmematerie nicht von allen Seiten zurückgeſtoßen, freier ſich verbreiten kann. Selbſt der tropfbar-flüſſige Zuſtand des Waſſers iſt nur in einer beſtimmten Temperatur und in einem Syſtem von Körpern von hinlänglicher Zurückſtoßungskraft gegen die Wärme möglich. Nicht durch Wärme, ſondern durch eigne expanſive Kraft würde ſich das Waſſer zu Dunſt ausbreiten, wenn der Druck der Atmoſphäre aufgehoben würde. So lange dieſer Druck fortdauert, iſt die Dampfgeſtalt kein **natürlicher**, alſo kein **permanenter** Zuſtand des Waſſers.

Digitized by Google

Die freiwillige Ausdünstung, welche zu jeder Zeit und in jeder Temperatur im Gange ist, muß durch eine ganz andre Ursache als die Wärme unterhalten werden. Denn auch das Eis dunstet aus in einer Temperatur unter dem Gefrierpunkt. Dieß muß Saußüre selbst einräumen. Es ist sehr natürlich, daß Wärme die Ausdünstung befördert, aber daß sie fähig sei, das Wasser in der Atmosphäre so aufzulösen, daß es auf's Hygrometer zu wirken aufhört, hat Saußüre mit nichts erwiesen.

Wenn das Wasser in der Atmosphäre nur als Dunst aufgelöst wird, muß es auch die unterscheidenden Eigenschaften des Dunstes behalten, d. h. es muß auf's Hygrometer wirken, und zwar im Verhältniß mit der größern oder geringern Quantität, in der es verdunstet ist. Wo nun Wasser in der Atmosphäre existirt ohne diese Eigenschaft, da kann es nicht als Dunst, sondern es muß in irgend einer andern Form (nach Herrn de Luc in Luftform) existiren.

Nun hört aber wirklich das von der Erde beständig aufsteigende Wasser in der Atmosphäre auf, das Hygrometer zu afficiren. Wenn es als Dampf aufgelöst würde, so müßte bei schönem Wetter, wenn von dem Ocean oder von der wassergetränkten Erde eine ungeheure Wassermenge aufsteigt, die Luft immer feuchter und feuchter werden bis zu einem Maximum von Feuchtigkeit, wie unter dem Recipienten der Luftpumpe. Statt dessen wird selbst in Luftschichten über der See sowohl, als dem festen Lande die Atmosphäre

Digitized by Google

bei schönem Wetter nicht feuchter, sondern trockner und immer trockner.

Auf dem Gipfel des Buet bemerkte de Luc zuerst einen Grad von Trockenheit in der Luft, der bei der nämlichen Temperatur im Thale unerhört ist. Es hatte einige Zeit vorher geregnet, das Thal und die benachbarten Berge waren von Wasser getränkt, dazu kam noch die Ausdünstung des Eises. Während de Luc auf dem Gletscher war, entstanden, der Trockenheit unerachtet, Wolken in der Luftschicht, in welcher er sich befand, sie rollten um den Berg herum, bald dehnten sie sich weiter aus gegen die Ebne hin, und wuchsen so schnell, daß de Luc es rathsam fand, herabzusteigen, während das Hygrometer immer auf Trockenheit zuging; bald darauf war der Gletscher mit Wolken bedeckt, noch ehe Herr de Luc seine Wohnung erreicht hatte, regnete es aus der nämlichen Luftgegend, die kaum vorher so trocken gewesen war, mit großer Heftigkeit die Nacht hindurch und einen Theil des folgenden Tags.

Diesen Erfahrungen hat man großentheils nichts als allgemeine und vage Begriffe von Auflösung entgegengesetzt. Nur Herr Pictet unternahm es, die Schlüsse des Herrn de Luc durch ein Experiment zu entkräften. Er bemerkte, daß, während aus einem mit Wasserdünsten angefüllten Ballon, da er aus einer Temperatur von + 4° in die Temperatur des Gefrierpunkts gebracht wurde, Thautropfen an den innern Wänden des Ballons sich ansetzten, wider all sein Erwarten das Hygrometer sehr schnell der Trockenheit

Digitized by Google

zuging. „Hier hätten wir alſo, ſagte er, dem Anſehn nach einen Fall, wo das Hygrometer **gegen den Trockenheitspunkt** deſto mehr hinrückte, **je ſtärker der Waſſerdunſt, in dem es eingetaucht war, erhaltete.**"

Die Erklärung, welche dieſer Experimentator von dem beobachteten Phänomen giebt, iſt folgende: So lange der Ballon in gleicher Temperatur bleibt, befindet ſich die Wärmematerie, welche die Waſſerdünſte aufgelöſt hat, im Gleichgewicht, und der Dunſt durchdringt das Haar hygrometriſch. In dem Augenblick aber, da man den Apparat in eine niedrigere Temperatur bringt, wird das Gleichgewicht geſtört, das Feuer beſtrebt ſich es wiederherzuſtellen, und fließt augenblicklich aus dem Mittelpunkt des Ballons **nach außen** zu; es verläßt das Haar, führt einen Theil der elaſtiſchen wäſſerichten Dünſte, (die es an der innern Oberfläche als Thautropfen niederſetzt) mit ſich fort. **Das Hygrometer geht der Trockenheit zu, weil die Dünſte, die es befeuchtet hatten, plötzlich ausſtrömen.**

Unſre experimentirenden Naturforſcher vergeſſen ſehr oft, daß ein Experiment in ihren umbratiſchen Gemächern unter ganz andern Umſtänden, als im weiten Raume des Himmels von der Natur ſelbſt angeſtellt wird. Daß das Hygrometer auf Trockenheit zugehen muß, wenn die ſich ausbreitende Wärmematerie die feuchten Dünſte von ihm **hinwegführt**, begreift man ſehr wohl. Aber es ſollte erklärt werden, warum das Hygrometer nach Herrn de Luc's Beobachtung auf Trockenheit zugeht, wenn wirklich eine Präcipitation des

Digitized by Google

Wassers aus der Luft vorgeht. Diese aber hatte in dem erzählten Experiment nicht **wirklich**, sondern nur **scheinbar** statt. Denn, daß an der innern Oberfläche Thautropfen sich ansetzten, kam nur daher, weil die Wärme (das fortleitende Fluidum) die Dünste, welche es vom Hygrometer fortführte, nicht durch das Glas hindurch mit sich nehmen konnte.

Wenn etwa Herr **Pictet** von seinem Experiment auf die Operationen der Natur im Großen schließen wollte, so würde seine Erklärung sich selbst widersprechen. Denn wenn bei der Präcipitation des Wasserdunst's aus der Luft so viel Wärmematerie frei wird, als nöthig ist, der Feuchtigkeit der Luft in Bezug auf das Hygrometer das Gleichgewicht zu halten, so müßte diese Wärmematerie auch hinreichen, das Wasser in Dampfgestalt zu erhalten, wie dies wirklich auch in Herrn **Pictet's** Versuch der Fall war, da die Wassertropfen nur deswegen niedergeschlagen wurden, weil sie nicht zugleich mit ihrem fortleitendem Fluidum durch das Glas dringen konnten.

Ohnehin, daß bei jeder Präcipitation eines Wasserdampfs Wärmematerie frei wird, wissen wir gar wohl. Aber eben das wollten wir erklärt haben, wie und durch **welche Ursachen** der Wasserdunst beim Regen seine Wärmematerie verliert? Ihr greift die Sache sehr klug an, ihr gebt uns ein **begleitendes Phänomen** statt der **Ursache**, wir bitten euch aber, uns erst das begleitende Phänomen selbst zu erklären, ehe ihr es zur Dignität einer Ursache erhebt; wir denken aber,

Digitized by Google

daß die angebliche **Ursache** euch eben so schwer zu erklären sein wird, als die angebliche **Wirkung**, und daß ihr durch eine solche Erklärung eigentlich gar nichts erklärt, — sondern die Frage nur zurückgeschoben habt.

Mit dem Regen kommt immer zugleich **Wärme** zur Erde herab. Wenn die Wärme nach unten strömt — (in andern Fällen soll diese Materie einer direction antigrave folgen) — ist etwa in diesem Fall ebenso, als wenn ihr den mit Dünsten erfüllten Ballon aus dem warmen Zimmer ins kalte bringt, das Gleichgewicht der Wärme gestört worden? Dann müßte wohl die untere Luftregion, gegen welche die Wärme sich ausbreitet, vor dem Regen plötzlich erkaltet sein, statt dessen aber erfährt man, euren Experimenten zum Trotz, daß **vor** dem Regen immer die Wärme **zunimmt**.

Ihr habt in eurer ganzen Atmosphäre nichts als Wärme, Luft und Wasser. Wenn nun der Wasserdunst, damit er als Regen niederfalle, erst seine Wärmematerie verlieren muß, nennt uns doch die Substanz, die ihm diese Wärmematerie entzieht, und könnt ihr das nicht, so gesteht, daß ihr das Dunkle aus dem noch Dunklern erklären wollt.

Es ist eine sehr große Frage, die man ganz und gar übersehen zu haben scheint, ob nicht, anstatt daß die Wärmematerie das fortleitende Fluidum des Dunstes ist, der Dunst vielmehr, (insofern er durch **freiwillige** Ausdünstung gebildet wird), das fortleitende Fluidum der Wärme sei, und umgekehrt, ob Wasser in Regen niederfällt, weil es seine Wärmematerie verliert, oder ob es vielmehr seine Wärmematerie

Digitized by Google

verliert, weil es durch irgend eine andre Urſache (welche es ſei) in Regen präcipitirt wird. Mit andern Worten, es iſt zweifelhaft, ob die (quantitative) Capacität des Waſſers vermindert wird, weil ſeine Wärmematerie frei, — oder ob dieſe vielmehr frei wird, weil (durch irgend eine Urſache) die Capacität des Waſſers vermindert wird.

Wenn im Regen nur das Waſſer niederfällt, das durch Wärme verdünſtet wurde, welchen Unterſchied giebt es alsdann zwiſchen **Regen** und **Thau**, und warum geht nicht jeder Thau beſonders in heißen Erdſtrichen, wo die Nächte oft außerordentlich kalt, und die Verdünſtung durch Wärme ſehr ſtark iſt, in Regen über? Daß der Thau ein Niederſchlag des durch Wärme verdünſteten Waſſers iſt, kann man begreiflich machen, weil regelmäßig mit dem Anfang des Thaues eine Vermehrung der Kälte verbunden iſt. Es iſt bekannt, daß in heißen Climaten der Thau bei weitem reichlicher fällt, als in kalten oder gemäßigten. Wenn alſo der Regen nicht etwas ganz anders, und weit mehr iſt, als der Thau, ſo müßte in den heißen Erdſtrichen, wo den Tag über eine beſtändige Ausdünſtung im Gange iſt, auch der Regen viel häufiger fallen. Statt deſſen iſt in jenen Gegenden der Regen auf eine beſtimmte Zeit eingeſchränkt, und den größten Theil des Jahres über iſt der Himmel heiter und wolkenlos. In den gemäßigten Himmelsſtrichen geſchieht von dem allen gerade das Gegentheil.

Man muß zugeben, daß mit den atmoſphäriſchen Prozeſſen, die in Regen ſich auflöſen, regelmäßig **Barometerveränderungen**

Digitized by Google

verbunden sind. Daß beide Phänomene in irgend einem geheimen Zusammenhang stehen, kann man schon daraus schließen, daß in jenen Erdstrichen, wo alle atmosphärische Veränderungen regelmäßiger geschehen, wo das ganze Jahr in die trockne und nasse Jahreszeit eingetheilt ist, die Barometerveränderungen äußerst geringe ausfallen, während in den kältern Zonen, wo die Regenzeit bei weitem unregelmäßiger vertheilt ist, auch das Barometer weit häufigern, regellosern und größern Veränderungen unterworfen ist.

Wenn nun der Regen sich vom Thau gar nicht unterscheidet, (wie das der gemeinen Regentheorie zufolge der Fall ist), wie kommt es, daß, während der Thau niederfällt, keine Veränderung der Atmosphäre sich am Barometer erkennen läßt?

„Sieht man nicht überall, sagt Saussüre selbst, wie nach einem schönen Sommertage, an welchem die Luft überaus rein und trocken gewesen ist, dennoch ein häufiger Thau niederfällt, der die Luft von einer großen Trockenheit zur äußersten Feuchtigkeit bringt, da mittlerweile das Barometer keine oder so geringe Veränderung erleidet, daß man sie einzig und allein der abwechselnden Temperatur zuschreiben muß? Und dieser Thau wird in einer großen Höhe wahrgenommen, in den gebirgigsten Gegenden sind die Reife das Verderbniß der höchsten Grasweiden. Hier setzet sich der Thau nicht blos auf die Wiesen, sondern auch an die dürrsten Felsen, die nicht die geringste Feuchtigkeit hergeben können. Die Erfahrung, welche hierin mit der Theorie übereinstimmt,

Digitized by Google

beweiſt demnach, daß die Abkühlung bei Sonnenuntergang die in der Luft aufgelöſten Dünſte niederſchlägt, vornehmlich, wenn die Luft durch dieſe Abkühlung zum Punkte der Sättigung gebracht wird. Dieweil alſo der Wechſel von Entwickeln und Verdichten einer ſo großen Menge Dünſte am Barometer keine, oder wenigſtens ſehr geringe Veränderung hervorbringt, muß man nicht einräumen, daß derſelbe keine ſo große Wirkung auf dieſes habe, um unter die Urſachen ſeiner Veränderungen gerechnet zu werden?"

Es ſei mir erlaubt, weiter zu ſchließen: dieweil aber doch mit dem Entſtehen des Regens in unſern Regionen regelmäßig Barometerveränderungen verbunden ſind, muß man nicht daraus folgern, daß der Regen wenigſtens das begleitende Phänomen einer weit höheren atmoſphäriſchen Veränderung (als der Thau) und etwas mehr als bloße Entwicklung oder Präcipitation von Waſſerdünſten iſt?

Ich weiß nicht, was dieſem Schluß entgegengeſetzt werden könnte. Die größte Feuchtigkeit der Luft beim Niederſchlagen der Dünſte iſt von keinen Barometerveränderungen begleitet. Sogar muß Sauſüre ſelbſt zugeben, der Unterſchied zwiſchen der Dichtigkeit der trocknen und der feuchten Luft erkläre nicht einmal zwo Linien Veränderung im Barometer, und, ſetzt er hinzu, man ſollte daraus 21 oder 22 zu Genf, und mehr als 30 im nördlichen Europa erklären können? Herr de Luc, nachdem er alle vorhergehenden Hypotheſen über die Urſache der Barometerveränderungen als unzulänglich und unbefriedigend dargeſtellt hatte, hoffte ſie durch die

Voraussetzung, daß die wässerichten Dünste die Luft **specifisch leichter** machen, erklären zu können; allein **Saußüre** hat diese Annahme durch Experimente widerlegt, und **de Luc** selbst sah in seinem neuern Werk über die Meteorologie sich genöthigt, sie zurückzunehmen.

Wenn es sonach bis jetzt keinem Naturforscher gelungen ist, die Quantität der wässerichten Dünste in der Luft mit der Schwere der Atmosphäre, d. h. mit dem Fallen oder Steigen des Barometers in irgend ein Verhältniß zu bringen, **so muß dem Regen regelmäßig ein höherer atmosphärischer Prozeß vorangehen, welcher zugleich die Ursache der Barometerveränderungen ist, die den kommenden Regen verkündigen.**

Es begegnet dem Naturlehrer, der unfähig zu Schlüssen auf höhere Ursachen, bei den Phänomenen, wie er sagt, stehen bleibt, gar oft, daß er **coexistirende** Erscheinungen für Ursache und Wirkung von einander hält.

Die Präcipitation des Wasserdunsts aus der Luft aber kann mit dem Fallen des Barometers in keinem **Causalzusammenhang** stehen, denn sehr oft fällt das Barometer kurz ehe es regnet, noch beim höchsten Grad der Trockenheit, umgekehrt fängt sehr oft während des Regens noch das Barometer an zu steigen. Es scheint, daß die bloße Auflösung der Luft in Regen schon die natürliche Schwere der Atmosphäre hergestellt hat, noch ehe der Regen ganz gefallen ist. Wir werden also nicht irren, wenn wir eine **gemeinschaftliche, höhere Ursache** aufsuchen, welche zugleich die Schwere der Luft **vermindert** und den Regen

Digitized by Google

bildet, den Regen niederschlägt und die Schwere der Luft wiederherstellt.

Ich kann mir nicht anmaßen, die unmittelbare Ursache der Barometerveränderungen angeben zu wollen. Aber folgender Schluß scheint mir evident zu sein: Was man auch von außen in die Atmosphäre kommen läßt, wässerigte Dünste, oder phlogistische Ausdünstungen (aus welchen Pignotti, die meteorologischen Veränderungen erklären wollte) oder irgend andre Stoffe, reicht erwies'nermaßen nicht hin, auch nur eine geringe, geschweige denn eine beträchtliche Veränderung der Luftschwere zu erklären. Die Ursache dieser Veränderlichkeit ihrer Schwere muß sonach in der Luft selbst', in dem Verhältniß ihrer ursprünglichen Elemente gesucht werden. Wir können behaupten, daß entgegengesetzte (heterogene) Materien vereinigt unsre Atmosphäre bilden. Die Erhaltung des für Leben und Vegetation nothwendigen Verhältnisses positiver und negativer Principien muß Gegenstand der Hauptoperationen der Natur sein. Diese Operationen kündigen sich als meteorologische Veränderungen an. Die beständige Entwicklung positiver und negativer Materien in verschiednem quantitativem Verhältniß wird, da dieser Proceß in der Atmosphäre selbst vorgeht, die Luftschwere verändern, so daß die Luft an Gewicht gewinnt oder verliert, je nachdem das negative oder positive Princip reichlicher entwickelt wird.

Digitized by Google

Was ich für diese Meinung anführen kann, ist (außer dem, daß sonst keine Hypothese hinreicht, alle Phänomene zu erklären) hauptsächlich folgendes:

1) Daß der Barometer unter dem Aequator so geringe Veränderung zeigt, und daß dagegen diese Veränderungen größer und häufiger werden, je mehr man sich den Polen nähert, erklärt sich aus unsrer Hypothese, wenn man die Polarität der Erde bedenkt, da beständig positive und negative Ströme nach entgegengesetzten Richtungen sich begegnen, die innerhalb der Wendekreise sich eher im Gleichgewicht erhalten, als außerhalb derselben. Alle entgegengesetzte Kräfte wirken gegen einen gemeinschaftlichen Schwerpunkt. Da offenbar entgegengesetzte Materien in unsrer Atmosphäre sich das Gleichgewicht halten, (wenigstens muß man einräumen, daß die Erde entgegengesetzte elektrische und magnetische Pole hat), so muß irgendwo hin das Centrum fallen, auf welches sie beide hinwirken. Dieses Centrum aber muß, da negative und positive Principien continuirlich in verschiedener Quantität entwickelt werden, beständig verändert, und gleichsam verlegt werden. Doch ist es natürlich, daß es immer innerhalb der Wendekreise, und nie außerhalb derselben fällt, daher das beinahe beständige atmosphärische Gleichgewicht, das in diesen Gegenden sich durch die Unveränderlichkeit der Barometerhöhe ankündigt.

Mancher Naturforscher würde diesen Grund vielleicht keiner Aufmerksamkeit werth halten, wenn ich nicht anführen könnte, daß dasselbe Verhältniß der Entfernung vom Aequator sich

Digitized by Google

auch bei der Abweichung der Magnetnadel zeigt, da unter dem Aequator die Abweichung nie mehr, als höchstens 15° westlich oder östlich beträgt, während es näher gegen die Pole Orte giebt, wo die Abweichung über 58° und 60° steigt. Man muß, wenn man richtige Begriffe hat, zugestehen, daß zu jeder Zeit auf der Erde irgendwo ein magnetischer Indifferenzpunkt ist, daß aber dieses Centrum sehr veränderlich ist, erhellt aus der beständigen Abweichung der Magnetnadel.

2) Die Barometerveränderungen lassen sich nach dieser Hypothese am leichtesten in Zusammenhang bringen mit dem Wechsel der **Jahreszeiten.** Man weiß, daß zur Zeit der Herbst- und Frühlingsnachtgleichen, (zu derselben Zeit, da positive und negative Elektricität gegen die Pole hin in Nord- und Südlichtern ausströmt), die Barometerveränderungen am regelloseſten geschehen. Da ohne allen Zweifel der Einfluß der Sonne die Ursache ist, welche den beständigen Conflict positiver und negativer Principien in der Atmosphäre unterhält, so ist natürlich, daß in jeder Gegend der Erde, ausgenommen diejenigen, wo Tag und Nacht immer gleich sind, (unter dem Aequator) der Uebergang jeder Jahreszeit in die andre, (da das positive Princip von der Sonne entweder reichlicher oder sparsamer zuzuströmen anfängt), mit einer Revolution, d. h. mit einer allgemeinen Störung des Gleichgewichts positiver und negativer Principien in der Atmosphäre, d. h. (nach der Hypothese) mit Veränderungen der Luftschwere verbunden ist.

Digitized by Google

3) Die nächste Ursache der Barometerveränderungen also ist das gestörte Verhältniß entgegengesetzter Principien in der Atmosphäre, der Regen aber nur die coexistente Erscheinung jener Veränderungen, daher unter dem Aequator, wo das atmosphärische Gleichgewicht nie gestört wird, fast immer, außerhalb der Wendekreise aber zuweilen wenigstens Regen fällt, den keine oder sehr geringe Veränderung am Barometer anzeigt.

4) Warum aber nun doch näher gegen die Pole Regen sehr oft mit Barometerveränderungen coexistirt, läßt sich nur daraus erklären, daß mit der Revolution der Atmosphäre, die sich durch das Fallen des Barometers ankündigt, gewöhnlich auch eine Zersetzung jenes expansiven Princips verbunden ist, das die Ursache der Aerisation des Wassers, und, wenn es zersetzt ist, die Ursache des Regens ist. Dieses Princip aber selbst bestimmen oder erklären zu wollen, durch welchen Proceß die Natur jene Zersetzung expansiver Principien bewirkt, wäre eine zu große Dreistigkeit, da jener Proceß in einer Region vor sich geht, wohin zu dringen, bis jetzt noch keinem menschlichen Auge vergönnt war.

5) Es ist mir genug, wenn ich erwiesen habe, daß die Barometer- und mittelbar auch die Witterungsveränderungen die Folge eines höhern atmosphärischen Processes seien — eines durch die allgemeine Ausdünstung vielleicht gestörten, und durch den umgekehrten Proceß wieder hergestellten Verhältnisses der heterogenen Principien, aus welchen unsre Atmosphäre immer fort sich bildet, und welche vielleicht nur

Digitized by Google

in der Nähe der Erde zu zwo entgegengesetzten Luftarten verdichtet erscheinen. Obgleich wegen der Mangelhaftigkeit unsrer Kenntnisse die Erklärung beim Allgemeinen stehen bleiben muß, so eröffnet sie wenigstens Aussichten auf weit höhere Ursachen. Ist es zu verwundern, daß die bisherigen meteorologischen Erklärungen, da sie eine höchst einförmig wirkende Ursache dabei als wirksam angeben, weit unter den großen Erscheinungen bleiben mußten, welche eher auf ein **allgemeines, über die ganze Erde herrschendes Gesetz**, als auf irgend eine untergeordnete Ursache hindeuten? Ich bin zufrieden, wenn das bisherige auch nur so viel erweist, **daß die Barometerveränderungen dem allgemeinen Gesetz der Polarität der Erde unterworfen sind.**

IV.

Ueber die Kunsttriebe der Thiere.

(Aus dem Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie 1799.)

Daß die Erscheinungen der Irritabilität der Reproductionskraft und selbst die der Sensibilität noch auf Natur-Ursachen gegründet seien, räumen wohl alle ein, denn auch die, welche den Thieren Vorstellungen geben, und zu deren Behuf eine Seele, nach deren Sitz sie fragen, glauben doch, daß den Vorstellungen gewisse organische Bewegungen entsprechen, und unternehmen sogar diese Bewegungen zu bestimmen. Aber der Kunsttrieb der Thiere scheint ihnen etwas über alle jene blos organischen Kräfte hinausgehendes zu sein. Wie könnte ich nun behaupten, daß auch die Sensibilität ihre Ursache **blos** und **lediglich** in der Natur habe, wenn ich nicht, was ihr unmittelbarstes Product zu sein scheint (den Kunsttrieb), auf natürliche Ursachen zurückführen könnte?

Digitized by Google

Es ist **ein** und **dieselbe** Kraft, welche von der Sensibilität an erst in die Irritabilität, von da in die Reproductionskraft, und von dieser (unter einer gewissen Bedingung) in den Kunsttrieb sich verliert. Der Kunsttrieb hört also auf ein besonderer und von den andern specifisch verschiedener Trieb zu sein, er ist bloße Modification des **allgemeinen** Bildungstriebs, und zuletzt freilich, wie dieser selbst eine Modification der **allgemeinen** Ursache alles Organismus, der Sensibilität.

Aber nicht genug, die Producte dieses Triebes selbst bestätigen diese Ansicht noch weit evidenter als jene Analogie. Denn alle Producte des Kunsttriebes haben das Eigne, daß sie in ihrer Art vollkommen, und lauter Meisterwerke sind.

Jedes Thier, das einen solchen Trieb hat, tritt mit seiner Kunst schon auf die Schaubühne, und wird unterrichtet geboren. Hier ist nichts Halbes, Unvollständiges, oder was der Verbesserung bedürfte. Aber so wie das Unvollkommne zugleich auch das Perfectible ist, so ist das Vollkommne nothwendig zugleich das Imperfectible. — **Imperfectibilität** also Hauptcharacter aller thierischen Kunstproducte.

Aber dieser Eine Charakter ist auch schon hinreichend, allen Antheil eines Analogons, eines Grades, oder einer Art von Vernunft an diesen Producten zu verwerfen. Denn:

a) Daß in diesen **Producten** etwas der **Vernünftigkeit Analoges** ist, wird gar nicht geleugnet, denn das sieht jedes Auge. Aber daraus auf ein Analogon von **Vernunft** in dem **Thier** selbst zu schließen, ist allzurasch geschlossen. Denn

dieſelbe Analogie erblicken wir auch in den regelmäßigen Bewegungen der Weltkörper, und in aller organiſchen Production, und müßten mit demſelben Grunde den Planeten eine vernünftige Seele zuſchreiben, die ſie um die Sonne treibt, oder glauben, daß jede Thier und Pflanzen-Seele auch ſich ſelbſt ihr Organ baue.

b) Aber einen Grad der Vernunft, als Erklärungsgrund annehmen, wäre ſelbſt unvernünftig. Nicht, als ob wir nicht wirklich die Thiere in ihrer engern Sphäre durch ihren Inſtinct eben das und noch mehr ausrichten ſähen, was wir in unſrer weitern durch die Vernunft ausrichten — ſondern deswegen, weil die Vernunft ſchlechthin Eine iſt, weil ſie keine Grade zuläßt, und weil ſie das Abſolute ſelbſt iſt.

c) „Aber wenn auch keinen Grad — doch eine Art der Vernunft! — Gleichwie nämlich die menſchliche Vernunft die Welt nur nach einem gewiſſen Typus vorſtellt, deſſen ſichtbarer Abdruck die menſchliche Organiſation iſt, ſo iſt jede Organiſation Abdruck eines gewiſſen Schematismus der Weltanſchauung. Gleich wie wir wohl einſehen, daß unſre Weltanſchauung beſtimmt iſt durch unſre urſprüngliche Beſchränktheit, ohne daß wir erklären können, warum wir grade ſo beſchränkt, warum unſre Weltanſchauung gerade dieſe iſt und keine andre, ſo können auch das Leben und das Vorſtellen der Thiere nur eine beſondre obſchon unbegreifliche Art von urſprünglicher Beſchränktheit ſein, und nur dieſe Art der Beſchränktheit würde ſie von uns unterſcheiden."

Digitized by Google

Es war gewiß ein sinnvoller Traum, daß die todte Materie ein **Schlaf** der vorstellenden Kräfte, das Thierleben ein **Traum** der Monaden, das Vernunftleben endlich ein Zustand der allgemeinen Erwachung sei. Und was ist denn die Materie anders, als der *erloschne Geist*? In ihr ist alle Duplicität aufgehoben, ihr Zustand ein Zustand der absoluten Identität und der Ruhe. Im Uebergang aus der Homogeneität in Duplicität dämmert schon eine Welt, mit der Wiederherstellung der Duplicität geht die Welt selbst auf. Und wenn die Natur nur der *sichtbare Geist* ist, so muß in ihr (wie die Schönheit in ihr hervortritt, sobald der Mechanismus der Naturgesetze es zuläßt) der Geist überhaupt sichtbar werden, sobald die Identität der Materie aufgehoben ist, durch welche er in sich selbst zurückgedrängt wird.

Aber wozu hilft dieser Traum der Physik? — Denn für sie bleiben die Thiere, ihr Leben mag nun ein Traumzustand der Monaden, oder ein bloßes Spiel des Naturmechanismus sein, nach wie vor, *selbstlose Objecte*; denn nur was sich selbst anschaut, tritt aus der Sphäre des blos **Angeschauten** heraus. Was nicht *sich selbst* aus dieser Sphäre hinwegsetzt, bleibt ein in fremder Anschauung Begriffenes, nach Gesetzen der Materie zu Behandelndes und zu Erklärendes.

Es fallen also alle Arten, sich eine Vernünftigkeit in den thierischen Handlungen zu denken, hinweg, und mit ihnen alle jene Erklärungen der Kunsttriebe, welche eine Ueberlegung, Möglichkeit einer Erfahrung, einer Ueberlieferung u. s. w. unter den Thieren voraussetzen.

Digitized by Google

Wir müssen behaupten, daß sie zu allen ihren Handlungen, also auch zu ihren Productionen durch eine blinde Nöthigung getrieben werden, und es kommt nur darauf an, die Art dieser Nöthigung zu bestimmen.

a) Philosophen, die den Thieren alle Vernünftigkeit absprechen, haben sie zu ihren Handlungen überhaupt nicht nur, sondern auch zu ihren Productionen durch das Gefühl der Lust treiben lassen. Sie wußten nicht, daß Instinct und Antrieb durch Gefühl der Lust nicht zusammen bestehen, und hoben im Grunde allen Instinct auf, indem sie selbst in die Natur die menschliche Niedrigkeit hineintrugen. — Um nichts besser ist es, zu sagen, die Biene z. B. werde durch **Schmerz** zum Bau ihrer Zellen getrieben. Denn was durch Antrieb des Schmerzes oder aus Noth geschieht, geschieht auch nur kümmerlich und langsam, dagegen „die Hurtigkeit von einer Kraft kommt, die sich selbst antreibt." Und ist denn in jenen Productionen etwas Mühsames, oder Stümperhaftes und mit Zwang entsprungenes erkennbar?

b) Wir werden also behaupten, die Kunsttriebe der Thiere resultiren aus der Determination ihrer **physischen** Kräfte in Ansehung der Art ihrer Wirksamkeit — (mit Ausschluß der Seelenkräfte, welche Reimarus hier noch eingemengt hat, und deren Existenz durch das Vorhergehende widerlegt ist); oder deutlicher, wir werden behaupten: es sei **physisch** und der Natur des Thieres nach **unmöglich**, daß es etwas **anders** producire, als das **Regelmäßige**; wir werden uns darauf

berufen, daß bei eben denjenigen Thierklaſſen, welche vor andern Kunſttrieb haben, auch alle Werkzeuge der Bewegung in Anſehung ihres Gebrauchs ſo eingeſchränkt ſind, daß das Werkzeug und ſein Gebrauch **Eines** und **Daſſelbe** ſind, daß in der organiſchen Natur überhaupt, weil in ihr alles in's unendliche zuſammenhängt, mit der Veränderung des Einen auch alles andre verändert wird, ſonach nichts disharmoniſches, oder in ſich ſelbſt widerſprechendes in ihr und durch ſie entſtehen **kann**; ferner darauf, daß den Thieren, die Kunſttrieb beſitzen, durch die Sphäre ihrer Irritabilität auch die ihrer Senſibilität beſtimmt iſt, was macht, daß ein ſolches Thier durch keine Senſation zu Bewegungen **gereizt** werden kann, die **unregelmäßig** oder ſeiner innern Natur nicht vollkommen angemeſſen wären — (was bei Thieren höherer Art, wo der Kunſttrieb auch verſchwindet, wegen des Uebergewichts der Senſibilität über die andern organiſchen Kräfte ſchon eher möglich iſt) — Endlich darauf, daß die Senſibilität dieſer Thiere einen unendlich engern Kreis hat, daß die verſchiednen Strahlen, in welche jene Kraft in den höhern Organiſationen ſich ſpaltet, in ihnen nur in Einen Punkt zuſammenlaufen, und ſo Ein Sinn den andern zu erſetzen, einer den andern zu reguliren ſcheint, wodurch ein Sinnenirrthum (wenn es erlaubt iſt, ſich ſo auszudrücken) oder vielmehr ein Mißgriff in den thieriſchen Handlungen überhaupt unmöglich wird u. ſ. w.

Daß in dem Thier überhaupt eine **productive** Kraft wirke, wird bei dieſer Erklärung vorausgeſetzt, die **Aufgabe** iſt nur,

Digitized by Google

zu erklären, warum diese Kraft nothwendig in einer bestimmten **Form** wirke, und nur durch regelmäßige Handlungen sich offenbare. Nun erhellt aber aus den eben angeführten Gründen gar wohl, daß in den organischen Bewegungen eines solchen Thiers **überhaupt** Regelmäßigkeit sein müsse, nicht aber, warum diese Bewegungen auch **äußerlich** regelmäßige, Kunstwerken analoge, Producte hervorbringen, und es trifft auch uns der Einwurf, den Mendelssohn gegen Reimarus vorgebracht hat, nämlich: wenn man auch in den organischen Kräften eines Thiers eine gewisse Determination und Richtung voraussetzt, so kann man sich denn doch z. B. von einer Richtung auf ein Sechseck (dergleichen die Bienen in ihren Wachszellen anlegen) oder auf irgend eine andre regelmäßige Figur, keinen Begriff machen.

Ich antworte: es ist zugegeben, daß in dem Thier eine Kraft ist, die über ihr Product hinausstrebt; diese Kraft muß consumirt werden, wie jede Kraft in der Natur, sie muß, da sie eine ursprünglich productive Kraft ist, auf ein **Product** (d. h. auf ein Bestimmtes) gehen, in dem sie erlischt. Aber mit der **Art ihrer Wirksamkeit**, die nothwendig eine bestimmte ist, ist auch ihr **Product** bestimmt, diese bestimmte Art der Wirksamkeit und dieses bestimmte Product ist **Eins** und **Dasselbe**, ist gar nichts verschiednes. Das Product liegt schon in jener Bestimmung der organischen Kräfte, und das Product, das du siehst, ist nur der sichtbare Ausdruck der Determination jener Kräfte.

„Aber zugegeben, daß mit den organischen Kräften auch

Digitized by Google

ihr Product ſchon determinirt iſt, wie kommt denn in jene Kräfte gerade dieſe regelmäßige Determination — dieſe Richtung auf Production eines Sechseck's z. B.?" — Ich antworte: dieſes Sechseck iſt für die Natur kein Sechseck. Es iſt ein Sechseck nur für dich, der du fragſt, und der es in die Natur hineinſieht. Der Fehler iſt, daß du nur ausſprichſt, was es iſt, denn indem es durch deinen Kopf geht, nimmt es den Schein der Vernünftigkeit an. Der Natur war es gar nicht um das Sechseck zu thun, ſo wenig als es ihr bei der Schneeflocke darum zu thun iſt. —

„Aber zugegeben, daß dieſe Regelmäßigkeit nur für mich exiſtirt, warum producirt die Natur nun gerade das für mich Regelmäßige?" — Dieſe Frage iſt weitergreifend, die Antwort muß alſo einen höhern Standpunkt nehmen. — — Was du hier im Producte des Kunſttriebs ſiehſt, iſt nur das letzte Werk derſelben Kraft, welche die Organiſation ſelbſt producirt hat, und die, nachdem dies erſte Product fertig iſt, es nur noch als Inſtrument ihrer bildenden Tendenz braucht. (Bei den meiſten Inſecten iſt der Beweis klar, du ſiehſt, daß dieſes Inſect, in welchem jener Trieb eben thätig iſt, bald aufhören wird zu ſein, zu ſein wenigſtens, was es war; wenn es fortdauert, muß es verwandelt werden.)

In den organiſchen Bildungen nun erblicken wir nur ſolche Producte, in welchen ſich alles wechſelſeitig Mittel und Zweck iſt. Für dieſe Art der innern Vollkommenheit haben wir, weil die organiſche Natur in Anſehung ihrer

Digitized by Google

einzig ist, keinen andern Namen, als den der **organischen. Wo die organische Bildung an ihrer Grenze steht, und die organische Kraft über diese Grenze hinausgeht, producirt sie nicht mehr jene innere, sondern nur eine äußere Vollkommenheit.** — Diese äußere Vollkommenheit ist die **geometrische,** und diese erblickst du in der Natur überall, wo der Organismus entweder auf seiner Grenze steht (wie z. B. im Gehäuse der Schalthiere), oder, wo der Mechanismus anfängt z. B. in den Bewegungen der Weltkörper, überhaupt in den Gesetzen aller Bewegung, in Ansehung welcher die Natur der vollkommenste Geometer ist.

Die Frage geht also eigentlich auf die ganze Natur, denn die Natur producirt diese äußre, geometrische Vollkommenheit aus keinem andern Grunde, als aus welchem sie jene innere organische producirt. Dieser Grund aber ist kein andrer, als eben die **blinde Nothwendigkeit,** mit welcher die Natur überhaupt handelt. Wäre in der Natur überhaupt Zufall — auch nur **Ein** Zufall — so würdest du sie in allgemeiner Regellosigkeit erblicken. Weil aber Alles, was in ihr geschieht, mit blinder Nothwendigkeit geschieht, so ist alles, was geschieht oder was entsteht, Ausdruck eines ewigen Gesetzes und einer unverletzbaren Form. — Und darum erblickst du in der Natur deinen eignen Verstand, darum scheint sie dir **für dich** zu produciren. Und darum nur hast du recht, in ihren regelmäßigen Productionen ein Analogon der Freiheit zu sehen, **weil eben die unbedingte Nothwendigkeit wieder zur Freiheit wird.**

Digitized by Google

Aber die Erklärung bleibt noch immer zu sehr im **Allgemeinen** stehen, und wenn es nun auch durch das alles erwiesen wäre, daß der Kunsttrieb (und mit ihm alle Handlungen) der Thiere durch bloße Naturkräfte bewirkt sind, so fragt sich immer noch, **wie** sie bewirkt werden, und **durch welche** Naturkräfte?

Aber wir brauchen auch nicht bei dieser allgemeinen Erklärung stehen zu bleiben. Da der Kunsttrieb (um auf diesen uns zu beschränken) in der Continuität **aller andern** organischen Kräfte hervortritt, da in ihn nur die **allgemeine** Productionskraft sich verliert, — was eben auch daraus klar ist, daß er in der Reihe der Organisationen erst da erscheint, wo diese Kraft über die höhere ein Uebergewicht zu erlangen anfängt, (denn warum sind die sensibelsten Thiere des Kunsttriebs beraubt, und umgekehrt das kunstreichste Thier außerhalb der Sphäre dieses Triebs das eingeschränkteste in Ansehung seiner Sensibilität), — da ferner dieser Trieb eben da, wo er am auffallendsten sich äußert, nur den Uebergang zur **Metamorphose** macht, so wird seine Ursache uns künftig nicht räthselhafter sein, als die der höhern organischen Functionen und der Reproductionskraft, und aller ihrer so mannigfachen Erscheinungen auch; denn sind nicht Knospen und Blüthen, ist nicht das Haus der Schaalthiere ein vollkommneres Kunstwerk, als selbst die Zelle der Biene und haben nicht alle diese Erscheinungen ihre gemeinschaftliche Ursache in der Natur?

Wenn es nun durch das bisherige erwiesen ist, daß der

Digitized by Google

Kunſttrieb der Thiere (und analogiſch zu ſchließen alle ihre Inſtincte) blinde Naturwirkungen ſind, brauchen wir uns um alle weitern Einwürfe, ſie mögen aus der Erfahrung oder aus den Vorurtheilen der gemeinen Anſicht hergenommen ſein, noch weiter zu bekümmern? Nur einige derſelben ſollen noch kurz beantwortet werden, weil ſie Gelegenheit zu andern Erklärungen geben.

Der Haupteinwurf, auf den ſich alle andre reduciren, die wir erwarten müſſen, iſt der, daß wir die Thiere zu bloßen Carteſiſchen Maſchinen herabſetzen, daß uns alſo auch alle die ſiegreichen Argumente treffen, die man gegen dieſen Philoſophen in ältern und neuern Zeiten vorgebracht hat. Ob durch unſere Theorie die Thiere wirklich zu Maſchinen werden, wird durch Analyſe dieſes Einwurfs klar werden. Vorerſt alſo fällt mit unſrer Theorie allerdings das Daſein von Vorſtellungen (und allem, was ſie begleitet) in den Thieren. Aber damit fällt zugleich

a) die Anſicht der ſogenannten **Sinnesorgane** als ſolcher, wodurch Vorſtellungen erweckt werden. — Davor haben wir uns ſo lange wenigſtens, bis irgend ein Menſch den Urſprung von Vorſtellungen durch einen äußern Reiz dieſer Organe **überhaupt** verſtändlich macht, nicht zu fürchten, da wir leugnen, daß auch da, wo das Daſein der Vorſtellungen gewiß iſt, dieſe Vorſtellungen durch äußere Eindrücke entſtehen. Wir behaupten vielmehr, daß eine durch äußern Reiz erregte Thätigkeit des Organs nur das **nothwendig** Coexiſtirende der Vorſtellung iſt, weil dieſe Coexiſtenz allein

Digitized by Google

das Mittel ist, wodurch unser ursprünglicher Idealismus in Realismus verwandelt wird, indem wir ohne dieselbe alles nur in uns selbst anzuschauen glauben würden.

Nun ist aber die Veränderung, welche durch äußern Reiz im Organ hervorgebracht wird, (die ich der Kürze halber Sensation nenne, mit Ausschluß aller Nebenbegriffe, die diesem Wort sonst anhangen mögen) eine **innre**, äußerlich schlechthin unerkennbare Veränderung, oder Sensibilität ist eine in ihr Subject zurückgehende Thätigkeit. Erkennbar ist sie im Object nur **mittelbar** in den Irritabilitätsäußerungen, deren Quelle sie ist, und bei vielen Thieren, ja selbst bei einzelnen Organen eines Thiers (den sogenannten unwillkürlichen) verliert sie sich so unmittelbar in die äußere Bewegung, daß sie von dieser gar nicht mehr zu unterscheiden, also auch nicht mehr erkennbar ist.

Nun würden wir allerdings die Thiere zu Maschinen herabsetzen, wenn wir behaupteten, daß sie **unmittelbar** durch den äußern Impuls in Bewegung gesetzt würden, denn jeder blos mechanische Impuls (worunter man hier alles, was in gerader Linie wirkt, also auch Attraction begreifen kann) geht **unmittelbar** in seine Bewegung über. Nun behaupte ich aber, daß selbst da, wo die Sensibilität **unmittelbar** sich in äußern Bewegungen **verliert** (d. h. wo die Bewegungen als ganz unwillkürlich erscheinen) sie doch nicht durch den äußern Impuls unmittelbar **hervorgebracht**, sondern durch Sensibilität (als allgemein dynamischen Bewegungsquell) **vermittelt** sind. Jede äußere Kraft geht erst durch die Sensibilität **hindurch**, ehe sie auf die Irritabilität wirkt,

Digitized by Google

und Senſibilität iſt **ebendeswegen** der Lebensquell ſelbſt, weil durch ſie allein das Organiſche aus dem **allgemeinen** Mechanismus (wo eine Welle die andre forttreibt, und in welchem kein Stillſtand der Kraft iſt) hinweggenommen iſt, und dadurch eigner Grund ſeiner Bewegung wird.

Es würden alſo die Thiere zu Maſchinen werden, wenn wir der abſurden Meinung der Carteſianer beiſtimmten, welche alle äußeren Erregungen durch Impuls oder durch Attraction auf die Thiere (in Maſſe) wirken laſſen, denn alsdann könnten dieſe Urſachen nur mechaniſch, d. h. in **gerader Linie** wirken. Nun iſt uns aber Senſibilität, obgleich wir alle äußre Urſachen nur durch ſie zum Organismus gelangen laſſen, doch etwas nicht minder in Natur-Urſachen gegründetes, obgleich wir bekennen, daß weil wir Senſibilität nur als **Quell** aller organiſchen Thätigkeit kennen, und weil durch ſie als **gemeinſchaftliches Medium** alle Kräfte wirken, ſie für uns in die letzten Bedingungen der Natur überhaupt ſich verliert, woraus man zum Voraus einſehen kann, daß **Senſibilität** wohl **allgemeiner** Thätigkeitsquell in der Natur und ſonach eine Eigenſchaft nicht der einzelnen Organiſation, ſondern der **ganzen Natur** iſt.

b) Was nach dieſer Anſicht die ſogenannten willkürlichen Bewegungen der Thiere ſeien, von denen man einen zweiten Einwurf gegen uns nehmen wird, iſt aus dem bisherigen klar und wird durch das Folgende noch deutlicher werden.

c) „Aber ſo beraubt doch dieſe Meinung den allergrößten Theil der Natur des Lebens und verſetzt ihn in das Reich

Digitized by Google

des Todten?" — Gesetzt es wäre so, so könnte diese Folge nichts gegen erwiesene Sätze beweisen. — Aber ist es denn so? — Um die Sache nur von Einer Seite vorzustellen, so haben wir den Kunsttrieb mit der allgemeinen Productionskraft in Continuität gesetzt. Aber diese Kraft ist auch vor allen andern organischen Kräften dem **allgemeinen** Organismus unterworfen. (Denn, wie ist es sonst erklärbar, daß obschon im Thierreiche — man kann sagen **allgemein** — **getrennte** Geschlechter producirt werden, doch ein Gleichgewicht der beiden Geschlechter jeder Gattung erhalten wird — daß überhaupt in Ansehung der Reproduction der Gattung — (bei der Menschenspecies wenigstens ist es gewiß) — eine solche auffallende Regelmäßigkeit bemerkt wird, daß die Reproduction im organischen Naturreich so fest an gewisse von allgemeinen Veränderungen in der Natur begleitete Zeiten geknüpft ist?) Ist es aber gewiß, daß die Productionskraft mit dem **allgemeinen** Organismus auf's engste verflochten ist, so wird dieses auch von **allen** Trieben der Thiere gelten — (welche allgemeine Naturveränderung glaubt man wohl, daß z. B. dem Trieb des Zugvogels coexistire, der zu derselben Zeit, wo die Magnetnadel umkehrt, um nach der entgegengesetzten Richtung abzuweichen, den Flug nach einem andern Himmelsstrich beginnt?) — Es muß von **allen** Trieben gelten, denn sie sind alle nur Modificationen des allgemeinen Bildungstriebs, weil dieser allein eine **Richtung auf ein äußeres Object** hat. Aber es wird noch mehr von dem Kunsttrieb gelten und — so werden wir die Producte dieses Triebs als

Digitized by Google

Producte jener **allgemeinen** bildenden Urſache, die durch die Organiſation nur als durch Mittelglieder auf die Natur wirkt, und die ganze Natur in einem **allgemeinen** Organismus verknüpft, — kurz, als Producte jener Urſache anſehen können, die gleichſam die **allgemeine** Naturſeele iſt, von der **alles** in Bewegung geſetzt wird. Unſre Meinung iſt alſo nur die, daß den Thieren kein **einzelnes, eignes** und **abgeſondertes** Leben zukomme, und wir opfern ihr **individuelles** Leben nur dem **allgemeinen** Leben der Natur auf.

Digitized by Google

V.

Die Geschichte.

(Aus dem System des transscendentalen Idealismus 1800.)

Das Entstehen der allgemeinen Rechtsverfassung darf nicht dem bloßen Zufall überlassen sein, und gleichwohl ist eine solche nur von dem freien Spiel der Kräfte, das wir in der Geschichte wahrnehmen, zu erwarten. Es entsteht daher die Frage, ob eine Reihe von Begebenheiten ohne Plan und Zweck überhaupt den Namen der Geschichte verdienen könne, und ob nicht im bloßen Begriff der Geschichte schon auch der Begriff einer Nothwendigkeit liege, welcher selbst die Willkür zu dienen gezwungen ist.

Es kommt hier vor allem darauf an, daß wir uns des Begriffs der Geschichte versichern. —

Nicht alles, was geschieht, ist darum ein Object der Geschichte, Naturbegebenheiten z. B. verdanken den historischen Charakter, wenn sie ihn erlangen, blos dem Einfluß, den sie auf menschliche Handlungen gehabt haben; noch viel

Digitized by Google

weniger aber wird als hiſtoriſches Object angeſehen, was nach einer erkannten Regel geſchieht, periodiſch wiederkehrt, oder überhaupt ein Erfolg, der ſich a priori berechnen läßt. Wenn man von einer Naturgeſchichte im eigentlichen Sinn des Worts ſprechen wollte, ſo müßte man ſich die Natur vorſtellen, als ob ſie, in ihren Productionen ſcheinbar frei, die ganze Mannigfaltigkeit derſelben durch ſtetige Abweichungen von Einem urſprünglichen Original allmählig hervorgebracht hätte, welches alsdann eine Geſchichte nicht der **Naturobjecte**, (welche eigentlich Naturbeſchreibung iſt), ſondern der hervorbringenden **Natur ſelbſt** wäre. Wie würden wir nun die Natur in einer ſolchen Geſchichte erblicken? Wir würden ſie gleichſam mit Einer und derſelben Summe, oder Proportion der Kräfte, welche ſie nie überſchreiten könnte, auf verſchiedene Weiſe ſchalten und haushalten ſehen; wir würden ſie alſo in jenem Hervorbringen zwar in Freiheit, deswegen aber doch nicht in gänzlicher Geſetzloſigkeit erblicken. Die Natur würde alſo zum Object der Geſchichte einerſeits durch den Schein von Freiheit in ihren Productionen, weil wir nämlich die Richtungen ihrer productiven Thätigkeit nicht a priori beſtimmen können, obgleich dieſe Richtungen ohne allen Zweifel ihr beſtimmtes Geſetz haben, andererſeits aber durch die Eingeſchränktheit und Geſetzmäßigkeit, welche durch die Proportion der ihr zu Gebot ſtehenden Kräfte in ſie gelegt iſt; woraus denn offenbar iſt, daß Geſchichte weder mit abſoluter Geſetzmäßigkeit, noch auch mit abſoluter Freiheit beſteht, ſondern nur da iſt, wo Ein Ideal unter unendlich

Digitized by Google

vielen Abweichungen ſo realiſirt wird, daß zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm congruirt.

Nun kann aber ferner ein ſolches ſucceſſives Realiſiren eines Ideals, wo nur der Progreſſus als Ganzes, gleichſam für eine intellectuelle Anſchauung, dem Ideal Genüge thut, nur durch ſolche Weſen als möglich gedacht werden, welchen der Charakter einer Gattung zukommt; weil nämlich das Individuum eben dadurch, daß es dies iſt, das Ideal zu erreichen unfähig iſt, das Ideal aber, welches nothwendig ein beſtimmtes iſt, doch realiſirt werden muß. Wir ſehen uns alſo auf einen neuen Charakter der Geſchichte geführt, nämlich, daß es nur eine Geſchichte ſolcher Weſen giebt, welche ein Ideal vor ſich haben, das nie durch das Individuum, ſondern allein durch die Gattung ausgeführt werden kann. Dazu gehört nun, daß jedes folgende Individuum gerade da eingreife, wo das Vorhergegangene aufhörte, daß alſo zwiſchen den ſich ſuccedirenden Individuen Continuität, und wenn das, was im Progreſſus der Geſchichte realiſirt werden ſoll, etwas nur durch Vernunft und Freiheit mögliches iſt, Tradition oder Ueberlieferung möglich ſei.

Es erhellt nun aber aus dieſer Deduction des Begriffs der Geſchichte von ſelbſt, daß ebenſowenig eine abſolut geſetzloſe Reihe von Begebenheiten, als eine abſolut geſetzmäßige den Namen der Geſchichte verdiene; es erhellt daraus:

a) Daß das Progreſſive, was in jeder Geſchichte gedacht wird, keine Geſetzmäßigkeit von der Art verſtatte, durch welche die freie Thätigkeit auf eine beſtimmte immer in

ſich ſelbſt zurückkehrende Succeſſion von Handlungen eingeſchränkt iſt:

b) daß überhaupt alles, was nach einem beſtimmten Mechanismus erfolgt, oder ſeine Theorie a priori hat, gar nicht Object der Geſchichte ſei; Theorie und Geſchichte ſind völlig entgegengeſetzte. Der Menſch hat nur deswegen Geſchichte, weil, was er thun wird, ſich nach keiner Theorie zum voraus berechnen läßt. Die Willkür iſt inſofern die Göttin der Geſchichte. Die Mythologie läßt die Geſchichte mit dem erſten Schritt aus der Herrſchaft des Inſtincts in das Gebiet der Freiheit, mit dem Verluſt des goldenen Zeitalters, oder mit dem Sündenfall, d. h. mit der erſten Aeußerung der Willkür beginnen. In den Ideen der Philoſophen endet die Geſchichte mit dem Vernunftreich, d. h. mit dem goldenen Zeitalter des Rechts, wenn alle Willkür von der Erde verſchwunden iſt, und der Menſch durch Freiheit an denſelben Punkt zurückgekehrt ſein wird, auf welchen ihn urſprünglich die Natur geſtellt hatte, und den er verließ, als die Geſchichte begann.

c) Daß eben ſo wenig das abſolut Geſetzloſe, oder eine Reihe von Begebenheiten ohne Zweck und Abſicht den Namen der Geſchichte verdiene, und daß nur Freiheit und Geſetzmäßigkeit in Vereinigung, oder das allmählige Realiſiren eines nie völlig verlornen Ideals durch eine ganze Gattung von Weſen das Eigenthümliche der Geſchichte conſtituire.

Digitized by Google

Wir gehen jetzt zu dem Hauptcharakter der Geschichte über, daß sie Freiheit und Nothwendigkeit in Vereinigung darstellen, und nur durch diese Vereinigung möglich sein soll.

Die allgemeine Rechts-Verfassung ist Bedingung der Freiheit, weil es ohne sie für die Freiheit keine Bürgschaft giebt, denn die Freiheit, welche nicht durch eine allgemeine Naturordnung garantirt ist, existirt nur precär, und ist, wie in den meisten unserer jetzigen Staaten, eine nur parasitisch gedeihende Pflanze, welche einer nothwendigen Inconsequenz gemäß im Allgemeinen geduldet wird, doch so, daß der einzelne seiner Freiheit nie sicher ist. So soll es nicht sein. Die Freiheit soll keine Vergünstigung sein, oder ein Gut, das nur, gleich einer verbotenen Frucht, genossen werden darf. Die Freiheit muß garantirt sein durch eine Ordnung, welche so offen, und so unveränderlich ist, wie die der Natur.

Nun kann doch aber diese Ordnung nur durch Freiheit realisirt werden, und ihre Errichtung ist einzig und allein der Freiheit anvertraut. Dies ist ein Widerspruch. Was erste Bedingung der äußeren Freiheit ist, ist eben deswegen nothwendig, wie die Freiheit selbst. Gleichwohl ist es nur durch Freiheit zu realisiren, d. h. sein Entstehen ist dem Zufall zu überlassen. Wie ist dieser Widerspruch zu vereinigen?

Er ist nur dadurch zu vereinigen, daß in der Freiheit selbst wieder Nothwendigkeit ist; aber wie läßt sich wiederum eine solche Vereinigung denken?

Freiheit soll Nothwendigkeit, Nothwendigkeit Freiheit sein. Nun aber ist Nothwendigkeit im Gegensatz gegen Freiheit

Digitized by Google

nichts anders, als das Bewußtlose. Was bewußtlos in mir ist, ist unwillkürlich; was mit Bewußtsein, ist durch mein Wollen in mir.

In der Freiheit soll wieder Nothwendigkeit sein, heißt also ebensoviel, als: durch die Freiheit selbst, und indem ich frei zu handeln glaube, soll bewußtlos, das heißt ohne mein Zuthun entstehen, was ich nicht beabsichtige; oder anders ausgedrückt: der bewußten, also der freibestimmten Thätigkeit, soll eine bewußtlose entgegenstehen, durch welche der uneingeschränktesten Aeußerung der Freiheit unerachtet etwas ganz unwillkürlich, und vielleicht selbst wider den Willen des Handelnden, entsteht, was er selbst durch sein Wollen nie hätte realisiren können. Dieser Satz, so parador er auch scheinen möchte, ist doch nichts anders, als nur der transscendentale Ausdruck des allgemein angenommenen und vorausgesetzten Verhältnisses der Freiheit zu einer verborgenen Nothwendigkeit, die bald Schicksal, bald Vorsehung genannt wird, ohne daß bei dem einen oder dem andern etwas deutliches gedacht würde, jenes Verhältnisses, kraft dessen Menschen durch ihr freies Handeln selbst, und doch wider ihren Willen Ursache von etwas werden müssen, was sie nie gewollt, oder kraft dessen umgekehrt etwas mißlingen und zu Schanden werden muß, was sie durch Freiheit und mit Anstrengung aller ihrer Kräfte gewollt haben.

Ein solches Eingreifen einer verborgenen Nothwendigkeit in die menschliche Freiheit wird vorausgesetzt nicht etwa nur

Digitized by Google

von der tragischen Kunst, deren ganze Existenz auf jener Voraussetzung beruht, sondern selbst im Wirken und Handeln; es ist eine Voraussetzung, ohne die man nichts Rechtes wollen kann, und ohne welche kein um die Folgen ganz unbekümmerter Muth, zu handeln, wie die Pflicht gebietet, ein menschliches Gemüth begeistern könnte; denn wenn keine Aufopferung möglich ist, ohne die Ueberzeugung, daß die Gattung, zu der man gehört, nie aufhören könne fortzuschreiten, wie ist denn diese Ueberzeugung möglich, wenn sie einzig und allein auf die Freiheit gebaut ist? Es muß hier etwas sein, das höher ist, denn menschliche Freiheit, und auf welches allein im Wirken und Handeln sicher gerechnet werden kann; ohne welches nie ein Mensch wagen könnte, eine Handlung von großen Folgen zu unternehmen, da selbst die vollkommenste Berechnung derselben durch den Eingriff fremder Freiheit so durchaus gestört werden kann, daß aus seiner Handlung etwas ganz anders resultiren kann, als er beabsichtigte. Die Pflicht selbst kann mir nicht gebieten, in Ansehung der Folgen meiner Handlungen ganz ruhig zu sein sobald sie entschieden hat, wenn nicht mein Handeln zwar von mir, d. h. von meiner Freiheit, die Folgen meiner Handlungen aber, oder das, was sich aus ihnen für mein ganzes Geschlecht entwickeln wird, gar nicht von meiner Freiheit, sondern von etwas ganz anderem und höherem abhängig sind.

Es ist also eine Voraussetzung, die selbst zum Behuf der Freiheit nothwendig ist, daß der Mensch zwar, was das

Digitized by Google

Handeln selbst betrifft, frei, was aber das endliche Resultat seiner Handlungen betrifft, abhängig sei von einer Nothwendigkeit, die über ihm ist, und die selbst im Spiel seiner Freiheit die Hand hat. Diese Voraussetzung nun soll transscendental erklärt werden. Sie aus der Vorsehung, oder aus dem Schicksal erklären, heißt sie gar nicht erklären, denn Vorsehung oder Schicksal ist eben das, was erklärt werden soll. An der Vorsehung zweifeln wir nicht; ebensowenig an dem, was ihr Schicksal nennt, denn wir fühlen seine Eingriffe in unserem eigenen Handeln, im Gelingen und Mißlingen unserer eigenen Entwürfe. Aber was ist denn dieses Schicksal?

Wenn wir das Problem auf transscendentale Ausdrücke reduciren, so heißt es soviel: wie kann uns, indem wir völlig frei, d. h. mit Bewußtsein handeln, bewußtlos etwas entstehen, was wir nie beabsichtigten, und was die sich selbst überlassene Freiheit nie zu Stande gebracht hätte?

Was mir ohne Absicht entsteht, entsteht wie die objective Welt; nun soll mir ja aber durch mein freies Handeln auch etwas Objectives, eine zweite Natur, die Rechtsordnung entstehen. Aber durch ein freies Handeln kann mir nichts Objektives entstehen, denn alles Objektive als solches entsteht bewußtlos. Wie also jenes zweite Objective durch freies Handeln entstehen könne, wäre unbegreiflich, wenn nicht der bewußten Thätigkeit eine bewußtlose entgegenstünde.

Alle meine Handlungen gehen als auf ihren letzten Zweck auf etwas, das nicht durch das Individuum allein, sondern

Digitized by Google

nur durch die ganze Gattung realisirbar ist; wenigstens sollen alle meine Handlungen darauf gehen. Der Erfolg meiner Handlungen ist also nicht von mir, sondern vom Willen aller übrigen abhängig, und ich vermag nichts zu jenem Zweck, wenn nicht alle denselben Zweck wollen. Aber dies eben ist zweifelhaft und ungewiß, ja unmöglich, da bei weitem die meisten sich jenen Zweck nicht einmal denken. Wie läßt sich nun aus dieser Ungewißheit herauskommen? Man könnte sich hier etwa unmittelbar auf eine moralische Weltordnung getrieben glauben, und eine solche als Bedingung der Erreichung jenes Zwecks postuliren. Allein wie will man den Beweis führen, daß diese moralische Weltordnung als objectiv, als schlechthin unabhängig von der Freiheit existirend gedacht werden könne? Die moralische Weltordnung, kann man sagen, existirt, sobald wir sie errichten, aber wo ist sie denn errichtet? Sie ist der gemeinschaftliche Effect aller Intelligenzen; sofern nämlich alle mittelbar oder unmittelbar nichts anders, als eben eine solche Ordnung, wollen. So lange dies nicht der Fall ist, existirt sie auch nicht. Jede einzelne Intelligenz kann betrachtet werden als ein integrirender Theil Gottes, oder der moralischen Weltordnung. Jedes Vernunftwesen kann sich selbst sagen: auch mir ist die Ausführung des Gesetzes, und die Ausübung des Rechts in meinem Wirkungskreise anvertraut, auch mir ist ein Theil der moralischen Weltregierung übertragen, aber was bin ich, gegen die vielen? Jene Ordnung existirt nur, insofern alle andern mit mir gleich

Digitized by Google

denken, und jeder sein göttliches Recht ausübt, die Gerechtigkeit herrschend zu machen.

Daß aus dem völlig gesetzlosen Spiel der Freiheit, das jedes freie Wesen, als ob kein anderes außer ihm wäre, für sich treibt, (welches immer als Regel angenommen werden muß), doch am Ende etwas Vernünftiges und Zusammenstimmendes herauskomme, was ich bei jedem Handeln vorauszusetzen genöthigt bin, ist nicht zu begreifen, wenn nicht das Objective in allem Handeln etwas Gemeinschaftliches ist, durch welches alle Handlungen der Menschen zu Einem harmonischen Ziel gelenkt werden, so, daß sie, wie sie sich auch anstellen mögen, und wie ausgelassen sie ihre Willkür üben, doch ohne, und selbst wider ihren Willen, durch eine ihnen verborgene Nothwendigkeit, durch welche es zum voraus bestimmt ist, daß sie eben durch das Gesetzlose des Handelns, und je gesetzloser es ist, desto gewisser eine Entwicklung des Schauspiels herbeiführen, die sie selbst nicht beabsichtigen konnten, dahin müssen, wo sie nicht hin wollten. Diese Nothwendigkeit selbst aber kann nur gedacht werden durch eine absolute Synthesis aller Handlungen, aus welcher alles, was geschieht, also auch die ganze Geschichte sich entwickelt, und in welcher, weil sie absolut ist, alles zum voraus so abgewogen und berechnet ist, daß alles, was auch geschehen mag, so widersprechend und disharmonisch es scheinen mag, doch in ihr seinen Vereinigungsgrund habe und finde.

Nun führt uns aber diese ganze Ansicht doch nur auf einen Naturmechanismus, durch welchen der letzte Erfolg

Digitized by Google

aller Handlungen gesichert, und durch welchen alle ohne Zuthun der Freiheit, auf das höchste Ziel der ganzen Gattung gerichtet werden. Denn das ewig und allein Objective für alle Intelligenzen ist eben die Gesetzmäßigkeit der Natur, oder des Anschauens, welches im Wollen etwas von der Intelligenz schlechthin unabhängiges wird. Diese Einheit des Objectiven für alle Intelligenzen erklärt mir nun aber blos eine Prädetermination der ganzen Geschichte für die Anschauung durch eine absolute Syntheſis; deren bloße Entwickelung in verschiedenen Reihen die Geschichte ist; nicht aber, wie mit dieser objectiven Prädetermination aller Handlungen die Freiheit des Handelns selbst zusammenstimme; jene Einheit erklärt uns also auch nur die Eine Bestimmung im Begriff der Geschichte, nämlich die **Gesetzmäßigkeit**, welche, wie jetzt erhellt, blos in Ansehung des Objectiven im Handeln stattfindet, (weil nämlich dieses wirklich zur Natur gehört also ebenso gesetzmäßig sein **muß**, als es die Natur ist, weshalb es auch völlig unnütz wäre, diese objective Gesetzmäßigkeit des Handelns durch Freiheit hervorbringen zu wollen, da sie ganz mechanisch, und gleichsam von selbst sich hervorbringt); aber jene Einheit erklärt mir nicht die andere Bestimmung, nämlich die Coexistenz der Gesetzlosigkeit, d. h. der **Freiheit** mit der Gesetzmäßigkeit; mit andern Worten, sie läßt uns noch immer unerklärt, wodurch denn die Harmonie zwischen jenem **Objectiven**, was ganz unabhängig von der Freiheit durch seine eigene Gesetzmäßigkeit hervorbringt, was es hervorbringt, und dem **Freibestimmenden** gestiftet sei?

Digitized by Google

Es stehen sich auf dem gegenwärtigen Reflexionspunkt einander gegenüber — auf der Einen Seite die Intelligenz **an sich**, (das absolut Objective allen Intelligenzen gemeinschaftliche), auf der andern das Freibestimmende, schlechthin Subjective. **Durch die Intelligenz an sich** ist die objective Gesetzmäßigkeit der Geschichte ein für allemal prädeterminirt, aber, da das Objective, und das Freibestimmende ganz von einander unabhängig, jedes nur von sich abhängig ist, — woher bin ich gewiß, daß die objektive Prädetermination, und die Unendlichkeit des durch Freiheit Möglichen sich wechselseitig erschöpfen, daß also jenes Objective wirklich eine **absolute** Synthesis für das Ganze aller freien Handlungen sei? und wodurch wird denn nun, da die Freiheit absolut ist, und durch das Objective schlechthin nicht bestimmt sein kann, doch die fortwährende Uebereinstimmung zwischen beiden gesichert? Wenn das Objective immer das Bestimmte ist, wodurch ist es denn nun gerade so bestimmt, daß es zu der Freiheit, welche nur in der Willkür sich äußert, objectiv hinzubringt, was in ihr selbst nicht liegen kann, nämlich das Gesetzmäßige? Eine solche prästabilirte Harmonie des Objectiven, (Gesetzmäßigen) und des Bestimmenden, (Freien) ist allein denkbar durch etwas höheres, was **über** beiden ist, was also weder Intelligenz, noch frei, sondern gemeinschaftliche Quelle des Intelligenten zugleich und des Freien ist.

Wenn nun jenes Höhere nichts andres ist, als der Grund der Identität zwischen dem absolut Subjectiven und dem

Digitized by Google

absolut Objectiven, dem Bewußten und dem Bewußtlosen, welche eben zum Behuf der Erscheinung im freien Handeln sich trennen, so kann jenes Höhere selbst weder Subject, noch Object, auch nicht beides zugleich, sondern nur die **absolute Identität** sein, in welcher gar keine Duplicität ist, und welche eben deswegen, weil die Bedingung alles Bewußtseins Duplicität ist, nie zum Bewußtsein gelangen kann. Dieses ewig Unbewußte, was, gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister, durch sein eigenes ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Object wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind, und das ewig Vermittelnde des sich selbst bestimmenden Subjectiven in uns, und des Objektiven, oder Anschauenden, zugleich der Grund der Gesetzmäßigkeit in der Freiheit, und der Freiheit in der Gesetzmäßigkeit des Objectiven.

Es ist nun aber leicht einzusehen, daß es für jenes **absolut Identische**, das schon im ersten Act des Bewußtseins sich trennt, und durch diese Trennung das ganze System der Endlichkeit hervorbringt, überhaupt keine Prädikate geben kann, denn es ist das Absolut-Einfache, auch keine Prädikate, die vom Intelligenten, oder vom Freien hergenommen wären, daß es also auch nie Object des Wissens, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d. h. des Glaubens sein kann.

Wenn nun aber jenes Absolute der eigentliche Grund der

Digitized by Google

Harmonie zwiſchen dem Objectiven, und dem Subjectiven im freien Handeln, nicht nur des Individuums, ſondern der ganzen Gattung iſt, ſo werden wir die Spur dieſer ewigen und unveränderlichen Identität am eheſten in der Geſetzmäßigkeit finden, welche als das Gewebe einer unbekannten Hand durch das freie Spiel der Willkür in der Geſchichte ſich hindurchzieht.

Richtet ſich nun unſere Reflexion nur auf das **Bewußtloſe** oder **Objective** in allem Handeln, ſo müſſen wir alle freie Handlungen, alſo auch die ganze Geſchichte, als ſchlechthin prädeterminirt annehmen, nicht durch eine bewußte, ſondern durch eine völlig blinde Vorherbeſtimmung, die durch den dunkeln Begriff des Schickſals ausgedrückt wird, welches das Syſtem des **Fatalismus** iſt. Richtet ſich die Reflexion allein auf das **Subjective** willkürlich Beſtimmende, ſo entſteht uns ein Syſtem der abſoluten Geſetzloſigkeit, das eigentliche Syſtem der **Irreligion** und des **Atheismus**, nämlich die Behauptung, daß in allem Thun und Handeln kein Geſetz und keine Nothwendigkeit ſei. Erhebt ſich aber die Reflexion bis zu jenem Abſoluten, was der gemeinſchaftliche Grund der Harmonie zwiſchen der Freiheit und dem Intelligenten iſt, ſo entſteht uns das Syſtem der Vorſehung, d. h. **Religion** in der einzig wahren Bedeutung des Worts.

Wenn nun aber jenes Abſolute, welches überall nur ſich **offenbaren** kann, in der Geſchichte wirklich und vollſtändig ſich geoffenbaret hätte, oder jemals ſich offenbarte, ſo wäre es eben damit um die Erſcheinung der Freiheit geſchehen.

Digitized by Google

Diese vollkommene Offenbarung würde erfolgen, wenn das freie Handeln mit der Prädetermination vollständig zusammenträfe. Wäre aber je ein solches Zusammentreffen, d. h. wäre die absolute Syntheſis je vollständig entwickelt, so würden wir einsehen, daß alles, was durch Freiheit im Verlauf der Geschichte geschehen ist, in diesem Ganzen gesetzmäßig war, und daß alle Handlungen, obgleich sie frei zu sein schienen, doch nothwendig waren, eben um dieses Ganze hervorzubringen. Der Gegensatz zwischen der bewußten und der bewußtlosen Thätigkeit ist nothwendig ein unendlicher, denn wäre er je aufgehoben, so wäre auch die Erscheinung der Freiheit aufgehoben, welche einzig und allein auf ihn beruht. Wir können uns also keine Zeit denken, in welcher sich die absolute Syntheſis, d. h. wenn wir uns empirisch ausdrücken, der Plan der Vorsehung vollständig entwickelt hätte. —

Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem jeder, der daran Theil hat, ganz frei, und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so läßt sich eine vernünftige Entwickelung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es Ein Geist ist, der in allen dichtet, und daß der Dichter, dessen bloße Bruchstücke, (disjecti membra poetae), die einzelnen Schauspieler sind, den objectiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller einzelnen schon zum voraus so in Harmonie gesetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß. Wäre nun aber der Dichter unabhängig von seinem Drama, so wären wir

Digitized by Google

nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ist er nicht unabhängig von uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so daß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht wäre, so sind wir Mitdichter des Ganzen, und Selbsterfinder der besondern Rolle, die wir spielen. — Der letzte Grund der Harmonie zwischen der Freiheit, und dem Objectiven (Gesetzmäßigen) kann also nie vollständig objectiv werden, wenn die Erscheinung der Freiheit bestehen soll. — Durch jede einzelne Intelligenz handelt das Absolute, d. h. ihr Handeln ist selbst absolut, insofern weder frei, noch unfrei, sondern beides zugleich, absolut frei, uud eben deswegen auch nothwendig. Aber wenn nun die Intelligenz aus dem absoluten Zustand, d. h. aus der allgemeinen Identität, in welcher sich nichts unterscheiden läßt, heraustritt, und sich ihrer bewußt wird, (sich selbst unterscheidet), welches dadurch geschieht, daß ihr Handeln ihr objectiv wird, übergeht in die objective Welt, so trennt sich das Freie und Nothwendige in demselben. Frei ist es nur als innere Erscheinung, und darum sind wir, und glauben wir innerlich immer frei zu sein, obgleich die Erscheinung unserer Freiheit, oder unsere Freiheit, insofern sie übergeht in die objective Welt, ebenso unter Naturgesetze tritt, wie jede andere Begebenheit.

Es folgt nun aus dem Bisherigen von selbst, welche Ansicht der Geschichte die einzig wahre ist. Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende allmählig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Also man kann in der Geschichte

Digitized by Google

nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung, oder Gott selbst gleichsam sichtbar ist. Denn Gott ist nie, wenn Sein das ist, was in der objectiven Welt sich darstellt; **wäre er**, so wären **wir** nicht: aber er **offenbart** sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann. Es kommt alles darauf an, daß man jene Alternative einsehe. Ist Gott, d. h. ist die objective Welt eine vollkommene Darstellung Gottes, oder was dasselbe ist, des vollständigen Zusammentreffens des Freien mit dem Bewußtlosen, so kann Nichts **anders** sein, als es ist. Aber die objective Welt ist es ja nicht. Oder ist sie etwa wirklich eine vollständige Offenbarung Gottes? — Ist nun die Erscheinung der Freiheit nothwendig unendlich, so ist auch die vollständige Entwicklung der absoluten Syntheſis eine unendliche, und die Geschichte selbst eine nie ganz geschehene Offenbarung jenes Absoluten, das zum Behuf des Bewußtseins, also auch nur zum Behuf der Erscheinung in das Bewußte und Bewußtlose, Freie und Anschauende sich trennt, **selbst** aber, in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität, und der ewige Grund der Harmonie zwischen beiden ist.

Wir können drei Perioden jener Offenbarung, also auch drei Perioden der Geschichte annehmen. Den Eintheilungsgrund dazu geben uns die beiden Gegensätze, Schicksal und Vorsehung, zwischen welchen in der Mitte die Natur

Digitized by Google

steht, welche den Uebergang von dem Einen zum Andern macht. —

Die erste Periode ist die, in welcher das Herrschende nur noch als Schicksal, d. h. als völlig blinde Macht kalt und bewußtlos auch das Größte und Herrlichste zerstört; in diese Periode der Geschichte, welche wir die tragische nennen können, gehört der Untergang des Glanzes, und der Wunder der alten Welt, der Sturz jener großen Reiche, von denen kaum das Gedächtniß übrig geblieben, und auf deren Größe wir nur aus ihren Ruinen schließen, der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist.

Die zweite Periode der Geschichte ist die, in welcher, was in der ersten als Schicksal, d. h. als völlig blinde Macht erschien, als Natur sich offenbart, und das dunkle Gesetz, das in jener herrschend war, wenigstens in ein offenes **Naturgesetz** verwandelt erscheint, das die Freiheit und die ungezügeltste Willkür zwingt, einem **Naturplan** zu dienen und so allmählig wenigstens eine mechanische Gesetzmäßigkeit in der Geschichte herbeiführt. Diese Periode scheint von der Ausbreitung der großen römischen Republik zu beginnen, von welcher an die ausgelassenste Willkür in allgemeiner Eroberungs- und Unterjochungssucht sich äußernd, indem sie zuerst die Völker allgemein untereinander verband, und was bis jetzt von Sitten und Gesetzen, Künsten und Wissenschaften nur abgesondert nnter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechselseitige Berührung brachte, bewußtlos, und selbst wider

Digitized by Google

ihren Willen einem Naturplan zu dienen gezwungen wurde, der in seiner vollständigen Entwicklung den allgemeinen Völkerbund, und den universellen Staat herbeiführen muß. Alle Begebenheiten, die in diese Periode fallen, sind daher auch als bloße Naturerfolge anzusehen, so wie selbst der Untergang des römischen Reichs weder eine tragische, noch moralische Seite hat, sondern nach Naturgesetzen nothwendig und eigentlich nur ein an die Natur entrichteter Tribut war.

Die dritte Periode der Geschichte wird die sein, wo das, was in den frühern als Schicksal und als Natur erschien, sich als **Vorsehung** entwickeln, und offenbar werden wird, daß selbst das, was bloßes Werk des Schicksals, oder der Natur zu sein schien, schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden Vorsehung war.

Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott sein.

Digitized by Google

VI.

Die Kunst.

(Aus dem System des transscendentalen Idealismus 1800.)

Die ästhetische Anschauung faßt zusammen, was in der Erscheinung der Freiheit, und was in der Anschauung des Naturproducts getrennt existirt, nämlich **Identität des Bewußten und Bewußtlosen im Ich, und Bewußtsein dieser Identität.** Das Product dieser Anschauung wird also einerseits an das Naturproduct, andererseits an das Freiheitsproduct gränzen, und die Charaktere beider in sich vereinigen müssen. Kennen wir das Product der Anschauung, so kennen wir auch die Anschauung selbst, wir brauchen also nur das Product abzuleiten, um die Anschauung abzuleiten.

Das Product wird mit dem Freiheitsproduct gemein haben, daß es ein mit Bewußtsein hervorgebrachtes, mit dem Naturproduct, daß es ein bewußtlos hervorgebrachtes ist. In der ersten Rücksicht wird es also das umgekehrte des organischen

Digitized by Google

Naturproducts ſein. Wenn aus dem organiſchen Product die bewußtloſe (blinde) Thätigkeit als bewußte reflectirt wird, ſo wird umgekehrt aus dem Product, von welchem hier die Rede iſt, die bewußte Thätigkeit als bewußtloſe, (objective) reflectirt werden, oder wenn das organiſche Product mir die bewußtloſe Thätigkeit als beſtimmt durch die bewußte reflectirt, ſo wird umgekehrt das Product, welches hier abgeleitet wird, die bewußte Thätigkeit als beſtimmt durch die bewußtloſe reflectiren. Kürzer: die Natur fängt bewußtlos an, und endet bewußt, die Production iſt nicht zweckmäßig, wohl aber das Product. Das Ich in der Thätigkeit, von welcher hier die Rede iſt, muß mit Bewußtſein (ſubjectiv) anfangen, und im Bewußtloſen oder objectiv enden, das Ich iſt bewußt der Production nach, bewußtlos in Anſehung des Products.

Wie ſollen wir uns nun aber eine ſolche Anſchauung transſcendental erklären, in welcher die bewußtloſe Thätigkeit durch die bewußte bis zur vollkommenen Identität mit ihr gleichſam hindurchwirkt? — Wir reflectiren vorerſt darauf, daß die Thätigkeit eine bewußte ſein ſoll. Nun iſt es aber ſchlechthin unmöglich, daß mit Bewußtſein etwas Objectives hervorgebracht werde, was doch hier verlangt wird. Objectiv iſt nur, was bewußtlos entſteht, das eigentlich Objective in jener Anſchauung muß alſo auch nicht mit Bewußtſein hinzugebracht werden können. Wir können uns hierüber unmittelbar auf die Beweiſe berufen, die ſchon wegen des freien Handelns geführt worden ſind, daß nämlich das

Digitized by Google

Objective in demſelben durch etwas von der Freiheit Unabhängiges hinzukomme. Der Unterſchied iſt nur der, daß im freien Handeln die Identität beider Thätigkeiten aufgehoben ſein muß, eben darum, damit das Handeln als frei erſcheine. Auch können die beiden Thätigkeiten im freien Handeln **nie** abſolut identiſch werden, weshalb auch das Object des freien Handelns nothwendig ein **unendliches**, nie vollſtändig realiſirtes iſt, denn wäre es vollſtändig realiſirt, ſo fielen die bewußte und die objective Thätigkeit in Eins zuſammen, d. h. die Erſcheinung der Freiheit hörte auf. Was nun durch die Freiheit ſchlechthin unmöglich war, ſoll durch das jetzt poſtulirte Handeln möglich ſein welches aber eben um dieſen Preis aufhören muß, ein freies Handeln zu ſein, und ein ſolches wird, in welchem Freiheit und Nothwendigkeit abſolut vereinigt ſind. Nun ſollte aber doch die Production mit Bewußtſein geſchehen, welches unmöglich iſt, ohne daß beide getrennt ſein. Hier iſt alſo ein offenbarer Widerſpruch. Bewußte, und bewußtloſe Thätigkeit ſollen abſolut Eins ſein im Product, gerade wie ſie es im organiſchen Product auch ſind, aber ſie ſollen auf andere Art Eins ſein, beide ſollen Eins ſein **für das Ich ſelbſt**. Dies iſt aber unmöglich, außer wenn das Ich ſich der Production bewußt iſt. Aber iſt das Ich der Production ſich bewußt, ſo müſſen beide Thätigkeiten getrennt ſein, denn dies iſt nothwendige Bedingung des Bewußtſeins der Production. Beide Thätigkeiten müſſen alſo Eins ſein, denn ſonſt iſt keine Identität, beide müſſen getrennt ſein, denn

Digitized by Google

sonst ist Identität, aber nicht für das Ich. Wie ist dieser Widerspruch aufzulösen?

Beide Thätigkeiten müssen getrennt sein zum Behuf des Erscheinens, des Objectivwerdens der Production, gerade so, wie sie im freien Handeln getrennt sein müssen. Aber sie können nicht in's **Unendliche** getrennt sein, wie beim freien Handeln, weil sonst das Objective niemals eine vollständige Darstellung jener Identität wäre. Die Identität beider sollte aufgehoben sein nur zum Behuf des Bewußtseins, aber die Production soll in Bewußtlosigkeit enden, also muß es einen Punkt geben, wo beide in Eins zusammenfallen, und umgekehrt, wo beide in Eines zusammenfallen, muß die Production aufhören, als eine freie zu erscheinen.

Wenn dieser Punkt in der Production erreicht ist, so muß das Produciren absolut aufhören, und es muß dem Producirenden unmöglich sein, weiter zu produciren, denn die Bedingung alles Producirens ist eben die Entgegensetzung der bewußten, und der bewußtlosen Thätigkeit, diese sollen hier aber absolut zusammentreffen, es soll also in der Intelligenz aller Streit aufgehoben, aller Widerspruch vereinigt sein.

Die Intelligenz wird also in einer vollkommenen Anerkennung der im Product ausgedrückten Identität, als einer solchen, deren Princip in ihr selbst liegt, d. h. sie wird in einer vollkommenen Selbstanschauung enden. Da es nun die freie Tendenz zur Selbstanschauung in jener Identität

Digitized by Google

ist, welche die Intelligenz ursprünglich mit sich selbst entzweit, so wird das Gefühl, was jene Anschauung begleitet, das Gefühl einer unendlichen Befriedigung sein. Aller Trieb zu produciren steht mit der Vollendung des Productes stille, alle Widersprüche sind aufgehoben, alle Räthsel gelöst. Da die Production ausgegangen war von Freiheit, d. h. von einer unendlichen Entgegensetzung der beiden Thätigkeiten, so wird die Intelligenz jene absolute Vereinigung beider, in welcher die Production endet, nicht der Freiheit zuschreiben können, denn gleichzeitig mit der Vollendung des Products ist alle Erscheinung der Freiheit hinweggenommen; sie wird sich durch jene Vereinigung selbst überrascht und beglückt fühlen, d. h. sie gleichsam als freiwillige Gunst einer höhern Natur ansehen, die das Unmögliche durch sie möglich gemacht hat.

Dieses Unbekannte aber, was hier die objective und die bewußte Thätigkeit in unerwartete Harmonie setzt, ist nichts anders, als jenes Absolute, welches den allgemeinen Grund der prästabilirten Harmonie zwischen dem Bewußten und dem Bewußtlosen enthält. Wird also jenes Absolute reflectirt aus dem Product, so wird es der Intelligenz erscheinen, als Etwas, das über ihr ist, und was selbst entgegen der Freiheit zu dem, was mit Bewußtsein und Absicht begonnen war, das Absichtslose hinzubringt.

Dieses unveränderlich-Identische, was zu keinem Bewußtsein gelangen kann, und nur aus dem Product widerstrahlt, ist für das Producirende eben das, was für das Handelnde

Digitized by Google

das Schickſal iſt, d. h. eine dunkle unbekannte Gewalt, die zu dem Stückwerk der Freiheit das Vollendete, oder das Objective hinzubringt, und wie jene Macht, welche durch unſer freies Handeln ohne unſer Wiſſen, und ſelbſt wider unſern Willen nicht vorgeſtellte Zwecke realiſirt, Schickſal genannt wird, ſo wird das Unbegreifliche, was ohne Zuthun der Freiheit, und gewiſſermaßen der Freiheit entgegen, in welcher ewig ſich flieht, was in jener Production vereinigt iſt, zu dem Bewußten das Objective hinzubringt, mit dem dunkeln Begriff des **Genies** bezeichnet.

Daß alle äſthetiſche Production auf einem Gegenſatz von Thätigkeiten beruhe, läßt ſich ſchon aus der Ausſage aller Künſtler, daß ſie zur Hervorbringung ihrer Werke unwillkürlich getrieben werden, daß ſie durch Production derſelben nur einen unwiderſtehlichen Trieb ihrer Natur befriedigen, mit Recht ſchließen, denn wenn jeder Trieb von einem Widerſpruch ausgeht, ſo, daß den Widerſpruch geſetzt die freie Thätigkeit unwillkürlich wird, ſo muß auch der künſtleriſche Trieb aus einem ſolchen Gefühl eines innern Widerſpruchs hervorgehen. Dieſer Widerſpruch aber, da er den ganzen Menſchen mit allen ſeinen Kräften in Bewegung ſetzt, iſt ohne Zweifel ein Widerſpruch, der das Letzte in ihm, die Wurzel ſeines ganzen Daſeins angreift. Es iſt gleichſam, als ob in den ſeltenen Menſchen, welche vor andern Künſtler ſind im höchſten Sinne des Worts, jenes unveränderlich Identiſche, auf welches alles Daſein aufgetragen iſt, ſeine Hülle, mit der es ſich in andern umgiebt,

Digitized by Google

abgelegt habe, und ſo wie es unmittelbar von den Dingen afficirt wird, ebenſo auch unmittelbar auf alles zurückwirke. Es kann alſo nur der Widerſpruch zwiſchen dem Bewußten und dem Bewußtloſen im freien Handeln ſein, welcher den künſtleriſchen Trieb in Bewegung ſetzt, ſo wie es hinwiederum nur der Kunſt gegeben ſein kann, unſer unendliches Streben zu befriedigen, und auch den letzten und äußerſten Widerſpruch in uns aufzulöſen.

So wie die äſthetiſche Production ausgeht vom Gefühl eines ſcheinbar unauflöslichen Widerſpruchs, ebenſo endet ſie nach dem Bekenntniß aller Künſtler, und aller, die ihre Begeiſterung theilen, im Gefühl einer unendlichen Harmonie, und daß dieſes Gefühl, was die Vollendung begleitet, zugleich eine Rührung iſt, beweiſt ſchon, daß der Künſtler die vollſtändige Auflöſung des Widerſpruchs, die er in ſeinem Kunſtwerk erblickt, nicht ſich ſelbſt, ſondern einer freiwilligen Gunſt ſeiner Natur zuſchreibt, die, ſo unerbittlich ſie ihn in Widerſpruch mit ſich ſelbſt ſetzte, ebenſo gnädig den Schmerz dieſes Widerſpruchs von ihm hinwegnimmt, denn ſo wie der Künſtler unwillkürlich, und ſelbſt mit innerem Widerſtreben zur Production getrieben wird, (daher bei den Alten die Ausſprüche: pati Deum u. ſ. w. daher überhaupt die Vorſtellung von Begeiſterung durch fremden Anhauch) ebenſo kommt auch das Objective zu ſeiner Production gleichſam ohne ſein Zuthun, d. h. ſelbſt blos objectiv hinzu. Ebenſo wie der verhängnißvolle Menſch nicht vollführt, was er will, oder beabſichtigt, ſondern was er durch ein unbegreifliches

Digitized by Google

Schickſal, unter deſſen Einwirkung er ſteht, vollführen muß, ſo ſcheint der Künſtler, ſo abſichtsvoll er iſt, doch in Anſehung deſſen, was das eigentlich Objective in ſeiner Hervorbringung iſt, unter der Einwirkung einer Macht zu ſtehen, die ihn von allen andern Menſchen abſondert, und ihn Dinge auszuſprechen oder darzuſtellen zwingt, die er ſelbſt nicht vollſtändig durchſieht, und deren Sinn unendlich iſt. Da nun jenes abſolute Zuſammentreffen der beiden ſich fliehenden Thätigkeiten ſchlechthin nicht weiter erklärbar, ſondern blos eine Erſcheinung iſt, die obſchon unbegreiflich, doch nicht geleugnet werden kann; ſo iſt die Kunſt die einzige und ewige Offenbarung, die es giebt, und das Wunder, das, wenn es auch nur Einmal exiſtirt hätte, uns von der abſoluten Realität jenes Höchſten überzeugen müßte.

Wenn nun ferner die Kunſt durch zwei von einander völlig verſchiedene Thätigkeiten vollendet wird, ſo iſt das Genie weder die Eine noch die andere, ſondern das, was über beiden iſt. Wenn wir in der Einen jener beiden Thätigkeiten, der bewußten nämlich, das ſuchen müſſen, was insgemein **Kunſt** genannt wird, was aber nur der Eine Theil derſelben iſt, nämlich dasjenige an ihr, was mit Bewußtſein, Ueberlegung und Reflexion ausgeübt wird, was auch gelehrt und gelernt, durch Ueberlieferung und durch eigene Uebung erreicht werden kann, ſo werden wir dagegen in dem Bewußtloſen, was in die Kunſt mit eingeht, dasjenige ſuchen müſſen, was an ihr nicht gelernt, nicht durch Uebung, noch auf andere Art erlangt werden, ſondern allein

Digitized by Google

durch freie Gunst der Natur angeboren sein kann, und welches dasjenige ist, was wir mit einem Wort die Poesie in der Kunst nennen können.

Es erhellt aber eben daraus von selbst, daß es eine höchst unnütze Frage wäre, welchem von den beiden Bestandtheilen der Vorzug vor dem andern zukomme, da in der That jeder derselben ohne den andern keinen Werth hat, und nur beide zusammen das Höchste hervorbringen. Denn obgleich das, was nicht durch Uebung erreicht wird, sondern mit uns geboren ist, allgemein als das Herrlichere betrachtet wird, so haben doch die Götter auch die Ausübung jener ursprünglichen Kraft an das ernstliche Bemühen der Menschen, an den Fleiß und die Ueberlegung so fest geknüpft, daß die Poesie selbst wo sie angeboren ist, ohne die Kunst nur gleichsam todte Producte hervorbringt, an welchen kein menschlicher Verstand sich ergötzen kann, und welche durch die völlig blinde Kraft, die darin wirksam ist, alles Urtheil und selbst die Anschauung von sich zurückstoßen. Es läßt sich vielmehr umgekehrt noch eher erwarten, daß Kunst ohne Poesie als daß Poesie ohne Kunst etwas zu leisten vermöge, theils weil nicht leicht ein Mensch von Natur ohne alle Poesie, obgleich viele ohne alle Kunst sind, theils weil das anhaltende Studium der Ideen großer Meister den ursprünglichen Mangel an objectiver Kraft einigermaßen zu ersetzen im Stande ist, obgleich dadurch immer nur ein Schein von Poesie entstehen kann, der an seiner Oberflächlichkeit im Gegensatz gegen die unergründliche Tiefe, welche der wahre

Digitized by Google

Künſtler, obwohl er mit der größten Beſonnenheit arbeitet, unwillkürlich in ſein Werk legt, und welche weder er, noch irgend ein anderer ganz zu durchdringen vermag, ſo wie an vielen andern Merkmalen, z. B. dem großen Werth, den er auf das blos Mechaniſche der Kunſt legt, an der Armuth der Form, in welcher er ſich bewegt u. ſ. w. leicht unterſcheidbar iſt.

Es erhellt nun aber auch von ſelbſt, daß ebenſo wenig als Poeſie und Kunſt einzeln und für ſich, ebenſo wenig auch eine abgeſonderte Exiſtenz beider das Vollendete hervorbringen könnne, daß alſo, weil die Identität beider nur urſprünglich ſein kann und durch Freiheit ſchlechthin unmöglich und unerreichbar iſt, das Vollendete nur durch das Genie möglich ſei, welches eben deswegen für die Aeſthetik daſſelbe iſt, was das Ich für die Philoſophie, nämlich das Höchſte abſolut Reelle, was ſelbſt nie objectiv wird, aber Urſache alles Objectiven iſt.

Die Kunſt iſt das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philoſophie, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philoſophie äußerlich nicht darſtellen kann, nämlich das Bewußtloſe im Handeln und Producíren, und ſeine urſprüngliche Identität mit dem Bewußten. Die Kunſt iſt ebendeswegen dem Philoſophen das Höchſte, weil ſie ihm das Allerheiligſte gleichſam öffnet, wo in ewiger und urſprünglicher Vereinigung

Digitized by Google

gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muß. Die Ansicht, welche der Philosoph von der Natur künstlich sich macht, ist für die Kunst die ursprüngliche und natürliche. Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Räthsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten. Jedes herrliche Gemälde entsteht dadurch gleichsam, daß die unsichtbare Scheidewand aufgehoben wird, welche die wirkliche und idealische Welt trennt, und ist nur die Oeffnung, durch welche jene Gestalten und Gegenden der Phantasiewelt, welche durch die wirkliche nur unvollkommen hindurchschimmert, völlig hervortreten. Die Natur ist dem Künstler nicht mehr, als sie dem Philosophen ist, nämlich nur die unter beständigen Einschränkungen erscheinende idealische Welt, oder nur der unvollkommene Widerschein einer Welt, die nicht außer ihm, sondern in ihm existirt.

Wenn es nun aber die Kunst allein ist, welcher das, was der Philosoph nur subjectiv darzustellen vermag, mit allgemeiner Gültigkeit objectiv zu machen, gelingen kann, so ist, um noch diesen Schluß daraus zu ziehen, zu erwarten, daß die Philosophie, so wie sie in der Kindheit der

Digitized by Google

Wiſſenſchaft von der Poeſie geboren und genährt worden iſt, und mit ihr alle diejenigen Wiſſenſchaften, welche durch ſie der Vollkommenheit entgegengeführt werden, nach ihrer Vollendung als ebenſo viel einzelne Ströme in den allgemeinen Ocean der Poeſie zurückfließen, von welchem ſie ausgegangen waren. Welches aber das Mittelglied der Rückkehr der Wiſſenſchaft zur Poeſie ſein werde, iſt im Allgemeinen nicht ſchwer zu ſagen, da ein ſolches Mittelglied in der Mythologie exiſtirt hat, ehe dieſe, wie es jetzt ſcheint, unauflösliche Trennung geſchehen iſt. Wie aber eine neue Mythologie, welche nicht Erfindung des einzelnen Dichters, ſondern eines neuen nur Einen Dichter gleichſam vorſtellenden Geſchlechts ſein kann, ſelbſt entſtehen könne, dieß iſt ein Problem, deſſen Auflöſung allein von den künftigen Schickſalen der Welt und dem weiteren Verlauf der Geſchichte zu erwarten iſt.

Digitized by Google

VII.

Ueber Speculation und Empirie in der Physik.

(Aus der Zeitschrift für speculative Physik 1800.)

Schon oft habe ich mich gefragt, warum sie es gelten lassen, daß ein Le Sage z. B. über die Natur speculirt, und warum sie dasselbe nicht uns zugestehen wollen, und niemals habe ich eine andere Antwort gefunden, als: weil in seinem System das leichte und lose Wesen der Hypothesen und willkürlichen Annahmen gleichsam sanctionirt, und wenn es möglich wäre, verewigt wird; — wir dagegen das gerade Gegentheil wollen. Le Sage's Principien sind das offenbarste Bekenntniß, daß wir über die letzten Ursachen der Natur nichts wissen, und ein Versuch im Großen, dieses Nichtwissens unerachtet ein System der Natur auszudenken, das — man annehmen kann, wenn man will. Die speculative Tendenz ehre ich, und gebrauche sein Beispiel für

Digitized by Google

mich, der ich dieſe Tendenz zu etwas Beſſerem anwenden will, nämlich zu Principien, welche, meines Erachtens, evident und gewiß ſind.

Wenn ſie nur wenigſtens dieſe Tendenz eingeſtänden, welche ja doch — ſelbſt mitten im craſſeſten Empirismus — hervorbricht, ſo hätte ich ſchon halb gewonnen. Es iſt nicht dieſe Tendenz, welche der Naturwiſſenſchaft geſchadet hat, ſondern die unwürdige und falſche Richtung die ſie genommen hat; ihr ereifert euch über jene, und werft auf jene zurück, worüber ihr doch dieſe anklagen ſolltet. Verſucht nur das ſpeculative Organ **gehörig** zu gebrauchen, ehe ihr es ſelbſt zugleich mit ſeinem Mißbrauch wegwerft. Es gehörig zu gebrauchen iſt jetzt möglich gemacht, nachdem man weiß, was **Wiſſen** iſt, welches freilich vor Kurzem noch das war, was man am **wenigſten** wußte.

Unleidlich und kaum zu ertragen muß es doch ſein, von den Naturerſcheinungen nichts zu begreifen, da man ſich ſolche Zumuthungen gefallen läßt, wie die, welche in den Syſtemen der Atomiſtik, an den Verſtand und die Einbildungskraft gemacht werden; nur um jenes drückende Gefühl — wenigſtens ſcheinbar los zu werden. — Vielleicht aber iſt es noch drückender, ſich aus der allgemeinen Nichtswürdigkeit der Begriffe zu würdigen Begriffen von der Natur erheben zu ſollen — und ich ſehe ein, daß die Foderungen, welche durch die Naturphiloſophie gemacht werden, gegen den herrſchenden Geiſt des Zeitalters ſo ſehr angehen, als die z. B. welche durch die Kunſt gemacht werden. Sollten

Digitized by Google

sie das Antlitz der Natur eher ertragen, als das der Poesie und der Kunst? —

Man sieht gar nicht ein, wozu — zu welchem Ziel und Ende — die Natur so geschäftig ist, wenn ihre ganze Kunst in nichts als dieser — Taschenspielerei besteht, welche in jenen Systemen nachgespiegelt wird. Ihr erklärt freilich, nachdem man euch alles — diese Körperchen — diese Figuren — diese feinen Materien zugestanden hat. Aber wozu sind denn alle diese Anstalten selbst gemacht? — Und wie kommt es, daß die Natur nicht sich selbst über ihre Stümperei verachtet?

Ich weiß wohl, daß die meisten Naturforscher den Jammer dieser Theorien einsehen. Von dergleichen Theorien haben sie die Gemeinplätze abstrahirt, die sie gegen uns brauchen, und welche zu hören schon längst unsäglich langweilig geworden ist, das macht, weil sie keinen Begriff von Theorie haben — nicht wissen, daß alle jene sogenannten Theorien — keine Theorien sind — oder daß, wenn jene es sind, unsere das gerade Gegentheil davon sind. Sie können die Zeiten eines Des Cartes, Euler u. s. w. noch immer nicht los werden. Wie lange soll denn alles alte, längst der Vergessenheit werthe, nachgeschleppt werden, und wenn sie unsere Bemühungen vergleichen wollen, warum vergleichen sie solche nicht mit den bei weitem würdigern, der ältesten griechischen Physiker, von denen uns freilich, leider! nur Bruchstücke geblieben sind.

Daß das, was sie Theorien nennen, der wahren Wissenschaft im höchsten Grad Eintrag thue, wissen wir recht gut,

Digitized by Google

und in manchen Stücken vielleicht beſſer wie ſie. — Alle diejenigen Theorien ſind der Erfahrung zuwider, welche von der Erfahrung abſtrahirt ſind, welche die Urſachen, aus denen ſie erklären, nicht an ſich, nicht unabhängig von den Erfahrungen kennen, welche erklärt werden ſollen. Denn, wo dies der Fall iſt, geſchieht nichts, als daß man erſt in die Principien alles hinein legt, was hinreichend iſt, die (ſchon bekannten) Erfahrungen zu erklären — man erdichtet alſo die Urſachen, und richtet ſie gerade ſo ein, wie man ſie nachher braucht. Auch abgeſehen von dem ewigen Zirkel im Erklären, der hierbei gemacht wird, indem man erſt die Urſachen aus den Wirkungen, hierauf die Wirkungen wieder aus den (ſelbſt gemachten) Urſachen ableitet, ſo iſt es, weil doch die Erfahrungen täglich erweitert werden, natürlich, daß jene vorausgeſetzten Urſachen alle Augenblicke einmal unzureichend werden, daß man immer neue Beſtimmungen in ſie ſetzen muß — endlich werden dieſe Beſtimmungen zu einer ſolchen Laſt angehäuft, oder es geſchieht auch wohl, daß zur Erklärung der Einen Erſcheinung Beſtimmungen nöthig ſind, welche den, zum Behuf einer andern angenommenen, widerſprechen, ſo daß man zuletzt ungeduldig wird, die Laſt abwirft, und ſich entſchließt, eine Zeitlang wieder ohne Theorie in der Welt umherzugehen, bis man einmal wieder, ſei es aus Verzweiflung oder um ſich eine Unterhaltung zu machen, eine Theorie ausſinnt, mit der es nicht beſſer geht, wie mit der vorhergehenden.

Wahre Theorien können nur ſolche ſein oder werden,

Digitized by Google

welche **absolut a priori** errichtet werden; denn wenn die Principien in sich selbst gewiß sind, und zu ihrer Bestätigung der Erfahrung überall nicht bedürfen, so sind sie auch völlig allgemein, und weil doch die Natur der Vernunft nie widersprechen kann, zureichend für alle möglichen Erscheinungen, sie mögen bekannt sein oder nicht — jetzt oder künftig dargestellt werden. In solchen Theorien finden eigentlich gar keine **Erklärungen** statt. Erklärungen sind nur, wo von der Erscheinung auf die Ursache zurück geschlossen, die Ursache nach der Wirkung bestimmt wird — mit einem Wort im Felde des Empirismus, nicht aber wo man aus der als selbstständig angenommnen und getrennten Ursache die Wirkung ableitet. Hier sind nur **Constructionen** möglich. Der Begriff von **Erklärung** der Naturerscheinungen muß also aus der wahren Naturwissenschaft völlig verschwinden. In der Mathematik wird nicht erklärt, sondern es wird **bewiesen**. Der Beweis — die Construction — ist die Erklärung. Und umgekehrt, wo man zu erklären versucht, fehlt es gewöhnlich am Beweis. — Wenn der dynamische Physiker von Erklärungen spricht, so geschieht es höchstens aus einer alten Gewohnheit — in der That aber construirt er nur: er geht von seinem Princip aus, unbekümmert, wohin es ihn führe, die Erscheinungen fallen, wenn er nur consequent verfährt, von selbst in ihre gehörige Stelle, und die Stelle, die sie im System einnehmen, ist zugleich die einzige Erklärung von ihnen, die es giebt.

Digitized by Google

Eine Theorie der Natur, welche nicht bloß comparativ, sondern ganz und in jeder Rücksicht a priori errichtet wird, kann eben deswegen auch nichts sein, als eine getreue Darstellung oder Historie der Natur selbst. Der Naturphilosoph setzt sich an die Stelle der Natur; hat nun wohl diese, indem sie sich selbst hervorbringt, die Erscheinungen im Auge, welche sie hervorbringen will, und entsteht ihr nicht alles — entsteht sie nicht sich selbst bewußtlos? Die Natur ist für sich selbst a priori, also muß wohl die Theorie, welche zur Construction nicht mehr voraussetzt, als die Natur selbst vorausgesetzt hat, nämlich der letztern innres Wesen und Charakter — (Identität aus Duplicität) — nichts andres, als wieder die Natur, wie sie für sich selbst ist, zum Resultat oder Product geben.

Es ist ein sehr gemeiner Einwurf gegen eine Theorie der Natur a priori, daß doch die Theorie noch durch keine einzige Voraussagung irgend einer Erfahrung sich legitimirt habe. Dies ist völlig falsch. Unzählige Erscheinungen sind von Physikern vorhergesehen worden, ehe sie durch das Experiment dargestellt wurden; und dies wird künftig immer mehr der Fall sein — und um desto schneller wird die empirische Naturforschung fortschreiten, nachdem sie nicht mehr nöthig hat, nach allen Richtungen hin blind zu schweifen, nachdem der Umkreis gezogen ist, innerhalb dessen alle ihre Entdeckungen fallen müssen, nachdem alle Stellen bezeichnet sind, an welche die Erscheinungen zu stehen kommen, und selbst die, welche bis jetzt noch leere Fächer sind.

Digitized by Google

In dem Mechanismus, nach welchem der menschliche Geist fortschreitet, hat es seinen sichern Grund, warum die Empirie überall und in allen Theilen des Wissens der Wissenschaft vorangegangen ist. Die Natur scheint sich daran zu ergötzen, daß sie mit der Vernunft, d. h. mit sich selbst spielt; gewöhnlich entschleiert sie das lang bewahrte Geheimniß von einer Seite, welche selbst wieder über den wahren Sinn desselben auf Irrwege führt; aber Einmal im Besitz des Menschen wird es Gegenstand der angestrengtesten Untersuchungen, und rückt früher oder später endlich an die richtige Stelle und in das wahre Licht, um von nun an etwas ganz andres zu bedeuten, als es anfangs bedeutet hat. Man erinnre sich an die galvanischen Phänomene, welche anfangs so einseitig wie möglich sich darstellten, indeß jetzt bereits bewiesen ist, was ich schon in meiner Schrift von der Weltseele voraussagte, daß der Galvanismus etwas weit allgemeineres sei, als man bis dahin sich vorstellte — aber eben einen solchen Proceß, wie der galvanische, zu dessen Möglichkeit alle Kräfte der Natur, magnetische, electrische, chemische concurriren, durch die Theorie, wenn sie existirte, als nothwendig in der Natur vorkommend vorherzusehen — und so ihnen zum voraus den Rang anzuweisen, war nicht absolut unmöglich, obgleich es nicht geschehen ist. — Diesen Launen der Natur, welche, obgleich sie ein schönes Schauspiel von Thätigkeit hervorbringen, doch den Weg zur Wahrheit verlängern, ein Ziel zu setzen, ist nur durch eine in sich selbst fest und sicher gegründete Theorie möglich. Für

Digitized by Google

eine ſolche kann durch Erfahrung in der Natur zwar ſehr viel neues, aber — (weil ſie zugleich ihre Unendlichkeit und ihre Grenze kennt) — nichts unerwartetes gefunden werden, und da ihre Principien in ſich ſelbſt beſtehen, nichts was ſie widerlegen, ja ſogar nichts was ſie in Verlegenheit ſetzen könnte.

Ich ſchließe dieſe Betrachtungen mit einem Reſultat, das aus ihnen hervorgeht, nämlich **daß wer keine rechte Theorie hat, unmöglich auch eine rechte Erfahrung haben kann,** und umgekehrt. Die Thatſache an ſich iſt nichts. Ganz anders **erſcheint** ſie ſogar dem, der **Begriffe** hat, als dem, der begrifflos ſie anblickt. Um recht zu ſehen muß man wiſſen, wornach zu ſehen iſt, und viele Experimentatoren gleichen jenen Reiſenden, die recht vieles erfragen könnten, wenn ſie nur wüßten, wornach zu fragen wäre.

Digitized by Google

VIII.

Ein Gedicht.

(Aus der Zeitschrift für speculative Physik 1800.)

Wüßt' auch nicht, wie mir vor der Welt könnt' grausen,
Da ich sie kenne von innen und außen,
Ist gar ein träg' und zahmes Thier,
Was weder dräut dir noch mir,
Muß sich unter Gesetze schmiegen,
Ruhig zu meinen Füßen liegen.
Steckt zwar ein Riesengeist darinnen,
Ist aber versteinert mit allen Sinnen,
Kann nicht aus dem engen Panzer heraus,
Noch sprengen sein eisern Kerkerhaus,

Digitized by Google

Obgleich er oft die Flügel regt,
Sich gewaltig dehnt und bewegt,
In todten und lebend'gen Dingen
Thut nach Bewußtsein mächtig ringen.
Daher der Dinge Qualität,
Weil er d'rinn quallen und treiben thät,
Die Kraft, wodurch Metalle sproſſen,
Bäume im Frühling aufgeſchoſſen,
Sucht wohl an allen Ecken und Enden
Sich an's Licht herauszuwenden.
Läßt ſich die Mühe nicht verdrießen,
Thut jetzt in die Höhe ſchießen,
Seine Glieder und Organ' verlängern,
Jetzt wieder verkürzen und verengern,
Und hofft durch Drehen und durch Winden
Die rechte Form und Geſtalt zu finden,
Und kämpfend ſo mit Füß' und Händ'
Gegen widrig Element
Lernt er im kleinen Raum gewinnen,
Darinn er zuerſt kommt zum Beſinnen.

In einen Zwergen eingeſchloſſen
Von ſchöner Geſtalt und g'radem Sproſſen
(Heißt in der Sprache Menſchenkind)
Der Rieſengeiſt ſich ſelber find't.

Digitized by Google

Vom eisernen Schlaf, vom langen Traum
Erwacht sich selber erkennet kaum.
Ueber sich selbst gar sehr verwundert ist,
Mit großen Augen sich grüßt und mißt,
Möcht' alsbald wieder mit allen Sinnen
In die große Natur zerrinnen,
Ist aber einmal losgerissen,
Kann nicht wieder zurückfließen,
Und steht Zeitlebens eng und klein
In der eignen großen Welt allein.
Fürchtet wohl in bangen Träumen,
Der Riese möcht' sich ermannen und bäumen,
Und wie der alte Gott Saturn
Seine Kinder verschlingen im Zorn.
Weiß nicht, daß er es selber ist,
Seiner Abkunft ganz vergißt,
Thut sich mit Gespenstern plagen,
Könnt' also zu sich selber sagen:
Ich bin der Gott, den sie im Busen hegt,
Der Geist, der sich in allem bewegt,
Vom ersten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguß der ersten Lebenssäfte,
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt:
Die erste Blüth', die erste Knospe schwillt,
Zum ersten Strahl von neugebornem Licht
Das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht,

Digitized by Google

Und aus den tauſend Augen der Welt
Den Himmel ſo Tag wie Nacht erhellt,
Herauf zu des Gedankens Jugendkraft
Wodurch Natur verjüngt ſich wieder ſchafft,
Iſt Eine Kraft, Ein Wechſelſpiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach immer höherm Leben.

Digitized by Google

IX.

Ueber die absolute Erkenntnißweise.

(Aus der Neuen Zeitschrift für speculative Physik 1802.)

Ohne alle weitere Anleitung zur reinen Anschauung schreitet der Geometer unmittelbar zu seinen Constructionen; und selbst seine Postulate sind nicht Foderungen jener Anschauung überhaupt, über welche kein Zweifel oder eine Zweideutigkeit voraus gesetzt wird, sondern Foderungen bestimmter Anschauungen.

Auf gleiche Weise ist dem Philosophen in der strengwissenschaftlichen Construction die intellectuelle oder Vernunftanschauung etwas Entschiednes, und worüber kein Zweifel statuirt, oder Erklärung nöthig gefunden wird. Sie ist das, was schlechthin, und ohne alle Foderung vorausgesetzt wird, und kann in dieser Rücksicht nicht einmal Postulat der Philosophie heißen.

Beinahe möchte man von ihr fragen, was bei Plato von der Tugend gefragt wird: kann sie gelehrt werden oder

Digitized by Google

nicht, wird sie durch Uebung erlangt, oder ist sie vielleicht weder durch Unterricht noch durch Fleiß zu erwerben, sondern von Natur angeboren, oder dem Menschen durch ein göttliches Geschick verliehen?

Daß sie nichts seie, das gelehrt werden könne, ist klar; alle Versuche sie zu lehren sind also in der wissenschaftlichen Philosophie völlig unnütz, und Anleitungen zu ihr, da sie nothwendig einen Eingang vor der Philosophie, vorläufige Expositionen und dergleichen bilden, können in der strengen Wissenschaft nicht gesucht werden.

Zu begreifen ist auch nicht, warum die Philosophie eben zu besonderer Rücksicht auf das Unvermögen verpflichtet sei, es ziemt sich vielmehr, den Zugang zu ihr scharf abzuschneiden, und nach allen Seiten hin von dem gemeinen Wissen so zu isoliren, daß kein Weg oder Fußsteig von ihm aus zu ihr führen könne. Hier fängt die Philosophie an, und wer nicht schon da ist, oder vor diesem Punkt sich scheut, der bleibe auch entfernt oder fliehe zurück.

Die intellectuelle Anschauung nicht nur vorübergehend, sondern bleibend als unveränderliches Organ, ist die Bedingung des wissenschaftlichen Geistes überhaupt und in allen Theilen des Wissens. Denn sie ist das Vermögen überhaupt, das Allgemeine im Besondern, das Unendliche im Endlichen, beide zur lebendigen Einheit vereinigt zu sehen. Der Anatom, welcher eine Pflanze oder einen thierischen Leib zergliedert, glaubt wohl unmittelbar die Pflanze oder den thierischen Organismus zu sehen, eigentlich aber erblickt

Digitized by Google

er nur das einzelne Ding, das er Pflanze oder Leib nennt; die Pflanze in der Pflanze, das Organ im Organ, und mit einem Wort den Begriff oder die Indifferenz in der Differenz zu sehen, ist nur durch intellectuelle Anschauung möglich.

Das Dasein einer Philosophie an und für sich schon auch nur in der Idee beweist die Nothwendigkeit der Voraussetzung, daß das Wissen, zu welchem man auf den gewöhnlichen Wegen gelangt, kein wahres Wissen seie, und da die Philosophie selbst von dem Wissen, welchem in anderer Rücksicht Evidenz zugeschrieben wird, dem mathematischen, die Gründe und die Bedingungen zu erforschen strebt, so beweist dies, daß mit der Voraussetzung einer Philosophie zugleich die bloß bedingte Wahrheit auch dieses Wissens vorausgesetzt werde.

Folgendes ist der allgemeine Grund der Erfindung der Philosophie.

Von welcher Art übrigens das angeborne Wissen sein möge, so ist so viel klar, daß es in der nothwendigen Beziehung auf ein blos endliches Dasein gesetzt, und ein in diesem reflectirtes Wissen seie. Endlich jedoch (auch dies kann unmittelbar eingesehen werden) ist dieses Endliche wiederum nur für uns, und nothwendig nur in der Beziehung und Entgegensetzung auf und mit einem Unendlichen. Dieses Unendliche nun, welches wir auch das Ideale nennen können, ist auf keine Weise weder begrenzt noch begrenzbar, das Endliche aber jederzeit und in's Unendliche immer nur ein bestimmtes.

Digitized by Google

Hiermit ist der allgemeine Gegensatz des Idealen und Realen, Unendlichen und Endlichen, im Bewußtsein selbst gesetzt; denn da in dem Unendlichen, dessen unmittelbarer Ausdruck der Begriff, jederzeit mehr enthalten ist, als in dem Endlichen, dessen unmittelbarer Ausdruck das Object, so ist es nothwendig, daß beide, indem das eine auf das andre bezogen wird, zugleich unter einander entgegengesetzt werden.

Von jeder angeblichen Philosophie, die nicht Philosophie ist, kann man zum Voraus sagen, daß sie, es geschehe unter welchen Formen es wolle, bei dieser Entgegensetzung stehen bleibe.

Die Geometrie und die Mathematik dagegen überhaupt sind gänzlich von diesem Gegensatz hinweg. Hier ist das Denken dem Sein, der Begriff dem Object jederzeit adäquat, und umgekehrt, und nie kann auch nur die Frage entstehen, ob das, was im Denken richtig und gewiß seie, es auch im Sein, oder im Object seie, oder wie das, was im Sein ausgedrückt ist, zu einer Nothwendigkeit des Denkens werde. Es ist hier mit einem Wort kein Unterschied von subjectiver und objectiver Wahrheit, Subjectivität und Objectivität sind absolut Eins, und es ist keine Construction dieser Wissenschaften, in der sie es nicht seien.

Die mathematische Evidenz beruht einzig auf dieser Einheit, ja diese Einheit ist die reine Evidenz selbst, in der Geometrie nur und Arithmetik erscheint sie in einer bestimmten Unterordnung, dort unter das Sein, hier unter

Digitized by Google

das Denken, (was nur demjenigen begreiflich sein wird, dem es überhaupt begreiflich ist, wie in Allem Alles enthalten sei, und wie auch das, was auf der einen Seite im Sein auf der Andern im Denken ausgedrückt ist, den ganzen Organismus der Vernunft reflectirt): diese selbe Evidenz nun, oder die Einheit des Denkens und Seins nicht in dieser oder jener Beziehung, sondern schlechthin an und für sich selbst, mithin als die Evidenz in aller Evidenz, die Wahrheit in aller Wahrheit, das rein Gewußte in allem Gewußten erblicken, heißt sich zu der Anschauung der absoluten Einheit und dadurch überhaupt zur intellectuellen Anschauung erheben.

Ganz und gar, und schon vorläufig ist aus aller Evidenz heraus, wer aus jener Einheit des Denkens und Seins, Subjectiven und Objectiven heraus ist; mit jener zugleich ist das demonstrative Princip der Identität verloren, oder es bleibt höchstens als Verstandesprincip zurück, die Demonstration ist Fortgang an logischer Identität, an der Begriffseinheit der Reflexion, ohne Wahrheit und Gehalt.

Auch hat immer die Vernunft, selbst in unvollkommneren Bestrebungen, die höchste und unmittelbarste Evidenz an jene Einheit geknüpft. Jener durch alle Begriffe und Formen des endlichen Erkennens hindurchgehende Gegensatz des Denkens und Seins war auch dem Dogmatismus nur subjectiv unüberwindlich, und auch er erkannte als höchstes Objectives der Erkenntniß eine Einheit, in der unmittelbar dem Begriff auch das Sein, der Idealität die Realität folgte, und

Digitized by Google

verknüpft wäre. Hieran knüpfte sich der sogenannte ontologische Beweis vom Dasein Gottes, welchen die Reflexionssysteme mit Recht als den Punkt der reinsten philosophischen Evidenz betrachteten. An der Idee des Absoluten fehlte es nicht, nur die Erkenntnißart war die verkehrte. Die Reflexion beruht ihrer Natur nach auf der Entgegensetzung des Denkens und Seins; jene Einheit des Denkens und Seins war jenen Systemen nun selbst wieder ein Sein, nur innerhalb dieser Einheit war ihnen Denken und Sein vereinigt, und Gott war insofern absolut, als es in ihm vereinigt war, und in Ansehung seiner unmittelbar aus der Idee oder der Möglichkeit auch das Sein oder die Wirklichkeit folgte, außerhalb dieser Einheit aber und im subjectiven Gegensatz mit ihr blieb ihnen noch das Denken selbst, der Gegensatz war zwar in Gott, aber nicht in ihrem Erkennen aufgehoben. Auf diese Weise und nachdem die Einheit des Denkens und Seins im Absoluten selbst wieder zu einem bloßen Sein zusammengeschwunden war, das zum Denken des Philosophen sich wieder wie Reales zu Idealem, oder Objectives zu Subjectivem verhielt, folgte nicht mehr aus der Idee in Gott selbst, sondern aus dem Denken des Philosophen das Sein Gottes, die Idee des Absoluten selbst also, Einheit des Denkens und Seins zu sein, war so gut als wieder verschwunden.

Dies, daß aus dem bloßen Denken des Absoluten noch keineswegs seine Realität folge, (denn daraus, daß ich mir einen goldenen Berg denken kann, folgt noch nicht, daß er

Digitized by Google

wirklich ſeie, oder, um uns ganz Kantiſch auszudrücken, dadurch, daß ſich jemand hundert Thaler denkt, folgt noch nicht, daß ſein Caſſabeſtand um ſoviel vermehrt ſeie) iſt denn auch, ſeit der tiefen und gründlichen Gemeinheit der Vorſtellungen, die der Kriticismus hierüber eingeführt hat, das allgemein Entſcheidende gegen alle poſitive und kategoriſche Erkenntniß des Abſoluten geworden, und bewirkt, wenn man nicht gänzlich darauf Verzicht thun will, wenigſtens, daß man vorläufig hypothetiſch aus dem reinen Denken, oder dem Verſtandesprincip der Identität philoſophirt, und ſieht, wo man das Sein ſonſt herbekommen möge.

Dem Beſtreben der Reflexion, das Abſolute, als Abſolutes, gleichwohl als Objectives zu fixiren, liegt die Unwiſſenheit über die abſolute Erkenntnißart nicht mehr oder offenbarer zu Grunde, als dem nur ſcheinbar Entgegengeſetzten des Kriticismus, der, indem er das Widerſprechende jenes Beſtrebens zwar, aber ſelbſt nichts, was über die Sphäre dieſes Widerſpruchs hinaus ginge, aufzuzeigen im Stande iſt, gegenüber von der wahren Philoſophie, nur ein ſchlechter Scepticismus iſt, der, ſelbſt ganz in der Reflexion verwachſen, mit ihr zugleich die Philoſophie ſelbſt angegriffen und als Speculation vernichtet zu haben meint. Der wahre Scepticismus iſt ganz gegen die Reflexionserkenntniß gerichtet, aber aus dem Princip der wahren Speculation, nur daß er dieſes nicht kategoriſch ausſprechen kann, weil er ſonſt aufhörte Scepticismus zu ſein, gegen die Speculation aber oder die abſolute Erkenntniß kann man ſicher ſein, daß er

Digitized by Google

nie andere Waffen finden werde, als welche ſelbſt von dem gemeinen oder relativen Wiſſen hergenommen ſind, deſſen Realität er ſelbſt anfechten muß, indeß ſie von jener nicht blos bezweifelt, ſondern unbedingt verworfen wird. In dieſem Verhältniß können Scepticismus und Philoſophie zwar nie zuſammen kommen, aber jener verhält ſich zu dieſer als etwas ſchlechthin Privatives, ohngefähr wie ſich zum Licht die Finſterniß verhält, er iſt für dieſe überhaupt nicht da und mittelbar durch ſie ſelbſt annullirt.

Die abſolute Erkenntnißart, wie die Wahrheit, welche in ihr iſt, hat keinen wahren Gegenſatz außer ſich, und wenn ſie zwar jemand ſo wenig, als das Licht dem Blindgebornen, oder wenn es möglich wäre, daß einem intelligenten Weſen die Anſchauung deſſelben fehlte, der Raum einem ſolchen andemonſtrirt werden kann, ſo kann ihr dagegen auch von keinem etwas entgegengeſetzt werden, ſie iſt das durchbrechende Licht, das ſich ſelbſt der Tag iſt und keine Finſterniß kennet.

Digitized by Google

X.

Ueber einige Einwendungen gegen das Studium der Philoſophie.

(Aus den Vorleſungen über die Methode des academiſchen Studiums 1803.)

Wenn ich den ſehr gemein gewordenen Vorwurf, daß die Philoſophie der Religion und dem Staate gefährlich ſei, nicht mit Stillſchweigen übergehe, ſo iſt es, weil ich glaube, daß die meiſten, die ſich hierauf entgegnend haben vernehmen laſſen, nicht im Stande geweſen ſind, das gehörige zu ſagen.

Die nächſte Antwort wäre wohl die: was mag das für ein Staat und was mag das für eine Religion ſein, denen die Philoſophie gefährlich ſein kann? Wäre dies wirklich der Fall, ſo müßte die Schuld an der vorgeblichen Religion und dem angeblichen Staat liegen. Die Philoſophie folgt nur ihren innern Gründen und kann ſich wenig bekümmern, ob alles, was von Menſchen gemacht iſt, damit übereinſtimme.

Digitized by Google

Was den Staat betrifft, so will ich die Frage allgemein stellen: Wovon kann man in der wissenschaftlichen Beziehung mit Recht sagen oder fürchten, daß es dem Staat gefährlich sei? Es wird sich alsdann ohne Zweifel von selbst ergeben, ob die Philosophie etwas der Art sei oder ob etwas der Art aus ihr hervorgehen könne?

Eine Richtung in der Wissenschaft halte ich in Beziehung auf den Staat für verderblich und die andere für untergrabend.

Die erste ist, wenn das gemeine Wissen sich zum absoluten oder zur Beurtheilung desselben aufrichten will. Der Staat begünstige nur erst, daß der gemeine Verstand Schiedsrichter über Ideen sei, so wird dieser sich bald auch über den Staat erheben, dessen auf Vernunft und in Ideen gegründete Verfassung er so wenig wie diese begreift. Mit denselben populären Gründen, mit welcher er gegen die Philosophie zu streiten meint, kann er und noch viel einleuchtender die ersten Formen des Staates angreifen. Ich muß erklären, was ich unter gemeinem Verstand begreife. Keinesweges allein oder vorzüglich den rohen, schlechthin ungebildeten Verstand, sondern gleicherweise den durch falsche und oberflächliche Kultur zum hohlen und leeren Räsonniren gebildeten Verstand, der sich für absolut gebildet hält, und der in der neueren Zeit sich durch Herabwürdigung alles dessen, was auf Ideen beruht, vorzüglich geäußert hat.

Dieser Ideenleerheit, die sich Aufklärung zu nennen unterfteht, ist die Philosophie am meisten entgegengesetzt. Man

Digitized by Google

wird zugeben müssen, daß es keine Nation in dieser Erhebung eines räsonnirenden Verstandes über die Vernunft weiter gebracht hat, als die französische. Es ist demnach die größte auch historische Ungereimtheit, zu sagen: Philosophie sei für Erhaltung der Rechtsgrundsätze gefährlich, (denn ich will mich so ausdrücken, da es allerdings Verfassungen oder Zustände derselben geben könnte, denen die Philosophie zwar nicht gefährlich, aber eben auch nicht günstig sein kann). Gerade diejenige Nation, die, einige wenige Individuen früherer Zeiten ausgenommen, (denen man aber gewiß keinen Einfluß auf die politischen Begebenheiten der späteren zuschreiben wird), in keiner Epoche, am wenigsten in derjenigen, welche der Revolution voranging, Philosophen hatte, war es, die das Beispiel einer durch rohe Gräuel bezeichneten Umwälzung mit derselben Frevelhaftigkeit gab, mit welcher sie nachher zu neuen Formen der Sclaverei zurückgekehrt ist. Ich läugne nicht, daß Räsonneurs in allen Wissenschaften und nach allen Richtungen in Frankreich den Namen der Philosophen usurpirt haben; es möchte aber wohl keiner von denjenigen sein, denen unter uns dieser Character unbestreitbar zukommt, der einem einzigen von jenen ihn zugestände. Es ist nicht zu verwundern und wäre an sich, wenn man nicht auf andere Weise über den Werth und die Bedeutung davon aufgeklärt würde, sogar preiswürdig, daß eine kraftvolle Regierung unter diesem Volk jene leeren Abstractionen proscribirt, in welchen allerdings großentheils oder allein bestand, was die Franzosen von wissenschaftlichen Begriffen hatten.

Digitized by Google

Mit hohlen Verſtandesbegriffen läßt ſich freilich ſo wenig ein Staat als eine Philoſophie bauen, und eine Nation, die den Zugang zu den Ideen nicht hat, thut Recht, wenigſtens Reſte von ſolchen aus Trümmern vorhanden geweſener Formen hervorzuſuchen.

Die Erhebung des gemeinen Verſtandes zum Schiedsrichter in Sachen der Vernunft, führt ganz nothwendig die Ochlokratie im Reiche der Wiſſenſchaften und mit dieſer früher oder ſpäter die allgemeine Erhebung des Pöbels herbei. Fade oder heuchleriſche Schwätzer, die da meinen, ein gewiſſes füßlichtes Gemenge ſogenannter ſittlicher Grundſätze an die Stelle der Ideenherrſchaft zu ſetzen, verrathen nur, wie wenig ſie ſelbſt von Sittlichkeit wiſſen. Es giebt keine ohne Ideen, und alles ſittliche Handeln iſt es nur als Ausdruck von Ideen.

Die andere Richtung, in welche ſich die erſte verliert, und welche die Auflöſung alles deſſen, was auf Ideen gegründet iſt, herbeiführen muß, iſt die auf das blos Nützliche. Wenn Einmal dieſes der höchſte Maaßſtab für alles iſt, ſo gilt er auch für die Staatsverfaſſung. Nun giebt es aber wohl überhaupt keine wandelbarere Sicherheit, als jene; denn von dem, was heute nützlich iſt, iſt es morgen das Gegentheil. Aber noch überdies muß dieſer, es ſei durch welche Wirkung, ſich verbreitende Trieb alles Große und jede Energie unter einer Nation erſticken. Nach dem Maaßſtabe deſſelben wäre die Erfindung des Spinnrads wichtiger, als die eines Weltſyſtems, und die Einführung der ſpaniſchen Schafzucht in

Digitized by Google

einem Lande für ein größeres Werk zu achten, als die Umgestaltung einer Welt durch die fast göttlichen Kräfte eines Eroberers. Wenn Philosophie eine Nation groß machen könnte, so wäre es eine solche, die ganz in Ideen ist, die nicht über den Genuß grübelte oder die Liebe zum Leben als erste Triebfeder obenansetzte, sondern die Verachtung des Todes lehrte und nicht die Tugenden großer Karaktere psychologisch zergliederte. In Deutschland könnte, da kein äußeres Band es vermag, nur ein inneres, eine herrschende Religion oder Philosophie, den alten Nationalcharakter hervorrufen, der in der Einzelnheit zerfallen ist und immer mehr zerfällt. Es ist gewiß, daß ein kleines, friedliches, zu keinen großen Bestimmungen berufenes Völklein auch keiner großen Motive bedarf; für diese scheint es hinreichend, daß es leidlich zu essen und zu trinken habe und der Industrie sich ergebe. Selbst in größeren Staaten zwingt die Unverhältnißmäßigkeit der Mittel, die ein armer Boden darreicht, zu den Zwecken, die Regierungen selbst, sich mit diesem Nützlichkeitsgeist zu befreunden und alle Künste und Wissenschaften einzig auf das Streben darnach anzuweisen. Es leidet keinen Zweifel, daß solchen Staaten die Philosophie nichts nützen kann, und wenn die Fürsten anfangen, immer mehr populär zu werden, die Könige selbst sich schämen, Könige zu sein und nur die ersten Bürger sein wollen, auch die Philosophie nur anfangen kann, sich in eine bürgerliche Moral umzuwandeln und von ihren hohen Regionen in das gemeine Leben herabzusteigen.

Digitized by Google

Wenn dem einbrechenden Strom, der immer sichtbarer Hohes und Niederes vermischt, seit auch der Pöbel zu schreiben anhebt und jeder Plebejer in den Rang der Urtheiler sich erhebt, irgend etwas Einhalt zu thun vermag, so ist es die Philosophie, deren natürlicher Wahlspruch das Wort ist:

Odi profanum volgus et arceo.

Digitized by Google

XI.

Ueber die historische Construction des Christenthums.

(Aus den Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums 1803.)

Im Christenthum wird das Universum überhaupt als Geschichte, als moralisches Reich angeschaut, und diese allgemeine Anschauung macht den Grundcharakter desselben aus. Vollkommen können wir dies nur im Gegensatz gegen die Religion hauptsächlich des griechischen Alterthums einsehen. Wenn ich der noch älteren, vorzüglich der Indischen nicht erwähne, so ist es, weil sie in dieser Beziehung keinen Gegensatz bildet, ohne deswegen, nach meiner Meinung, die Einheit zu sein. Die Mythologie der Griechen war eine geschlossene Welt von Symbolen der Ideen, welche real nur als Götter angeschaut werden können. Reine Begrenzung von der einen und ungetheilte Absolutheit von der andern

Digitized by Google

Seite ist das bestimmende Gesetz jeder einzelnen Göttergestalt, eben so wie der Götterwelt im Ganzen. Das Unendliche wurde nur im Endlichen angeschaut und auf diese Weise selbst der Endlichkeit untergeordnet. Die Götter waren Wesen einer höheren Natur, bleibende unwandelbare Gestalten. Ganz anders ist das Verhältniß einer Religion, die auf das Unendliche unmittelbar an sich selbst geht, in welcher das Endliche nicht als Symbol des Unendlichen, zugleich um seiner selbst willen, sondern nur als Allegorie des ersten und in der gänzlichen Unterordnung unter dasselbe gedacht wird. Das Ganze, worin die Ideen einer solchen Religion objectiv werden, ist nothwendig selbst ein Unendliches, keine nach allen Seiten vollendete und begrenzte Welt: die Gestalten nicht bleibend, sondern erscheinend, nicht ewige Naturwesen, sondern historische Gestalten, in denen sich das Göttliche nur vorübergehend offenbaret, und deren flüchtige Erscheinung allein durch den Glauben festgehalten werden kann, niemals aber in eine absolute Gegenwart verwandelt wird.

Da, wo das Unendliche selbst endlich werden kann, kann es auch Vielheit werden; es ist Polytheismus möglich: da, wo es durch das Endliche nur bedeutet wird, bleibt es nothwendig Eins und es ist kein Polytheismus als ein Zugleichsein göttlicher Gestalten möglich. Er entspringt durch Synthese der Absolutheit mit der Begrenzung, so daß in derselben weder die Absolutheit der Form nach, noch die Begrenzung aufgehoben wird. In einer Religion wie das

Digitized by Google

Christenthum kann diese nicht von der Natur hergenommen werden, da sie das Endliche überhaupt nicht als Symbol des Unendlichen und in unabhängiger Bedeutung begreift. Sie kann also nur von dem, was in die Zeit fällt, demnach der Geschichte hergenommen sein und darum ist das Christenthum seinem innersten Geist nach und im höchsten Sinne historisch. Jeder besondere Moment der Zeit ist Offenbarung einer besondern Seite Gottes, in deren jeder er absolut ist; was die griechische Religion als ein Zumal hatte, hat das Christenthum als ein Nacheinander, wenn gleich die Zeit der Sonderung der Erscheinungen und mit ihr der Gestaltung noch nicht gekommen ist.

Natur und Geschichte verhalten sich überhaupt als die reale und ideale Einheit; aber eben so verhält sich die Religion der griechischen Welt zu der christlichen, in welcher das Göttliche aufgehört hat, sich in der Natur zu offenbaren und nur in der Geschichte erkennbar ist. Die Natur ist allgemein die Sphäre des In-sich-selbst-Seins der Dinge; in der diese, kraft der Einbildung des Unendlichen in ihr Endliches, als Symbole der Ideen zugleich ein von ihrer Bedeutung unabhängiges Leben haben. Gott wird daher in der Natur gleichsam exoterisch, das Ideale erscheint durch ein Anderes als es selbst, durch ein Sein; aber nur in wie fern dieses Sein für das Wesen, das Symbol unabhängig von der Idee, genommen wird, ist das Göttliche wahrhaft exoterisch, der Idee nach aber esoterisch. In der idealen Welt, also vornehmlich der Geschichte, legt das Göttliche

Digitized by Google

die Hülle ab, sie ist das laut gewordene Mysterium des göttlichen Reiches.

Wie in den Sinnbildern der Natur lag in den griechischen Dichtungen die Intellectualwelt wie in einer Knospe verschlossen, verhüllt im Gegenstand und unausgesprochen im Subject. Das Christenthum dagegen ist das geoffenbarte Mysterium und, wie das Heidenthum seiner Natur nach exoterisch, eben so seiner Natur nach esoterisch.

Mit dem Christenthum mußte sich eben deswegen auch das ganze Verhältniß der Natur und der idealen Welt umkehren, und wie jene im Heidenthum das Offenbare war, dagegen diese als Mysterium zurücktrat, so mußte im Christenthum vielmehr, in dem Verhältniß als die ideelle Welt offenbar wurde, die Natur als Geheimniß zurücktreten. Den Griechen war die Natur unmittelbar und an sich selbst göttlich, weil auch ihre Götter nicht außer- und übernatürlich waren. Der neueren Welt war sie verschlossen, weil diese sie nicht an sich selbst, sondern als Gleichniß der unsichtbaren und geistigen Welt begriff. Die lebendigsten Erscheinungen der Natur, wie die der Electricität und der Körper, wenn sie sich chemisch verändern, waren den Alten kaum bekannt, oder erweckten wenigstens unter ihnen nicht den allgemeinen Enthusiasmus, mit dem sie in der neueren Welt aufgenommen wurden. Die höchste Religiösität, die sich in dem christlichen Mysticismus ausdrückte, hielt das Geheimniß der Natur und das der Menschwerdung Gottes für Eins und Dasselbe.

Digitized by Google

Ich habe schon anderwärts gezeigt, daß wir überhaupt drei Perioden der Geschichte, die der Natur, des Schicksals und der Vorsehung annehmen müssen. Diese drei Ideen drücken dieselbe Identität, aber auf verschiedene Weise aus. Auch das Schicksal ist Vorsehung, aber im Realen erkannt, wie die Vorsehung auch Schicksal ist, aber im Idealen angeschaut. Die ewige Nothwendigkeit offenbart sich, in der Zeit der Identität mit ihr, als Natur, wo der Widerstreit des Unendlichen und Endlichen noch im gemeinschaftlichen Keim des Endlichen verschlossen ruht. So in der Zeit der schönsten Blüthe der griechischen Religion und Poesie. Mit dem Abfall von ihr offenbart sie sich als Schicksal, indem sie in den wirklichen Widerstreit mit der Freiheit tritt. Dies war das Ende der alten Welt, deren Geschichte eben deswegen im Ganzen genommen als die tragische Periode betrachtet werden kann. Die neue Welt beginnt mit einem allgemeinen Sündenfall, einem Abbrechen des Menschen von der Natur. Nicht die Hingabe an diese selbst ist die Sünde, sondern, so lange sie ohne Bewußtsein des Gegentheils ist, vielmehr das goldene Zeitalter. Das Bewußtsein darüber hebt die Unschuld auf und fodert daher auch unmittelbar die Versöhnung und die freiwillige Unterwerfung, in der die Freiheit als besiegt und siegend zugleich aus dem Kampf hervorgeht. Diese bewußte Versöhnung, die an die Stelle der bewußtlosen Identität mit der Natur und an die der Entzweiung mit dem Schicksal tritt, und auf einer höhern Stufe die Einheit wiederherstellt, ist in der Idee der

Digitized by Google

Vorsehung ausgedrückt. Das Christenthum also leitet in der Geschichte jene Periode der Vorsehung ein, wie die in ihm herrschende Anschauung des Universum, die Anschauung desselben als Geschichte und als einer Welt der Vorsehung ist.

Dies ist die große historische Richtung des Christenthums: dies ist der Grund, warum die Wissenschaft der Religion in ihm von der Geschichte unzertrennlich, ja mit ihr völlig Eins sein muß.

Die historische Construction des Christenthums kann von keinem andern Punkt, als der allgemeinen Ansicht ausgehen, daß das Universum überhaupt und so auch, in wie fern es Geschichte ist, nothwendig nach zwei Seiten differenziirt erscheine, und dieser Gegensatz, welchen die neuere Welt gegen die alte macht, ist für sich zureichend, das Wesen und alle besondere Bestimmungen des Christenthums einzusehen.

Die alte Welt ist insofern wieder die Naturseite der Geschichte, als die in ihr herrschende Einheit oder Idee, Sein des Unendlichen im Endlichen ist. Der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrschendes Princip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthums ist daher nothwendig der Menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt.

Digitized by Google

Auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten; er selbst geht zurück ins Unsichtbare und verheißt statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, sondern den Geist, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist.

An diese erste Idee knüpfen sich alle Bestimmungen des Christenthums. Die Einheit des Unendlichen und Endlichen objectiv durch eine Symbolik, wie die griechische Religion, darzustellen, ist seiner ideellen Richtung nach unmöglich. Alle Symbolik fällt ins Subject zurück, und die nicht äußerlich, sondern blos innerlich zu schauende Auflösung des Gegensatzes bleibt daher Mysterium, Geheimniß. Die durch alles hindurchgehende Antinomie des Göttlichen und Natürlichen hebt sich allein durch die subjective Bestimmung auf, beide auf eine unbegreifliche Weise als Eins zu denken. Eine solche subjective Einheit drückt der Begriff des Wunders aus. Der Ursprung jeder Idee ist nach dieser Vorstellung ein Wunder, da sie in der Zeit entsteht, ohne ein Verhältniß zu ihr zu haben. Keine derselben kann auf zeitliche Weise entstehen, es ist das Absolute, d. h. es ist Gott selbst, der sie offenbart, und darum der Begriff der Offenbarung ein schlechthin nothwendiger im Christenthum.

Digitized by Google

Eine Religion, die als Poeſie in der Gattung lebt, bedarf ſo wenig einer hiſtoriſchen Grundlage, als die immer offene Natur ihrer bedarf. Wo das Göttliche nicht in bleibenden Geſtalten lebt, ſondern in flüchtigen Erſcheinungen vorübergeht, bedarf es der Mittel, dieſe feſt zu halten und durch Ueberlieferung zu verewigen. Außer den eigentlichen Myſterien der Religion giebt es nothwendig eine Mythologie, welche die eroteriſche Seite derſelben iſt, und die ſich auf die Religion gründet, wie ſich die Religion der erſten Art vielmehr umgekehrt auf die Mythologie gründete.

Die Ideen einer auf Anſchauung des Unendlichen im Endlichen gerichteten Religion müſſen vorzugsweiſe im Sein ausgedrückt ſein, die Ideen der entgegengeſetzten, in der alle Symbolik nur dem Subject angehört, können allein durch Handeln objectiv werden. Das urſprüngliche Symbol aller Anſchauung Gottes in ihr iſt die Geſchichte, aber dieſe iſt endlos, unermeßlich, ſie muß alſo durch eine zugleich unendliche und doch begrenzte Erſcheinung repräſentirt werden, die ſelbſt nicht wieder real iſt, wie der Staat, ſondern ideal, und die Einheit aller im Geiſt bei der Getrenntheit im Einzelnen als unmittelbare Gegenwart darſtellt. Dieſe ſymboliſche Anſchauung iſt die Kirche, als lebendiges Kunſtwerk.

Wie nun die Handlung, welche die Einheit des Unendlichen und Endlichen äußerlich ausdrückt, ſymboliſch heißen kann, ſo iſt dieſelbe, als innerlich, myſtiſch und Myſticismus überhaupt eine ſubjective Symbolik. Wenn

Digitized by Google

die Aeußerungen dieser Anschauungsart fast zu jeder Zeit in der Kirche Widerspruch und zum Theil Verfolgung gefunden haben, so ist es, weil sie das Esoterische des Christenthums exoterisch zu machen suchten: nicht aber als ob der innerste Geist dieser Religion ein anderer, als der jener Anschauung wäre.

Wenn man die Handlungen und Gebräuche der Kirche für objectiv symbolisch halten will, da ihre Bedeutung doch blos mystisch gefaßt werden kann, so haben wenigstens diejenigen Ideen des Christenthums, die in den Dogmen symbolisirt wurden, in diesen nicht aufgehört, von ganz speculativer Bedeutung zu sein, da ihre Symbole kein von der Bedeutung unabhängiges Leben in sich selbst erlangt haben, wie die der griechischen Mythologie.

Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigne Geburt in die Endlichkeit, ist der erste Gedanke des Christenthums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universum und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben deswegen in ihm schlechthin nothwendig ist. Bekanntlich hat schon Lessing in der Schrift: Erziehung des Menschengeschlechts, die philosophische Bedeutung dieser Lehre zu enthüllen gesucht, und was er darüber gesagt hat, ist vielleicht das Speculativste, was er überhaupt geschrieben. Es fehlt aber seiner Ansicht noch an der Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt, welche darin liegt, daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene, Sohn Gottes das Endliche

Digitized by Google

selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit, oder der Herrschaft des Geistes, eröffnet.

Digitized by Google

XII.

Ueber Dante in philosophischer Beziehung.

(Aus dem kritischen Journal der Philosophie 1803.)

Im Allerheiligsten,

wo Religion und Poesie verbündet,

steht **Dante** als Hoherpriester und weiht die ganze moderne Kunst für ihre Bestimmung ein. Nicht ein einzelnes Gedicht, sondern die ganze Gattung der neueren Poesie repräsentirend und selbst eine Gattung für sich, steht die **göttliche Komödie** so ganz abgeschlossen, daß die von einzelneren Formen abstrahirte Theorie für sie ganz unzureichend ist, und sie als eine eigne Welt auch ihre eigne Theorie fodert. Das Prädicat der **Göttlichkeit** gab ihr der Urheber, weil sie von der Theologie und von göttlichen Dingen handelt; **Komödie** nannte er sie, nach den einfachsten Begriffen von dieser und der entgegengesetzten Gattung, wegen des

Digitized by Google

furchtbaren Beginns und des glücklichen Ausgangs, und weil die gemischte Natur seines Gedichts, dessen Stoff bald erhabener, bald niedriger ist, auch eine gemischte Art des Vortrags nothwendig machte.

Man sieht aber leicht, daß es nach den gewöhnlichen Begriffen nicht dramatisch heißen kann, da es keine beschränkte Handlung darstellt: inwiefern **Dante** selbst als die Hauptperson betrachtet wird, die nur als Band für die unermeßliche Reihe von Gesichten und Gemälden dient, und sich mehr leidend als thätig verhält, könnte dieses Gedicht dem **Roman** sich zu nähern scheinen; aber auch dieser Begriff erschöpft es so wenig, als es nach einer gewöhnlicheren Vorstellung **episch** heißen kann, da in den Gegenständen der Darstellung selbst keine Aufeinanderfolge stattfindet. Als **Lehrgedicht** es zu betrachten, ist gleichfalls nicht möglich, da es in einer viel unbedingteren Form und Absicht, als der des Lehrens, geschrieben ist. Es ist also nichts von alle dem insbesondere, auch nicht etwa nur eine Zusammensetzung, sondern eine ganz eigenthümliche, gleichsam organische, durch keine willkürliche Kunst wieder hervorzubringende Mischung aller Elemente dieser Gattungen, ein absolutes Individuum, nichts Anderm und nur sich selbst vergleichbar.

Der Stoff des Gedichts ist im Allgemeinen die ausgesprochene Identität der ganzen Zeit des Dichters, die Durchdringung der Begebenheiten derselben mit den Ideen der Religion, der Wissenschaft und der Poesie in dem überlegensten Geist jenes Jahrhunderts. Unsere Absicht ist nicht, es in

Digitized by Google

seiner unmittelbaren Zeitbeziehung, sondern vielmehr in seiner Allgemeingültigkeit und Urbildlichkeit für die ganze moderne Poesie zu fassen.

Das nothwendige Gesetz derselben bis zu dem in noch unbestimmbarer Ferne liegenden Punkt, wo das große Epos der neuen Zeit, das bis jetzt nur rhapsodisch und in einzelnen Erscheinungen sich verkündet, als beschlossene Totalität hervortritt, ist: daß das Individuum den ihm offenbaren Theil der Welt zu einem Ganzen bilde und aus dem Stoff seiner Zeit, ihrer Geschichte und ihrer Wissenschaft sich seine Mythologie erschaffe. Denn wie die alte Welt allgemein die Welt der Gattungen, so ist die moderne die der Individuen: dort ist das Allgemeine wahrhaft das Besondere, das Geschlecht wirkt als Individuum; hier ist umgekehrt die Besonderheit der Ausgangspunkt, die zur Allgemeinheit werden soll. In jener ist eben deswegen alles dauernd, unvergänglich: die Zahl hat gleichsam keine Gewalt, da der Allgemeinbegriff mit dem des Individuums in Eins fällt: in dieser ist Wechsel und Wandel bleibendes Gesetz, kein beschloßner, sondern nur ein durch Individualität ins Unendliche zu erweiternder Kreis faßt ihre Bestimmungen, und weil Universalität zum Wesen der Poesie gehört, so ist die nothwendige Foderung diese, daß das Individuum durch die höchste Eigenthümlichkeit wieder allgemeingültig, durch die vollendete Besonderheit wieder absolut werde. Eben durch das schlechthin Individuelle, nichts anderm Vergleichbare seines Gedichts ist Dante der Schöpfer der modernen Kunst, die ohne diese

willkürliche Nothwendigkeit und nothwendige Willkür nicht gedacht werden kann.

Von dem ersten Beginn der griechischen Poesie an sehen wir sie von der Wissenschaft und Philosophie rein geschieden, im Homer, und diesen Sonderungsproceß bis zur vollkommenen Entgegensetzung der Dichter und Philosophen fortgesetzt, welche durch allegorische Erklärungen der Homerischen Dichtungen vergeblich eine Harmonie zu erkünsteln suchten. In der neuern Zeit ist die Wissenschaft der Poesie und Mythologie vorangegangen, welche nicht Mythologie sein kann, ohne universell zu sein und alle Elemente der vorhandenen Bildung, die Wissenschaft, die Religion, die Kunst selbst, in ihren Kreis zu ziehen und nicht allein den Stoff der gegenwärtigen, sondern auch den der vergangenen Zeit zu einer vollkommenen Einheit zu verknüpfen. In diesem Widerstreit, da die Kunst das Geschlossene, Begrenzte fodert, der Geist der Welt aber gegen das Unbegrenzte hintreibt und mit unwandelbarer Festigkeit jede Schranke niederreißt, muß das Individuum eintreten, mit absoluter Freiheit sondern, der Mischung der Zeit dauernde Gestalten abzugewinnen suchen, und innerhalb der durch Willkür gezogenen Formen dem Gebilde seiner Dichtung durch die absolute Eigenthümlichkeit wieder die Nothwendigkeit in sich und die Allgemeingültigkeit nach Außen geben.

Dies hat **Dante** gethan. Er hatte vor sich den Stoff der Geschichte der Gegenwart wie der Vergangenheit. Er konnte ihn nicht zum reinen Epos verarbeiten, theils seiner

Digitized by Google

Natur wegen, theils weil er dadurch wieder andere Seiten der Bildung seiner Zeit ausgeschlossen hätte. Zu der Ganzheit derselben gehörte auch die Astronomie, die Theologie und Philosophie der Zeit. Er konnte diese nicht in einem Lehrgedicht vortragen, denn auch dadurch beschränkte er sich wieder und sein Gedicht mußte, um universell zu sein, zugleich historisch sein. Es bedurfte einer ganz willkürlichen, vom Individuum ausgehenden Erfindung, um diesen Stoff zu verknüpfen und organisch zu einem Ganzen zu bilden. Die Ideen der Philosophie und Theologie in Symbolen darzustellen war unmöglich, denn es war keine symbolische Mythologie vorhanden. Er konnte aber ebensowenig sein Gedicht ganz allegorisch machen, denn alsdann konnte es wieder nicht historisch sein. Es mußte also eine durchaus eigenthümliche Mischung des Allegorischen und Historischen sein. In der exemplarischen Poesie der Alten war kein Ausweg dieser Art möglich: nur das Individuum konnte ihn ergreifen, nur schlechthin freie Erfindung ihn verfolgen.

Das Gedicht des **Dante** ist nicht allegorisch in dem Sinn, daß die Gestalten desselben etwas anderes nur bedeuteten, ohne unabhängig von der Bedeutung und an sich selbst zu sein. Von der andern Seite ist keine derselben auf solche Weise von der Bedeutung unabhängig, daß sie zugleich die Idee selbst und mehr als Allegorie von ihr wäre. Es ist also in seinem Gedicht ein ganz eigenthümliches Mittel zwischen Allegorie und zwischen symbolisch-objectiver Gestaltung. Es ist kein Zweifel, und der Dichter hat es selbst

Digitized by Google

anderwärts erklärt, daß Beatrice z. B. eine Allegorie, der Theologie nämlich, ist. So ihre Gefährtinnen, so viele andere Gestalten. Aber sie zählen zugleich für sich selbst, und treten als historische Personen ein, ohne deswegen Symbole zu sein.

Dante ist in dieser Rücksicht urbildlich, da er ausgesprochen hat, was der moderne Dichter zu thun hat, um das Ganze der Geschichte und Bildung seiner Zeit, den einzigen mythologischen Stoff, der ihm vorliegt, in einem poetischen Ganzen niederzulegen. Er muß aus absoluter Willkür Allegorisches und Historisches verknüpfen, er muß allegorisch sein, und ist es auch wider seinen Willen, weil er nicht symbolisch sein kann, und historisch, weil er poetisch sein soll. Die Erfindung, die er in dieser Rücksicht macht, ist jedesmal einzig, eine Welt für sich, ganz der Person angehörig.

Das einzige deutsche Gedicht von universeller Anlage knüpft die äußersten Enden in dem Streben der Zeit durch die ganz eigenthümliche Erfindung einer partiellen Mythologie, die Gestalt des **Faust**, auf ähnliche Weise zusammen, obgleich es in bei weitem mehr Aristophanischer Bedeutung Komödie und in anderm, mehr poetischem Sinne, göttlich heißen kann, als das Gedicht des **Dante**.

Die Energie, mit welcher das Individuum die besondere Mischung des vorliegenden Stoffs der Zeit und seines Lebens gestaltet, bestimmt das Maß, in welchem er mythologische Kraft erhält. Die Personen des **Dante** erhalten schon durch die Stelle, an welche er sie versetzt und welche ewig ist,

Digitized by Google

eine Art der Ewigkeit; aber nicht nur das Wirkliche, was er aus seiner Zeit aufnimmt, wie die Geschichte des Ugolino u. A., sondern auch, was er gänzlich erdichtet, wie das Ende des Ulysses und seiner Gefährten, hat im Zusammenhang seines Gedichtes eine wahrhaft mythologische Gewißheit.

Es könnte nur ein sehr untergeordnetes Interesse haben, die Philosophie, Physik und Astronomie des **Dante** an und für sich darzustellen, da seine wahre Eigenthümlichkeit nur in der Art ihrer Verschmelzung mit der Poesie liegt. Das Ptolomäische Weltsystem, welches gewissermaßen der Grund seines poetischen Gebäudes ist, hat an sich selbst schon eine mythologische Farbe; wenn aber seine Philosophie insgemein als Aristotelische charakterisirt wird, so muß darunter nicht die rein peripatetische, sondern die der damaligen Zeit eigene Verbindung derselben mit den Ideen der Platonischen verstanden werden, wie sich durch viele Proben seines Gedichtes beweisen ließe.

Wir wollen nicht bei der Kraft und Gediegenheit einzelner Stellen, der Einfachheit, und unendlichen Naivetät einzelner Bilder verweilen, in denen er seine philosophischen Ideen ausspricht, wie das bekannte von der Seele, die aus den Händen Gottes kommt, als ein kleines Mägdlein, das mit Weinen und Lachen kindisch thut, ein einfältig Seelchen, das nichts weiß, außer daß es, bewegt von dem heitern Urheber, sich gern zu dem wendet, wodurch es ergötzt wird; wir reden nur von der allgemeinen symbolischen Form des Ganzen, in deren Absolutheit mehr als in irgend etwas

Digitized by Google

anderm die Allgemeingültigkeit und die Ewigkeit dieſes Gedichts erkannt wird.

Wenn die Verbindung der Philoſophie und Poeſie auch nur in ihrer untergeordnetſten Syntheſe als Lehrgedicht aufgefaßt wird, ſo iſt, weil das Gedicht ohne äußeren Zweck ſein ſoll, nothwendig, daß die Abſicht (zu lehren) in ihm ſelbſt wieder aufgehoben, und in eine Abſolutheit verwandelt iſt, ſo daß es um ſeiner ſelbſt willen zu ſein ſcheinen könne. Dies iſt aber nur denkbar, wenn das Wiſſen, als Bild des Univerſum und in der vollkommenen Eintracht mit demſelben, als der urſprünglichſten und ſchönſten Poeſie, an und für ſich ſelbſt ſchon poetiſch iſt. Dante's Gedicht iſt [eine viel höhere Durchdringung der Wiſſenſchaft und der Poeſie, und um ſo viel mehr muß ſeine Form, auch in der freieren Selbſtſtändigkeit, dem allgemeinen Typus der Weltanſchauung angemeſſen ſein.

Die Eintheilung des Univerſum und Anordnung des Stoffs nach den drei Reichen, des Infernum, Purgatorium und Paradieſes iſt auch unabhängig von der beſondern Bedeutung dieſer Begriffe im Chriſtenthum eine allgemein ſymboliſche Form, ſo daß man nicht ſieht, warum in derſelben Form nicht jedes ausgezeichnete Zeitalter ſeine göttliche Komödie haben könnte. Wie für das neuere Drama die Form der fünf Aufzüge als die gewöhnliche angenommen iſt, weil jede Begebenheit in ihrem Beginn, Fortgang, ihrer Culmination, Hinneigung zum Ende und wirklichen Ende betrachtet werden kann, ſo iſt jene Trichotomie des Dante für die höhere

Digitized by Google

prophetische Poesie, welche eine ganze Zeit aussprächе, als allgemeine Form denkbar, deren Ausfüllung nur unendlich verschieden wäre, wie sie durch die Macht origineller Erfindung immer aufs Neue belebt werden könnte. Aber nicht nur als äußere Form, sondern als sinnbildlicher Ausdruck des innern Typus aller Wissenschaft und Poesie ist jene Form ewig, und fähig, die drei großen Gegenstände der Wissenschaft und Bildung, Natur, Geschichte und Kunst in sich zu fassen. Die Natur ist, als die Geburt aller Dinge, die ewige Nacht, und als diejenige Einheit, wodurch diese in sich selbst sind, das Aphelium des Universum, der Ort der Entfernung von Gott als dem wahren Centro. Das Leben und die Geschichte, deren Natur stufenweises Fortschreiten ist, ist nur Läuterung, Uebergang zu einem absoluten Zustand. Dieser ist nur in der Kunst gegenwärtig, welche die Ewigkeit anticipirt, das Paradies des Lebens, und wahrhaft im Centro ist.

Dante's Gedicht ist also, von allen Seiten betrachtet, kein einzelnes Werk eines besondern Zeitalters, einer besondern Stufe der Bildung, sondern urbildlich durch die Allgemeingültigkeit, die es mit der absolutesten Individualität vereinigt, durch die Universalität, vermöge der es keine Seite des Lebens und der Bildung ausschließt, durch die Form endlich, welche nicht besonderer Typus, sondern Typus der Betrachtung des Universum überhaupt ist.

Die besondere Anordnung des Gedichts nach innen kann allerdings nicht diese Allgemeingültigkeit haben, da sie nach

Digitized by Google

Begriffen der Zeit und besondern Absichten des Dichters gebildet ist, dagegen ist der allgemeine innere Typus, wie von einem solchen kunstvollen und durchaus absichtlichen Werk nicht anders erwartet werden kann, auch äußerlich wieder durch Gestalt, Farbe, Ton der drei großen Theile des Gedichts symbolisirt.

Bei der Ungemeinheit seines Stoffs bedurfte Dante für die Form seiner Erfindungen im einzelnen einer Art von Beglaubigung, welche ihm nur die Wissenschaft der Zeit geben konnte, die für ihn gleichsam die Mythologie und der allgemeine Grund ist, der den kühnen Bau seiner Erfindungen trägt. Aber auch im Einzelnen bleibt er ganz der Absicht getreu, allegorisch zu sein, ohne daß er aufhörte historisch und poetisch zu sein. Das Infernum, Purgatorium und Paradies sind gleichsam nur das in concreto und architektonisch aufgeführte System der Theologie. Die Maße, Zahlen und Verhältnisse, die er im Innern derselben beobachtet, waren durch diese Wissenschaft vorgeschrieben, und er begab sich hierin absichtlich der Freiheit der Erfindung, um seinem dem Stoff nach unbegrenzten Gedicht durch die Form Nothwendigkeit und Begrenzung zu geben. Die allgemeine Heiligkeit und die Bedeutung der Zahlen ist eine andere äußere Form, auf die seine Poesie sich gründet. So ist überhaupt die ganze logische und syllogistische Gelehrsamkeit jener Zeit für ihn nur Form, die ihm zugegeben werden muß, um zu derjenigen Region zu gelangen, in welcher sich seine Poesie befindet.

Digitized by Google

Dennoch sucht Dante in diesem Anschließen an religiöse und wissenschaftliche Vorstellungen, als das Allgemeingültigste, was seine Zeit darbot, niemals eine Art gemeiner poetischer Wahrscheinlichkeit, sondern hebt vielmehr eben damit alle Absicht auf, den groben Sinnen zu schmeicheln. Sein erster Eingang in die Hölle geschieht, wie er geschehen mußte, ohne einen unpoetischen Versuch, ihn zu motiviren oder begreiflich zu machen, in einem Zustand, ähnlich dem eines Gesichts, ohne daß doch die Absicht wäre, ihn dafür gelten zu machen. Seine Erhebung durch die Augen der Beatrice, durch welche die göttliche Kraft sich an ihn gleichsam fortleitet, drückt er in einer einzigen Zeile aus; das Wunderbare seiner eigenen Begegnisse verwandelt er unmittelbar selbst wieder in ein Gleichniß von Geheimnissen der Religion und beglaubigt jene durch das noch höhere Mysterium, wie wenn er seine Aufnahme in den Mond, die der des Lichtes in ungetrenntes Wasser gleicht, zu einem Bilde der Menschwerdung Gottes macht.

Die Fülle der Kunst, die Tiefe der bis ins Einzelne gehenden Absichtlichkeit in der innern Construction der drei Welttheile darzustellen, wäre eine eigene Wissenschaft; wie kurze Zeit nach des Dichters Tode von seiner Nation anerkannt wurde, indem sie einen eigenen Lehrstuhl des Dante errichtete, den zuerst Boccaccio bekleidete.

Aber nicht nur die einzelnen Erfindungen jedes der drei Theile des Gedichts lassen das Allgemeinbedeutende der ersten Form durchscheinen, sondern noch bestimmter drückt sich

Digitized by Google

das Geſetz derſelben in dem innerlichen und geiſtigen Rhythmus aus, wodurch ſie einander entgegengeſetzt ſind. Das Infernum, wie es das furchtbarſte in den Gegenſtänden iſt, iſt auch das ſtärkſte im Ausdruck, das ſtrengſte in der Diction, auch den Worten nach dunkel und grauenvoll. Auf einem Theil des Purgatorium ruht eine tiefe Stille, da die Wehklagen der untern Welt verſtummen, auf den Anhöhen deſſelben, den Vorhöfen des Himmels, wird alles Farbe, das Paradies iſt eine wahre Muſik der Sphären.

Die Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit der Strafen im Infernum iſt mit einer faſt beiſpielloſen Invention ausgedacht. Zwiſchen den Verbrechen und den Qualen iſt nie ein anderer als poetiſcher Zuſammenhang. Dante's Geiſt entſetzt ſich vor dem Schrecklichen nicht, ja er geht bis an die äußerſte Grenze deſſelben. Aber es ließe ſich für jeden einzelnen Fall zeigen, daß er niemals aufhört, erhaben und demnach wahrhaft ſchön zu ſein; denn was Menſchen, die das Ganze nicht zu faſſen im Stande ſind, zum Theil als niedrig ausgezeichnet haben, iſt es nicht in ihrem Sinne, ſondern nothwendiges Element der Gemiſchtheit des Gedichts, wegen welcher es Dante ſelbſt Komödie nannte. Der Haß des Argen, der Zorn eines göttlichen Gemüths, der ſich in Dante's ſchrecklicher Compoſition ausdrückt, ſind nicht das Erbtheil gemeiner Seelen. Es iſt zwar noch ſehr zweifelhaft, was insgemein angenommen wird, daß die Verbannung aus Florenz, nachdem er bis dahin ſeine Poeſie vornämlich nur der Liebe geweiht hatte, zuerſt ſeinen zum Ernſthaften und

Digitized by Google

Außerordentlichen aufgelegten Geist zu der höchsten Erfindung gespornt habe, worin er das Ganze seines Lebens, der Schicksale seines Herzens und seines Vaterlandes, zugleich mit dem Unmuth darüber aushauchte. Aber die Rache, die er im Infernum übt, übt er wie im Namen des Weltgerichts, als berufener Strafrichter mit prophetischer Kraft, nicht nach persönlichem Haß, sondern mit frommer, durch die Gräuel der Zeit empörter Seele und einer längst nicht mehr gekannten Liebe des Vaterlandes, wie er selbst in einer Stelle des Paradieses sich darstellt, wo er sagt: „Wenn es je geschieht, daß das heilige Gedicht, an welches Hand gelegt haben so der Himmel als die Erde, und das mich bleich gemacht hat viele Jahre hindurch, überwindet die Grausamkeit der Zeit, die mich ausschließt aus der schönen Hürde, wo ich, ein Lämmlein, schlief, feind den Wölfen, die sie verheeren: mit anderer Stimme dann und neuem Vließ, werde ich zurückkehren und an dem Ort meiner Taufe den Lorbeer empfangen." Die Schrecklichkeit der Qualen der Verdammten mäßigt er durch seine eigene Empfindung darüber, die noch fast am Ziele so vielen Jammers die Augen ihm so berauscht, daß er zu weinen begierig ist, und Virgilius ihm sagt: Warum betrübst Du Dich doch?

Es ist schon bemerkt worden, daß die meisten Strafen des Infernum symbolisch für die Verbrechen sind, die durch sie gestraft werden, aber mehrere sind es noch in weit allgemeinerer Beziehung. Von dieser Art ist insbesondere die Darstellung einer Metamorphose, wo zwei Naturen zugleich

Digitized by Google

ſich in einander und durch einander verwandeln, und den Stoff gleichſam tauſchen. Keine der Verwandlungen des Alterthums kann ſich an Erfindung mit dieſer meſſen, und wenn ein Naturforſcher oder didaktiſcher Dichter Sinnbilder der ewigen Metamorphoſe der Natur von ſolcher Kraft zu entwerfen vermöchte, könnte er ſich glücklich preiſen.

Das Infernum iſt nicht nur, wie ſchon bemerkt, der äußern Form der Darſtellung nach, ſondern dadurch von den andern Theilen unterſchieden, daß es vorzugsweiſe das Reich der Geſtalten, und demnach der plaſtiſche Theil des Gedichts iſt. Das Purgatorium muß man als den pittoresken erkennen. Nicht allein ſind die Büßungen, die den Sündern hier auferlegt werden, zum Theil ganz maleriſch, bis zur Heiterkeit behandelt, ſondern insbeſondere bietet die Wanderung über die heiligen Hügel der Büßungsſtätte einen raſchen Wechſel vorübergehender Ausſichten, Scenen und mannigfacher Wirkungen des Lichtes dar, bis auf den letzten Grenzen deſſelben nachdem der Dichter am Lethe angekommen iſt, die höchſte Pracht der Malerei und der Farbe ſich aufthut; in den Schilderungen der göttlichen uralten Haine dieſer Gegend, der himmliſchen Klarheit der Waſſer, die von ihren ewigen Schatten bedeckt ſind, der Jungfrau, der er an ihren Ufern begegnet, und der Ankunft der Beatrice in einer Wolke von Blumen, unter einem weißen Schleier, bekränzt mit Oliven, gehüllt in einen grünen Mantel und in Purpur lebendiger Flamme gekleidet.

Der Dichter iſt durch das Herz der Erde ſelbſt zum Lichte gedrungen; im Dunkel der Unterwelt konnte nur die Geſtalt

Digitized by Google

unterſchieden werden, im Purgatorium entzündet ſich das Licht noch gleichſam mit dem irdiſchen Stoff und wird Farbe. Im Paradies bleibt nur die reine Muſik des Lichtes, der Reflex hört auf und der Dichter erhebt ſich ſtufenweiſe zur Anſchauung der farbloſen reinen Subſtanz der Gottheit ſelbſt. Die zur Zeit des Dichters mit mythologiſcher Würde bekleidete Anſicht des Weltſyſtems, der Qualität der Geſtirne und des Maßes ihrer Bewegung iſt der Grund, auf welchen ſich ſeine Erfindungen in dieſem Theil des Gedichtes ſtützen, und wenn er in dieſer Sphäre der Abſolutheit dennoch Grade und Unterſchiede ſtatt finden läßt, hebt er ſie durch das herrliche Wort wieder auf, das er eine der Schweſterſeelen, der er im Monde begegnet, ausſprechen läßt: daß jedes Wo im Himmel Paradies iſt.

Die Anlage des Gedichts bringt es mit ſich, daß eben auf der Erhebung durch das Paradies, die höchſten Sätze der Theologie erörtert werden. Die hohe Verehrung gegen dieſe Wiſſenſchaft wird durch die Liebe zu Beatrice vorgebildet. Es iſt nothwendig, daß in dem Verhältniß, als die Anſchauung in das rein Allgemeine ſich auflöſt, die Poeſie Muſik wird, die Geſtaltung verſchwindet und daß in dieſer Beziehung das Infernum als der poetiſchere Theil erſcheinen kann. Allein es iſt hier durchaus nichts einzeln zu nehmen, und die beſondere Vortrefflichkeit eines jeden Theils nur durch die Zuſammenſtimmung zum Ganzen bewährt und wahrhaft erkennbar. Wird das Verhältniß der drei Theile im Ganzen gefaßt, ſo wird es als nothwendig erkannt, daß

Digitized by Google

das Paradies der rein muſikaliſche und lyriſche iſt, ſelbſt in der Abſicht des Dichters, der dieſe auch in den äußeren Formen, durch den häufigeren Gebrauch der lateiniſchen Worte kirchlicher Hymnen ausdrückt.

Die bewundernswürdige Größe des Gedichts, welche in der Durchdringung aller Elemente der Poeſie und Kunſt hervorleuchtet, gelangt auf dieſe Weiſe ganz zur äußern Erſcheinung. Dieſes göttliche Werk iſt nicht plaſtiſch, nicht pittoresk, nicht muſikaliſch, ſondern dies alles zugleich und in zuſammenſtimmender Harmonie; es iſt nicht dramatiſch, nicht epiſch, nicht lyriſch, ſondern auch von dieſem eine ganz eigne, einzige, beiſpielloſe Miſchung.

Ich glaube zugleich gezeigt zu haben, daß es prophetiſch, vorbildlich iſt für die ganze moderne Poeſie. Es faßt alle ihre Beſtimmungen in ſich und entſteigt dem noch vielfach gemiſchten Stoff derſelben als das erſte ſich über die Erde und zum Himmel ausbreitende Gewächs, die erſte Frucht der Verklärung. Die die Poeſie der ſpäteren Zeit nicht nach oberflächlichen Begriffen, ſondern in ihrem Quell kennen lernen wollen, mögen an dieſem großen und ſtrengen Geiſt ſich üben, um zu wiſſen, durch welche Mittel die Ganzheit der neueren Zeit umfaßt werde und daß kein ſo leicht geknüpftes Band ſie vereinige. Die hierzu nicht berufen ſind, mögen gleich die Worte am Anfang des erſten Theils auf ſich ſelbſt beziehen:

Laßt alle Hoffnung fahren, die ihr eingeht!

Digitized by Google

XIII.

Ueber die äusseren Formen, unter welchen Religion existirt.

(Aus der Schrift „Philosophie und Religion" 1804.)

Wenn nach dem Vorbild des Universums der Staat in zwei Sphären oder Klassen von Wesen zerfällt, in die der Freien, welche die Ideen, und die der Nichtfreien, welche die concreten und sinnlichen Dinge repräsentiren, so bleibt die höchste und oberste Ordnung noch unerfüllt durch beide. Die Ideen bekommen dadurch, daß die Dinge ihre Werkzeuge oder Organe sind, selbst eine Beziehung auf die Erscheinung und treten in sie, als Seelen, ein. Gott aber, die Einheit der obersten Ordnung, bleibt über alle Realität erhaben und hat zu der Natur ewig nur ein indirectes Verhältniß. Repräsentirt nun der Staat in der höheren sittlichen Ordnung eine zweite Natur, so kann das Göttliche zu ihm immer nur im idealen und indirecten, nie aber

Digitized by Google

in einem realen Verhältniß ſtehen, und die Religion kann daher im vollkommenſten Staat, will ſie zugleich ſich ſelbſt in unverletzt reiner Idealität erhalten, nie anders als eſoteriſch, oder in Geſtalt von **Myſterien** exiſtiren.

Wollt ihr, daß ſie zugleich eine exoteriſche und öffentliche Seite habe, ſo gebt ihr dieſe in der Mythologie, der Poeſie und der Kunſt einer Nation; die eigentliche Religion, ihres idealen Characters eingedenk, leiſte auf die Oeffentlichkeit Verzicht und ziehe ſich in das heilige Dunkel der Geheimniſſe zurück. Der Gegenſatz, in welchem ſie mit der exoteriſchen Religion iſt, wird weder ihr ſelbſt noch dieſer Eintrag thun, ſondern deſto mehr jedes von beiden in ſeiner Reinheit und Unabhängigkeit beſtehen laſſen. So wenig wir von den griechiſchen Myſterien wiſſen, wiſſen wir gleichwohl unzweifelhaft, daß ihre Lehre mit der öffentlichen Religion im gradeſten und auffallendſten Gegenſatz war. Der reine Sinn der Griechen offenbart ſich eben auch darin, daß ſie das, was ſeiner Natur nach nicht öffentlich und real ſein konnte, in ſeiner Idealität und Abgeſchloſſenheit bewahrten. Man entgegne nicht, daß jener Gegenſatz der Myſterien und der öffentlichen Religion blos darum habe beſtehen können, weil jene nur wenigen mitgetheilt worden. Denn ſie waren geheim, nicht durch Einſchränkung der Theilnahme an ihnen, die ſich vielmehr auch über die Grenzen von Griechenland erſtreckte, ſondern dadurch, daß ihre Profanation, d. h. ihre Uebertragung ins öffentliche Leben als Verbrechen betrachtet und beſtraft wurde, und die Nation auf nichts ſo eiferſüchtig

Digitized by Google

war, als auf die Erhaltung der Mysterien in ihrer Geschiedenheit von allem Oeffentlichen. Dieselben Dichter, welche ihre Poesie ganz auf die Mythologie gründen, erwähnen der Mysterien als der heilvollsten und wohlthätigsten aller Einrichtungen. Ueberall erscheinen sie als der Centralpunkt der öffentlichen Sittlichkeit; die hohe sittliche Schönheit der griechischen Tragödie weist auf sie zurück, und es möchte nicht schwer sein, in den Gedichten des Sophokles bestimmt die Töne zu hören, in die er durch jene eingeweiht worden. Hätte man den Begriff des Heidenthums nicht immer und allein von der öffentlichen Religion abstrahirt, so würde man längst eingesehen haben, wie Heidenthum und Christenthum von jeher beisammen waren, und dieses aus jenem nur dadurch entstand, daß es die Mysterien öffentlich machte; ein Satz, der sich historisch durch die meisten Gebräuche des Christenthums, seine symbolischen Handlungen, Abstufungen und Einweihungen durchführen ließe, welche eine offenbare Nachahmung der in den Mysterien herrschenden waren.

Wie es der Natur einer geistigen Religion zuwider ist und sie entweiht, mit dem Realen und Sinnlichen sich zu vermengen; so fruchtlos ist ihr Streben, sich eine wahre Oeffentlichkeit und mythologische Objectivität zu geben.

Wahre Mythologie ist eine Symbolik der Ideen, welche nur durch Gestalten der Natur möglich, und eine vollkommene Verendlichung des Unendlichen ist. Diese kann in einer Religion nicht stattfinden, die sich unmittelbar auf das Unendliche bezieht und eine Vereinigung des Göttlichen mit

Digitized by Google

dem Natürlichen nur als Aufhebung des letztern denken kann, wie im Begriff des Wunderbaren geschieht. Das Wunderbare ist der exoterische Stoff einer solchen Religion: ihre Gestalten sind nur historisch, nicht zugleich Naturwesen, blos Individuen, nicht zugleich Gattungen, vergängliche Erscheinungen nicht ewig dauernde und unvergängliche Naturen. Sucht ihr also eine universelle Mythologie, so bemächtigt euch der symbolischen Ansicht der Natur, lasset die Götter wieder Besitz von ihr ergreifen und sie erfüllen; dagegen bleibe die geistige Welt der Religion frei und ganz vom Sinnenschein abgezogen, oder wenigstens werde sie nur durch heilige enthusiastische Gesänge und eine ebenso abgesonderte Art der Poesie gefeiert als die geheime und religiöse der Alten war, von der wiederum die moderne Poesie nur die exoterische aber eben dadurch minder reine Erscheinung ist.

Von den Lehren und der Einrichtung der Mysterien wollen wir nur erwähnen, was sich darüber aus den Nachrichten der Alten Vernunftgemäßes abstrahiren läßt.

Die esoterische Religion ist ebenso nothwendig Monotheismus als die exoterische unter irgend einer Form nothwendig in Polytheismus verfällt. Erst mit der Idee des schlechthin Einen und absolut — Idealen sind alle andern Ideen gesetzt. Aus ihr folgt erst, obgleich unmittelbar, die Lehre von einem absoluten Zustand der Seelen in den Ideen, und der ersten Einheit mit Gott, wo sie der Anschauung des an sich Wahren, an sich Schönen und Guten theilhaftig sind: eine Lehre, die sinnbildlich auch als eine Präexistenz der

Digitized by Google

Seelen der Zeit nach dargestellt werden kann. Unmittelbar an diese Erkenntniß schließt sich die von dem Verlust jenes Zustandes, also von dem Abfall der Ideen und der hieraus folgenden Verbannung der Seelen in Leiber und in die Sinnenwelt an. Nach den verschiedenen Ansichten, welche hierüber in der Vernunft selbst liegen, mag diese Lehre auch verschiedene Vorstellungen erfahren, wie die Erklärung des Sinnenlebens aus einer zuvor zugezogenen Schuld in den meisten der griechischen Mysterien geherrscht zu haben scheint, dieselbe Lehre aber in verschiedenen Mysterien unter verschiedenen Bildern, z. B. dem eines sterblich gewordenen und leidenden Gottes, vorgestellt wurde. Den Abfall vom Absoluten zu versöhnen und das negative Verhältniß des Endlichen zu ihm in ein positives zu verwandeln, ist ein anderer Zweck der religiösen Lehre. Ihre practische Lehre gründet sich nothwendig auf jene erste, denn sie geht auf Befreiung der Seele von dem Leibe als ihrer negativen Seite, wie der Eingang in die alten Mysterien als eine Dahingabe und Opferung des Lebens, als ein leiblicher Tod und eine Auferstehung der Seele beschrieben wurde und Ein Wort die Bezeichnung des Todes und der Einweihung war. Die erste Absicht der Zurückziehung der Seele von dem Leib war die Genesung von dem Irrthum, als der ersten und tiefsten Krankheit der Seele durch die Wiedererlangung der intellectuellen Anschauung des allein Wahren und Ewigen, der Ideen. Ihr sittlicher Zweck war die Lösung der Seele von Affecten, denen sie nur so lange unterworfen ist, als sie mit

Digitized by Google

dem Leib verwickelt ist, und von der Liebe des Sinnenlebens, welche der Grund und der Antrieb der Unsittlichkeit ist.

Nothwendig endlich ist mit jenen Lehren die von der Ewigkeit der Seele und dem sittlichen Verhältniß zwischen dem gegenwärtigen und dem künftigen Zustand verbunden.

Auf diese Lehren aber, diese ewigen Grundsäulen der Tugend, wie der höheren Wahrheit, müßte jede geistige und esoterische Religion zurückgeführt werden.

Die äußere Form und die Verfassung der Mysterien betreffend, so sind sie als ein öffentliches aus dem Gemüth und Geist der Nation selbst kommendes Institut anzusehen, das der Staat selbst errichtet und heilig bewahrt, das nicht, nach Art geheimer Verbindungen von mehr zeitlichen Zwecken, einen Theil zuläßt, den anderen ausschließt, sondern auf die innere und sittliche Vereinigung aller, die zum Staate gehören, ebenso hinwirkt, wie dieser selbst auf die äußere und gesetzliche Einheit hinwirkt. Nothwendig indeß sind Abstufungen in ihnen, denn nicht alle können gleicherweise zur Anschauung des an sich Wahren gelangen. Für diese muß ein Vorhof, eine Vorbereitung stattfinden, die sich, nach dem Bild des **Euripides**, zu der vollen Einweihung, wie der Schlaf zum Tode verhält. Der Schlaf ist nur negativ; der Tod ist positiv, er ist der letzte, der absolute Befreier. Die erste Vorbereitung zu den höchsten Erkenntnissen kann nur negativ sein: sie besteht in der Schwächung und wo möglich Vernichtung der sinnlichen Affecte und alles dessen, was die ruhige und sittliche Organisation der Seele stört. Es ist

Digitized by Google

genug, daß die meiſten ſo weit in der Befreiung gelangen, und auf dieſe Stufe möchte ſich überhaupt die Theilnahme der Nichtfreien an den Myſterien beſchränken. Selbſt ſchreckenvolle Bilder, die der Seele die Nichtigkeit alles Zeitlichen vor die Augen ſtellen, und ſie erſchütternd, das einzig wahre Sein ahnden laſſen, gehören in dieſen Umkreis. Nachdem die Beziehung auf den Leib bis zu einem gewiſſen Punkt vernichtet iſt, fängt die Seele wenigſtens an zu **träumen**, d. h. Bilder einer nicht wirklichen und idealen Welt zu empfangen. Die zweite Stufe möchte daher die ſein, wo die Geſchichte und die Schickſale des Univerſums bildlich und vornämlich durch Handlung dargeſtellt würden; denn wie ſich im Epos nur das Endliche ſpiegelt, das Unendliche aber in allen ſeinen Erſcheinungen ihm fremd iſt, wie dagegen die eroteriſche Tragödie der eigentliche Abdruck der öffentlichen Sittlichkeit iſt: ſo eignet ſich die dramatiſche Form auch für die eſoteriſchen Darſtellungen religiöſer Lehren am meiſten. Die von ſelbſt durch dieſe Hülle hindurch zu der Bedeutung der Symbole dringen, und die ſich durch Mäßigung, Weisheit, Selbſtüberwindung und Hinneigung zum Unſinnlichen bewährt hätten, müßten zum vollen Erwachen in einem neuen Leben übergehn, und als Autopten die Wahrheit rein wie ſie iſt, ohne Bilder ſehen. Diejenigen aber, die vor andern zu dieſer Stufe gelangten, müßten die Staatsoberhäupter ſein, und keiner, der nicht die letzte Weihe empfangen, könnte in den Stand derſelben eintreten. Denn auch die Beſtimmungen des ganzen Geſchlechts würden ihnen

Digitized by Google

in jener letzten Enthüllung klar, wie in demselben Verein die obersten Grundsätze der königlichen Kunst der Gesetzgebung und der erhabnen Denkungsart mitgetheilt und gepflegt würden, welche den Regierenden am meisten eigen sein muß.

Wie nun die Religion durch solche Veranstaltung ganz von rein sittlicher Wirkung und außer Gefahr gesetzt wäre, mit dem Realen, Sinnlichen, sich zu vermischen oder auf äußere Herrschaft und Gewalt, die ihrer Natur widerstrebt, Ansprüche zu machen: so wäre die Philosophie dagegen, deren Liebhaber die natürlich Eingeweihten sind, durch sie mit der Religion in ewigem Bunde.

Digitized by Google

XIV.

Ueber den Vorwurf der Schwärmerei.

(Aus der Schrift gegen Fichte 1806.)

Schwärmer, auch Schwärmgeister nennen Doctor Luther und seine Mitgenossen Menschen, die eine gewisse Verbindung und Folge von Sätzen, die blos in ihrer Eigenheit gegründet sind, und nur durch ihre Subjectivität zusammengehalten werden, aber weder in ihnen selbst, noch an sich einen objectiven Grund und Zusammenhang haben, durch ihre bloße Subjectivität geltend machen wollen. Alles, was allein Sache des Subjects ist, und dennoch für Wahrheit angesehen sein will, sucht den Charakter innerer Allgemeingültigkeit durch den äußern, des allgemeinen Geltens, sich zu ersetzen und zu erheucheln, d. h. es strebt, sich selbst zur Sache aller Subjecte zu machen, mit einem Wort: Partei zu stiften. Schwärmer ist, wer auf diese Art einen Schwarm, eine Secte bildet; der Sectirer. Derjenige, der eine Sache von

Digitized by Google

ihrem Mittelpunkt aus erkannt und in ihrer ganzen Tiefe durchdrungen hat, bedarf zur Ergänzung seiner Gewißheit keiner fremden Subjectivität: vielmehr ihm ist zuwider, er verabscheut, ja er könnte sich fürchten, vor der Secte, die sich ohne seine Schuld um ihn bildete, d. h. einer Menschenmenge, die seiner Lehre beizustimmen und sie zu behaupten nur subjective Gründe hätte, z. B. des Gewinns, einer eitlen Ehre, oder auch, die dem Zuge schwacher Hingebung und eines verstandlosen Eifers folgte. Denn solche Menschen sind nur geeignet, die himmlische Reinheit der Sache zu trüben, den schattenlosen Glanz der Wahrheit mit Flecken zu verdunkeln, das Heilige gemein, das Schöne häßlich zu machen. Ihr Anhängen an den Menschen von Geist ist die trotzige Foderung des Tributs, den er für seine Ungemeinheit der Gemeinheit schuldig ist, und diese von ihm erwartet dafür, daß sie ihn existiren läßt. — Der Schwärmer dagegen bedarf zur Befestigung seines eignen Glaubens der andern; alle zuvörderst schwärmen, die nicht klar wissen, was sie wollen. Sie ziehen andere herbei, die es ihnen sagen oder finden helfen sollen, was sie denn meinen, und wenn nur die anhangende Masse ins Unendliche vermehrt wird, sind sie zufrieden, ohne je zu erfahren, was denn ihre eigne Meinung gewesen.

Am blindesten schwärmen alle die, welche für das rein Negative schwärmen. Alles wahrhaft Positive erfüllt den Menschen und erfüllt ihn ganz; die für ein Negatives schwärmen, sind nothwendig leer und müssen den Gegenstand

Digitized by Google

ihrer Beschäftigung außer sich suchen. So gewisse Schwärmer für die Aufklärung. Was wollten sie denn? Etwa, daß, wie das Licht die heitere Luft, so die Vernunft den Verstand durchdringt? Keineswegs. Ueberhaupt nichts Positives; nur wegschaffen wollten sie, z. B. Klöster, Heiligenbilder, den religiösen Aberglauben. Wie aber, wenn nun die Klöster und alle Fratzen verschwunden sind, was denn weiter? Da stehen sie dann müßig und es wäre kein ander Mittel, als daß ein Theil von ihnen selbst, dem gemeinen Besten sich aufopfernd, Mönche oder Heilige würden, oder etwas der Art, nur damit wieder etwas wegzuschaffen wäre. Ebenso die Bilderstürmer, und die Bauern zur Zeit der Reformation. Nur keine Bilder mehr in den Kirchen! Das war das einzige ihnen Klare. So die neuere Naturstürmerei. Nur keine Natur, kein Leben der Idee außer im bloßen Gedanken! Da man aber an das Positive ging, dessen man doch nicht entbehren kann, und eine positive Sitten- und Religionslehre verlangte, da wurden die Stürmer stumm, und griffen in der Noth selbst zu dem, das sie erst verdammten.

Die unleidlichsten aller Schwärmer sind aber ohne Zweifel die, welche über den gesunden Menschenverstand sich erheben, und ihn niederdrücken und zum Schweigen bringen wollen mit Wahrheiten, die sie im Grunde von ihm selbst entlehnt und nur herausgerissen haben aus der Beschränkung, in welcher er sie enthielt. Der gesunde Verstand kann, eben dieses Umstands wegen, sich selbst nicht mehr finden in ihren Reden, und fühlt sich verwirrt durch sie. An dieser

Digitized by Google

Verwirrung ergötzen ſich denn jene, und denken Wunder, wie hoch ſie über dem armen Volke ſtehen, und ſchmähen es wegen ſeiner Einfalt, indeß es den ganz richtigen Sinn zeigt, ſich gegen ſeine eigne Wahrheit zu empören, ſobald ſie ihm in allgemeiner und wiſſenſchaftlicher Geſtalt vorgehalten wird. Wer, um uns an einem Beiſpiel deutlich zu machen, wird nicht die ſtille Beſchränktheit ehren, in der ein redliches Gemüth, das ſich ſelbſt die Welt nicht klar machen kann, auch keinen Beruf hat, den Zuſammenhang der Dinge zu erforſchen, ſich damit beruhigt, daß wer Recht thut, Gott angenehm iſt, und darin das Weſentliche aller Religion beſtehe; alles weitere Wiſſen aber entbehrlich ſei. Wenn aber ein Mann, der im Ruf des Philoſophen ſteht, heraustretend aus dem Kreiſe des Volks, von erhabener Stätte eben daſſelbe als eine wiſſenſchaftliche Wahrheit verkündigt, und hinzuſetzt, daß ein jeder, der da mehr ſich denke in Gott, als den Begriff eines moraliſchen Weltgeſetzes, ſoll verdächtig ſein und angeſehen werden, als ein Abgöttiſcher, ein Götzendiener; iſt es zu verwundern, wenn das ſonſt gutmüthige Volk einem ſolchen zuruft: Schweig und ſteige herab, du biſt ein leidiger Tröſter und weißt nicht mehr denn wir, ob du gleich dich erhebeſt, und deine Rede brauſet wie Waſſerwogen!

Die wahre Wiſſenſchaft hat mit der Denkweiſe des geſunden Verſtandes die Milde gemein, das ruhige Geltenlaſſen alles deſſen, was nur nicht den Menſchen zerreißt, in ſeiner Sphäre. Der Schwärmer ſucht eben im Zerreißen

Digitized by Google

durfte. Ich brauche diese Grenze dem wahren Kenner nicht näher zu bezeichnen und bemerke nur, daß selbst die geistreichsten Männer, die sie wirklich überschritten, wie Leibnitz, doch den Schein davon vermieden. Daher blieb denn eben jene rechte Tiefe der Wissenschaft, und die wirkliche Durchdringung aller Theile der Erkenntniß mit dem innersten Centrum derselben, den Ungelehrten und Einfältigen überlassen, welche nicht gestillte Sehnsucht und ursprüngliche Begeisterung zur Erforschung des inwohnenden und lebendigen Grundes aller Dinge hinzog. Diese dann, weil sie nicht gelehrt waren und den Neid der so sich nennenden Gelehrten erregten, wurden von diesen alle ohne Unterschied als **Schwärmer** bezeichnet; nicht nur jene, deren wilde und ausschweifende Phantasie wirklich nur abenteuerliche Phantome geboren hatte, und die meist schon ausgeartete Abkömmlinge von ursprünglich Begeisterten waren, sondern auch diese selbst und zwar lediglich, weil sie Nichtgelehrte oder Menschen von einfältigem und schlichtem Wandel waren. Solchergestalt hat sie der Hochmuth der Gelehrten und der Schulen verdrängt und auf allen Marktplätzen der Wissenschaft in Bann gethan, auch aus den Tempeln vertrieben, wo indeß die Verkäufer und Käufer sich umtrieben, und die Wechsler ihre Tische aufschlugen.

Jene Männer und alle ihnen ähnliche sind, ihres höheren Strebens wegen, der Schwärmerei bezüchtigt worden, und welcher Philosoph wäre es nicht, der auch nur einzeln auf den Grund und die ewige Geburt der Dinge

Digitized by Google

seine Größe, denn wie könnte es da noch eine Eigenthümlichkeit geben, wo nur die Totalität gelten soll? Er verachtet die Mutter, die ihn gesäugt und den Vater, der ihn gezeugt hat, und denen er durch den wahren Grad seiner Kultur noch immer angehört. Seine Unempfindlichkeit aber für das wahrhaft Höhere und Bessere, die bei ihm aus dem wirklichen Mangel an Bildung entspringt, gilt ihm selbst für ein unabhängiges Bewußtsein des eignen Werthes, mit einem Wort: Bauernstolz, den ein geistreicher Verstorbener auf eben diese Weise charakterisirt hat, ist das beständige Gepräge des Schwärmers im Leben, diejenige Eigenschaft, unter der er sich jedem darbietet: Verfolgung seines wahren oder vermeinten Rechts bis auf die äußerste Spitze, fühllose Härte und Rachsucht sind die natürlichen Nebenzüge dieses Charakters.

Wer die Geschichte der Wissenschaften in den letzten Jahrhunderten kennt, wird darin einstimmen müssen, daß unter den Gelehrten derselben eine Art von geheimem und stillschweigendem Vertrag stattzufinden schien, über eine gewisse Grenze in der Wissenschaft nicht hinauszugehen, und daß die so gerühmte Geistes- und Denkfreiheit jederzeit nur innerhalb dieser Grenze wirklich gegolten hat, kein Schritt außerhalb derselben aber ungestraft und ungerochen gewagt werden

Digitized by Google

gedeutet! Ich schäme mich des Namens vieler sogenannter Schwärmer nicht, sondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen, von ihnen gelernt zu haben, wie auch Leibnitz gerühmt hat, sobald ich mich dessen rühmen kann. Meine Begriffe und Ansichten sind mit ihren Namen gescholten worden, schon, als ich selbst nur ihre Namen kannte. Dieses Schelten will ich nun suchen wahr zu machen: habe ich ihre Schriften bisher nicht ernstlich studirt, so ist es keineswegs aus Gründen der Verachtung geschehen, sondern aus tadelnswerther Nachlässigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen lassen.

Der alte Vertrag unter den Gelehrten ist erloschen und bindet uns nicht mehr; denn sie haben ihn selbst durch ihr Thun an uns gebrochen und es ist in allewege ein neuer Bund. Jetzt hilft nicht mehr Wehren oder Zudecken, denn die Frucht die reif ist, bricht mit Macht an den Tag. In den Herzen und Geistern vieler Menschen liegt ein Geheimniß, das da ausgesprochen sein will; und es wird ausgesprochen werden. Alle Eigenheit, aller Zwang der Schulen und Geschiedenheit der Meinungen muß aufhören und alles zusammenfließen zu Einem großen und lebendigen Werk. Jetzt wird an den Schriftgelehrten abermals erfüllt werden, was von ihnen geschrieben steht: Wehe euch, die ihr den Schlüssel zur Erkenntniß haltet: ihr selbst kommt nicht hinein und wehret denen, die hinein wollen. Das, was sie der Einfalt überlassen haben zu erkennen und zu ergründen, dies eben muß auftreten, angethan mit aller Kunst und in

Digitized by Google

edler Form, mit der ſie bisher vergebens ihre Richtigkeit zu ſchmücken geſucht haben.

Die lang verkannte Natur ſelbſt wird, alles erfüllend, durchbrechen, alle Blättlein und Bücher werden ſie nicht aufhalten, alle Syſteme der Welt nicht hinreichen, ſie zu dämmen. Dann wird Alles einig und Eins werden, auch in der Wiſſenſchaft und Erkenntniß, wie ſchon von Ewigkeit Alles einig und Eins war im Sein, und im Leben der Natur.

Digitized by Google

XV.

Ueber die künstlerische Behandlung der Leidenschaft.

(Aus einer Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur 1807.)

Es ist eine bekannte Vorschrift der Theorie, welche verlangt, die Leidenschaft in dem wirklichen Ausbruch soviel wie möglich zu mäßigen, damit die Schönheit der Form nicht verletzt werde. Wir glauben aber diese Vorschrift vielmehr umkehren und so ausdrücken zu müssen, daß die Leidenschaft eben durch die **Schönheit** selbst gemäßigt werden solle. Denn es ist sehr zu befürchten, daß jene verlangte Mäßigung verneinend verstanden werde, da die wahre Foderung vielmehr ist, der Leidenschaft eine positive Kraft entgegenzusetzen. Denn wie die Tugend nicht in der Abwesenheit der Leidenschaften, sondern in der Gewalt des Geistes über sie besteht: so wird Schönheit nicht bewährt durch Entfernung oder

Digitized by Google

Verminderung derſelben, ſondern durch die Gewalt der Schönheit über ſie. Die Kräfte der Leidenſchaften müſſen ſich alſo wirklich zeigen, es muß ſichtbar ſein, daß ſie ſich gänzlich empören könnten, aber durch die Gewalt des Charakters niedergehalten werden, und an den Formen feſtgegründeter Schönheit wie Wellen eines Stroms ſich brechen, der ſeine Ufer eben anfüllt, aber nicht überſchwellen kann. Sonſt möchte jenes Unternehmen der Mäßigung nur den ſeichten Moraliſten gleichen, welche, um mit dem Menſchen fertig zu werden, lieber die Natur in ihm verſtümmeln und alles Poſitive aus den Handlungen ſo rein hinweggenommen haben, daß das Volk ſich an dem Schauſpiel großer Verbrechen weidet, um ſich noch durch den Anblick von irgend etwas Poſitivem zu erquicken.

Allein es iſt hier eine bedeutende Unterſcheidung zu machen. Denn um diejenigen Leidenſchaften zu mäßigen, welche nur eine Empörung niederer Naturgeiſter ſind, muß die Seele nicht herbeigerufen werden; noch kann ſie im Gegenſatz mit denſelben gezeigt werden, denn wo die Beſonnenheit noch mit dieſen ringt, iſt die Seele überhaupt noch nicht aufgegangen: dieſe müſſen ſchon durch die Natur des Menſchen, durch die Macht des Geiſtes gemäßigt ſein. Allein es giebt höhere Fälle, in denen nicht nur eine einzelne Kraft, in denen der beſonnene Geiſt ſelbſt alle Dämme durchbricht; ja Fälle, wo auch die Seele durch das Band, das ſie mit dem ſinnlichen Daſein verknüpft, dem Schmerz, der ihrer göttlichen Natur fremd ſein ſollte, unterworfen wird, wo der Menſch ſich nicht

Digitized by Google

durch bloße Naturkräfte, sondern durch sittliche Mächte bekämpft und in der Wurzel seines Lebens angegriffen fühlt, wo unverschuldeter Irrthum ihn in Verbrechen und damit in Unglück reißt, tiefgefühltes Unrecht die heiligsten Gefühle der Menschlichkeit zur Empörung aufruft. Es ist dies der Fall aller wahrhaft und im erhabnen Sinn tragischen Zustände, wie sie uns das Trauerspiel des Alterthums vor Augen stellt. Wenn blind leidenschaftliche Kräfte aufgeregt sind, so ist der besonnene Geist als Hüter der Schönheit gegenwärtig; wenn aber der Geist selbst wie durch eine unwiderstehliche Gewalt fortgerissen wird, welche Macht schützt da, wachend über sie, die heilige Schönheit? Oder, wenn auch die Seele mitleidet, wie rettet sie sich vor Schmerz und vor Entweihung?

Willkürlich die Kraft des Schmerzens, des empörten Gefühls zurückhalten, wäre gegen Sinn und Zweck der Kunst gesündigt, und verriethe Mangel an Empfindung und Seele in dem Künstler selbst. Schon dadurch, daß die Schönheit auf große und feste Formen gegründet zum Charakter geworden ist, hat sich die Kunst das Mittel bereitet, ohne Verletzung des Ebenmaßes die ganze Größe der Empfindung zu zeigen. Denn wo die Schönheit auf mächtigen Formen wie auf unverrückbaren Säulen ruht, läßt uns schon eine geringe, und jene kaum berührende Veränderung ihrer Verhältnisse auf die große Gewalt schließen, welche nöthig war, sie zu bewirken. Noch mehr heiligt Anmuth den Schmerz. Ihr Wesen beruhet darauf, daß sie sich selbst nicht kennet; wie sie aber nicht willkürlich erworben wird, so kann sie

Digitized by Google

auch nicht durch Willkür verloren gehen: wenn ein unerträglicher Schmerz, ja wenn Wahnsinn, von strafenden Göttern verhängt, Bewußtsein und Besinnung raubt, steht sie noch als schützender Dämon bei der leidenden Gestalt, und macht, daß sie nichts ungeschicktes, nichts der Menschheit widerstrebendes vollbringe, sondern, wenn sie fällt, wenigstens als ein reines und unbeflecktes Opfer falle. Noch nicht die Seele selbst, aber die Ahndung derselben, bringt sie schon durch natürliche Wirkung hervor, was jene durch eine göttliche Kraft, indem sie Schmerz, Erstarrung, ja den Tod selbst in Schönheit verwandelt.

Dennoch wäre diese in der äußersten Widerwärtigkeit bewährte Anmuth todt ohne ihre Verklärung durch die Seele. Welcher Ausdruck aber kann ihr in dieser Lage zukommen? Sie rettet sich vom Schmerz, und tritt siegreich, nicht besiegt, hervor, indem sie ihr Band mit dem sinnlichen Dasein aufgiebt. Der Naturgeist mag für dessen Erhaltung seine Kräfte aufbieten, die Seele geht nicht ein in diesen Kampf; aber ihre Gegenwart besänftigt selbst die Stürme des schmerzhaft ringenden Lebens. Jede äußere Gewalt kann auch nur äußere Güter rauben, die Seele nicht erreichen; ein zeitliches Band zerreißen, das ewige einer wahrhaft göttlichen Liebe nicht auflösen. Nicht hart und empfindungslos, oder die Liebe selbst aufgebend, zeigt sie vielmehr diese allein im Schmerz, als die das sinnliche Dasein überdauernde Empfindung, und erhebt sich so über den Trümmern des äußeren Lebens oder Glücks in göttlicher Glorie.

Digitized by Google

Dieſes iſt der Ausdruck der Seele, den uns der Schöpfer der **Niobe** im Bilde gezeigt hat. Alle Mittel der Kunſt, wodurch auch das Schreckliche gemäßigt wird, ſind hier in Wirkung geſetzt. Mächtigkeit der Formen, ſinnliche Anmuth, ja die Natur des Gegenſtandes ſelbſt lindert den Ausdruck dadurch, daß der Schmerz, allen Ausdruck übertreffend, ihn ſelbſt wieder aufhebt, und die Schönheit, welche lebendig zu retten unmöglich ſchien, durch die eintretende Erſtarrung vor Verletzung bewahrt wird. Was wäre dennoch alles ohne die Seele, und wie offenbaret ſich dieſe? Wir ſehen auf dem Antlitz der Mutter nicht den Schmerz allein über die ſchon hingeſtreckte Blüthe der Kinder, nicht die Todesangſt allein um die Rettung der noch übrigen und der jüngſten in ihren Schooß ſich flüchtenden Tochter, nicht Unwillen gegen die grauſamen Gottheiten, am wenigſten, wie vorgegeben wird, kalten Trotz; wir ſehen jenes alles, aber nicht für ſich, ſondern durch Schmerz, Angſt und Unwillen ſtrahlt wie ein göttliches Licht die ewige Liebe als das allein Bleibende, und in dieſer bewähret ſich die Mutter, als eine ſolche, die es nicht **war**, die es iſt, die durch ein ewiges Band mit den Geliebten verknüpft bleibt.

Digitized by Google

XVI.

Aphorismen zur Naturphiloſophie.

(Zuſammengeſtellt aus den Jahrbüchern der Medicin, der Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur, und den Zuſätzen der zweiten Ausgabe der Ideen zur Naturphiloſophie 1803.)

Die ſich gegen die Idee der Einheit ſetzen, ſtreiten für nichts andres, als für den Widerſtreit ſelbſt, an welchem ihr Daſein hängt. Sind alle falſchen Syſteme, ſind die Ausartungen in der Kunſt, die Verirrungen in der Religion nur eben ſo viele Folgen der Abſtraction, ſo kann auch die Wiedergeburt aller Wiſſenſchaften und aller Theile der Bildung nur von der Wiedererkennung des All und ſeiner ewigen Einheit beginnen.

Wir erkennen nichts, als was in der Erfahrung iſt, ſagt Kant. Ganz richtig, aber das in der Erfahrung allein

Digitized by Google

Seiende ist eben das Lebendige, Ewige oder Gott. — Gottes Dasein ist eine empirische Wahrheit, ja der Grund aller Erfahrung. Wer dies gefaßt hat, und innig erkannt, dem ist der Sinn aufgegangen für Naturphilosophie.

Wo das Geschöpf sich selbst verschwindet und durchsichtig wird dem Schöpfer, da ist Vernunft.

Die Vernunft ist kein Vermögen, kein Werkzeug und läßt sich nicht brauchen, überhaupt giebt es keine Vernunft, die wir hätten, sondern nur eine Vernunft, die uns hat. Die Vermögen aber zur Erkenntniß Gottes in sich aufsuchen und zählen oder wägen, ist die äußerste Grenze der Verwirrung und der innern Verfinstrung des Geistes.

Die Vernunft ist nicht eine Bejahung des Einen, die selbst außer dem Einen wäre, sondern ein Wissen Gottes, welches selbst in Gott ist. Ist nichts außer Gott, so ist auch die Erkenntniß von Gott nur die unendliche Erkenntniß, welche Gott von sich selbst hat in der ewigen Selbstbejahung.

Das All ist lauter Realität, unendliche Position von Positionen, die selbst wieder unendlich sind, ohne alle Negation. — Das Gott gleiche All ist nicht allein das ausgesprochene Wort Gottes, sondern selbst das sprechende, nicht das

Digitized by Google

erschaffene, sondern das selbst schaffende und sich selbst offenbarende auf unendliche Weise.

Gleichwie der Blitz ausgeht von der finstern Nacht, und hervortritt durch eigne Kraft, also auch die unendliche Selbstbejahung von Gott. Gott ist die gleich ewige Nacht und der gleich ewige Tag der Dinge, die ewige Einheit und die ewige Schöpfung ohne Handlung oder Bewegung, sondern als ein stetes ruhiges Wetterleuchten aus unendlicher Fülle.

Jedes erscheinende Ding ist das verworrene Phänomen einer Unendlichkeit von Positionen, *sofern sie in bloßer Relation* sind, und in welcher eben daher die Einheit zwar wieder erscheint, aber nur vorübergehend und zeitlich.

Wo alle Qualitäten zusammentreffen, die Peripherie gleich wird dem Centro, da verschwindet alle **Potenz** und das Göttliche selbst tritt hervor, und leuchtet durch in der qualitäts- und dimensionslosen **Vernunft**, welche das auf der Schöpfung ruhende Antlitz Gottes ist.

Digitized by Google

Alles, was ist, ist durch die Bekräftigung des ewigen Wortes und hat seine eigne Melodie in sich selbst und für sich; aber die Seele hört diese nur vermischt mit den andern, ohne Einheit; Gott aber vernimmt jede für sich, in ihrer besonderen Weise; denn er ist die Quelle, wovon sie ausgehen, und er vernimmt alle in vollkommner Zusammenstimmung und Einklang, wovon unsre Musik in der Erfindung der Harmonie eine schwache Nachahmung versucht hat.

Wie die Sonne frei im Firmamente steht, alles bindend und einigend in des klaren Lichtes Kraft, so steht das Gemüth der ewigen Natur in der Verkettung selbst als die Einheit und gleichsam als die göttliche Einbildungskraft derselben frei und unverbunden als der Quellpunkt alles empfindlichen Daseins. Welcher auch in der sichtbaren Natur als das Herz schlägt, und, alles bewegend und umtreibend in ihrem heiligen Leibe, jede Regung verursacht, und die Innigkeit aller Erzeugnisse.

Wie ein volles Gemüth, das überfließt in Aeußerung, doch dabei dasselbe bleibt, und seine Gedanken immer auflösend in sich selbst als deren Ewigkeit, mit ihnen zusammen und Eins bleibt; so bleibt die Natur mit ihren Empfängnissen Eins, und ist jedem stets und unmittelbar gegenwärtig, indem sie zugleich in ihrer eignen Einfachheit und Ewigkeit besteht.

Digitized by Google

Alle Wirklichkeit beruht auf der untheilbaren Einheit dieſer drei in einem jeden Dinge: der **ſchaffenden** Natur, der Subſtanz inſofern ſie **unendlich**, und derſelben, ſofern ſie nach ewiger Nothwendigkeit auch **dieſes** Einzelne iſt.

Wir können dieſe Einheit ausdrücken als ein zweifaches **Band**, das in dem **abſoluten** Band eingeſchloſſen liegt: das erſte, wodurch das Ewige ſich in der Allheit der Dinge, das andre, wodurch es dieſe Allheit in ſich, als zu ihm gehörig ſetzt; beide ſind aber in dem Ewigen eins, oder vielmehr das Ewige ſelbſt iſt nur ein Band und dieſelbe Subſtanz in beiden. — Das vollkommen Reale, d. h. dasjenige, in welchem die ganze *Idea* oder *natura naturans* gegenwärtig lebt, iſt daher nothwendig ein in der Einheit dreifaches und in der Dreifachheit einiges und untheilbares. Denn es iſt der Ausdruck eines dreifachen Bandes, das als ſolches doch nur eines iſt, die ausgeſprochne Fülle des A = A.

Subſtanz iſt Selbſtbejahung und Selbſtoffenbarung. Darum iſt der Charakter des blos Bejahtſeins der Charakter der reinen Subſtanzloſigkeit, — der **Raum**, die Form der Dinge in der Abſtraction von der Subſtanz.

Das **Bejahende**, in der Abſtraction vom Bejahten, oder im Gegenſatz mit ihm angeſehn, iſt das Princip der **Zeit**.

Digitized by Google

Das Zeitliche verhält sich zu dem Ewigen nicht anders, denn wie sich das **Bejahte** zur **Bejahung** verhält. Wie nun die Bejahung ohne das Bejahte nicht sein kann, und beide nicht auf eine vorübergehende oder zufällige, sondern auf eine ewige und nothwendige Weise zumal sind, so ist das Zeitliche mit dem Ewigen auf eine ewige Weise zumal und selbst ewig.

Das ewige und zeitliche Leben jedes Dings ist nur ein und dasselbe Leben, und es giebt kein numerisch **andres** Leben außer dem zeitlichen. Sondern dasselbe, das der Position nach das ewige ist, ist im Bejahten das zeitliche und umgekehrt.

Der Begriff der **Dauer** ist von dem der Ewigkeit toto genere verschieden, und die Dinge sind ewig unangesehn der Dauer. Ihr Leben ist kurz, aber die Ewigkeit ist noch viel kürzer, denn sie ist im Augenblick die ganze, wie die Substanz auch im Punkte die ganze, und unendlich ist.

Willst du die Nichtigkeit des Raumes begreifen, und wie in dem Wesen der Dinge kein Außereinander, sondern lauter

Digitized by Google

Innigkeit und Gegenwärtigkeit ist, so setze dich an die Stelle der Substanz in der **Schwere**.

Den Grund der Schwere in eine **Kraft** oder Eigenschaft des **Körpers** und der **Masse** setzen, heißt den Gott leugnen, der in der Schwere ist, und die Materie vom ersten Grund aus entgöttern.

Die Schwere ist der lebendige Schlag, oder die Position in ihrer Identität angesehn, aber unmittelbar aus ihr bricht hervor — oder vielmehr **mit** ihr zumal — ist: Gegensatz, Polarität und das ganze Spiel des einzelnen Lebens, zu dem sie als der unsichtbare Grund und ewige Träger sich verhält.

Alles, das durch die göttliche Einheit der Dinge vermittelt ist, ist der abstracten Betrachtungsart eine Wirkung in **die Distanz**. Die Schwere ist die stille Feier der Natur, damit sie die Einheit in der Unendlichkeit, d. h. ihre Vollendung feiert.

Das Einzelne **ist**, in wiefern der unendliche Begriff des Ganzen in ihm bejaht ist; aber es ist eben darum nichts **als** das Einzelne, sondern nur sofern es dem Ganzen dient. Sein Leben ist daher weder absolut ein Sein, noch absolut ein Nichtsein, sondern ein Schweben zwischen beiden,

Digitized by Google

ein beſtändiges Vergehn, und hinwiederum im Vergehn allein hat es Sein.

Die Schwere iſt nur das eine Band der Dinge, oder richtiger zu reden, ſie iſt das Band nur von der **einen Seite** betrachtet, nämlich inſofern es die Verknüpfung des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen iſt, nicht aber inſofern es hinwiederum das Einzelne in den unendlichen Begriff aufgenommen, und **als ſelbſt** ewig ſetzt.

Die Subſtanz in der Schwere bejaht ſich ſelbſt als die Einheit in der Allheit der Dinge; aber eben ſo ewig bejaht ſie auch dieſes ihr Bejahen wieder, indem ſie die Allheit der Dinge in die Einheit ihres Weſens aufnimmt.

Die Schwere kann daher relativ auf das **Licht** als die andre Seite des Bandes, als Affirmation der **erſten** Potenz, das Licht als Bejahung der **zweiten** Potenz betrachtet werden.

Das Weſen in der Schwere iſt das Princip des **Nicht-für-ſich-ſeins** der Dinge, der unterirdiſche Gott, der ſtygiſche Jupiter. Das Lichtweſen dagegen iſt das Princip des **eignen**

Digitized by Google

Lebens der Dinge; denn indem sie außer dem **Sein** auch noch die **Bejahung** ihres Seins in sich selbst haben, oder indem die Allheit der Dinge in die Einheit des Begriffs oder der Seele der Dinge gesetzt ist, werden sie selbst Universa für sich, und der Substanz gleich.

Das Wesen des Lichtes setzt alles Zeitliche als **Ewigkeit**, wie das Wesen in der Schwere alles Räumliche als **Einheit** setzt.

Im Reiche der Schwere selbst ist der Abdruck der Schwere das gesammte **Feste** oder Starre, in welchem der Raum von der Zeit beherrscht ist. Das Lichtwesen dagegen macht, daß das Ganze auch in dem Einzeln sei.

Im Reiche der Schwere selbst ist daher der Abdruck des Lichtwesens, als des andern Bandes, die **Luft**. Hier nämlich zeigt sich im Einzeln das Ganze entfaltet, da jeder Theil absolut von der Natur des Ganzen ist, während das Dasein des Starren eben darauf beruht, daß die Theile relativ von einander verschieden sich polarisch entgegengesetzt seien.

Die **absolute** Copula der Schwere und des Lichtwesens aber ist die eigentlich productive und schaffende Natur selbst, zu der sich jene als die bloßen, wenn gleich wesentlichen **Attribute** verhalten. Im Reiche der Schwere ist als Abdruck

Digitized by Google

dieſes dritten Bandes, der eigentlichen **Identität**, dasjenige, in welchem das Urbild der Materie am reinſten dargeſtellt iſt, das **Waſſer**, das vornehmſte der Dinge, von dem alle Productivität ausgeht, und in das ſie zurückläuft.

Aber auch jeder Theil der Materie iſt wieder ein Abdruck dieſes dreigeſtalteten Ganzen, und ſtellt in den drei Dimenſionen nur die auseinandergelegte dreifache Copula dar. — Die Betrachtung jener Formen in der Vereinzelung führt uns zu einer Vorſtellung von der unorganiſchen oder unbelebten Natur. Aber ſie ſind in der That und in der wirklichen Natur nicht vereinzelt, ſondern wie ſie dem Allgemeinen nach eins ſind durch die Schwere, eben ſo ihrer Beſonderheit nach durch das Lichtweſen oder innre Centrum der Natur, welches, ſelbſt das All in Einem, ſie, als Glieder eines organiſchen Leibes zur Totalität ihrer Differenzen entfaltet, zugleich in die Einheit und Ewigkeit ſeiner Selbſtanſchauung aufnimmt.

Wenn das dem Verbundenen eingebildete Band in dem Zeitlichen das Ewige, in der Nicht-Totalität die Totalität zu erfaſſen ſucht: ſo iſt der Ausdruck dieſes Strebens **Magnetismus**.

Das Band im Gegentheil, wodurch das Zeitliche in das Ewige, die Differenz in die Identität aufgenommen iſt, iſt das allgemeine Band der **Electricität**.

Digitized by Google

Das zeitliche Band (im Magnetismus) bewirkt abermals Identität, Einheit in der Vielheit, das ewige (in der Electricität) manifestirt die in der Einzelheit gegenwärtige Allheit; wo aber beide sich ausgleichen, und aus beiden Banden ein drittes wird, tritt die Productivität der nun mit sich selbst organisch verflochtenen Natur abermals hervor, in den **chemischen** Schöpfungen und Umwandlungen, durch welche nun erst jeder Theil der Materie, sein eignes Leben zum Opfer bringend, in das Leben des Ganzen eintritt, und ein höhres organisches Dasein gewinnt.

So wie alle Form des dynamischen Processes einzig dadurch bestimmt ist, daß Allgemeines, Besondres, und das, worin beide Eins sind, als verschieden und außereinander gesetzt sind, so kann dieses auch entweder unter der Form des **Magnetismus** geschehn, wo die drei Factoren als drei Punkte in ein und derselben Linie liegen, oder unter der Form der **Electricität**, wo die zwei Körper die entgegengesetzten Factoren, der Berührungspunkt beider die Indifferenz bezeichnet, oder endlich unter der des **chemischen** Processes, wo jeder derselben durch ein besondres Product ausgedrückt ist.

Da also jene Triplicität des Allgemeinen, Besondren und der Indifferenz beider in der **Identität** ausgedrückt, Magnetismus in der **Differenz**, Electricität in der **Totalität** chemischer Proceß ist, so sind diese drei Formen nur eine Form,

Digitized by Google

und der chemiſche Proceß ſelbſt eine bloße Verſchiebung der drei Punkte des Magnetismus in das Dreieck des chemiſchen Proceſſes.

Es kann daher nicht befremden, in der vollkommneren Form des chemiſchen Proceſſes die Totalität aller Formen des Dynamiſchen anzutreffen, ſo daß es möglich iſt, den ſogenannten **Galvanismus** in der Voltaiſchen Säule ganz als Magnetismus, ganz als Electricität, und ganz als chemiſchen Proceß aufzufaſſen. Dies hängt blos davon ab, welchen Moment des Ganzen man fixiren will. — Es iſt durch das Ganze daſſelbe geſetzt, nämlich die Indifferenz, die als dieſelbe nach zwei Seiten polariſirt iſt. Was von dem Ganzen gilt, gilt wieder von jedem Theile, ſo daß jedes Glied für ſich poſitiv, negativ und indifferent iſt. Das Ganze iſt ins Unendliche theilbar und Alles innerhalb deſſelben blos relativ beſtimmbar, ſo daß daſſelbe Glied, welches in der Einen Beziehung indifferent, in der andern poſitiv oder negativ, oder daſſelbe, welches in gewiſſer Beziehung negativ iſt, in der andern poſitiv gedacht werden kann und umgekehrt.

Der Lebensquell der allgemeinen oder großen Natur iſt die Copula zwiſchen der Schwere und dem Lichtweſen, nur daß dieſer Quell, von dem Alles ausfließt, in der allge-

Digitized by Google

meinen Natur verborgen, nicht selbst wieder sichtbar ist. — Wo auch diese höhere Copula sich selbst bejaht im Einzelnen, da ist Mikrokosmus, **Organismus**, vollendete Darstellung des allgemeinen Lebens der Substanz in einem besondern Leben.

Diese höhere Einheit ist es, welche die Totalität der Schwere und die Identität des Lichtwesens, gleicherweise im Verbundnen entfaltend, beide als die Attribute von sich selbst setzt.

Das Lichtwesen sucht in dem Verbundnen das Wesentliche, nämlich das Band, im gleichen Verhältniß, als es dieses entfaltet, kann es selbst als das All in Einem eintreten und so die Welt im Kleinen vollendet darstellen.

In demselben Verhältniß, in welchem das Band aufgeschlossen wird, fängt das Verbundne an, unwesentlich zu werden, und wird einem immer größeren Wechsel unterworfen. Das **Verbundne, als solches**, (die bloße Materie) soll nichts für sich sein, sie ist nur etwas als Ausdruck des **Bandes**, daher diese beständig wechselt, indeß das **Organ**, d. h. eben das Band, die lebendige Copula, die Idee selbst, wie durch göttliche Bekräftigung, besteht und immer dasselbe bleibt. — Durch die gänzliche Verdrängung des Verbundnen, als des Verbundnen und die Entwicklung oder Verwirklichung

Digitized by Google

des Bandes, gelangt daher die Idea erst zu der vollendeten Geburt.

Noch einmal hypostasirt sich hier die dreifache Copula und bildet sich jede in einer eigenthümlichen Welt aus.

Das dunkle Band der Schwere ist in den Verzweigungen des **Pflanzenreichs** gelöst, und dem Lichte aufgeschlossen. — Daher der Pflanze unendliche Liebe zum Lichte, indem in ihr vorerst nur das Band der Schwere sich lichtet.

Die Knospe des Lichtwesens bricht in dem **Thierreich** auf.

Die absolute Copula, jener beider Einheit und Mittelpunkt, kann sich selbst nur in Einem finden, und sich nur von diesem Punkte aus in wiederholter Entfaltung aufs Neue zu einer unendlichen Welt ausbreiten. Jenes Eine ist der **Mensch**, in welchem das Band das Verbundne vollends durchbricht, und in seine ewige Freiheit heimkehrt.

Beruht indeß der Organismus im Allgemeinen auf der Wirklichkeit und Selbstbejahung der absoluten Copula, so muß auch in jeder einzelnen Sphäre desselben der Gegensatz und die Einheit der beiden Principien dargestellt sein. Die wahre Einheit der beiden Principien ist aber die, bei welcher zugleich ihre Wesentlichkeit besteht. Wäre jedes von beiden

Digitized by Google

nur durch ein **Theilganzes**, nicht durch ein **Selbſtganzes** dargeſtellt, ſo wäre damit die Selbſtſtändigkeit eines jeden aufgehoben und jenes höchſte Verhältniß einer göttlichen Identität ausgelöſcht, deren Unterſchied von einer blos endlichen darin beſteht, daß in ihr nicht Entgegengeſetzte verbunden werden, die der Verbindung **bedürfen**, ſondern ſolche, deren jedes **für ſich** ſein **könnte**, und doch nicht iſt ohne das andre.

Dieſes Verhältniß iſt einzig in dem Gegenſatze und der Einheit der **Geſchlechter** dargeſtellt.

Das Reich der Schwere, wie es im Ganzen und Großen ſich in der Pflanzenwelt geſtaltet, iſt im Einzelnen durch das **weibliche**, das Lichtweſen durch das **männliche** Geſchlecht perſonificirt.

Das göttliche Band, welches die beiden Principien vermittelt und das ewig ſchaffende iſt, wirkt im Thier- und Pflanzenreich ohne ſich zu erkennen, (denn die Liebe erkennt ſich ſelbſt nur in Einem) mit blinder Gewalt das große Werk der Propagation. Das Verbundne wird hier gleich dem Band ſchaffend, zeugend, bejahend ſich ſelbſt.

Digitized by Google

Wie nun das dreifache Band der Dinge in dem Ewigen als Eins liegt, und durch seine Einheit das Ganze hervorbringt, so gebiert jenes, da es durch die Menschennatur nur als im **Vergänglichen** sich selbst erkennt, als den vollkommnen und unvergänglichen Abdruck von sich selbst endlich den **Weltbau**, und die göttlichen, alles aufnehmenden Gestirne.

Die Form der Objectivirung des Unendlichen im Endlichen, rein als solche in der Unterscheidbarkeit aufgenommen, als Erscheinungsform des **Ansich** oder **Wesens** ist die **Leiblichkeit** oder **Körperlichkeit** überhaupt. In wiefern also die in jener Objectivirung der Endlichkeit eingebildeten Ideen erscheinen, insofern sind sie nothwendig körperlich, in wiefern aber in dieser relativen Identität als Form gleichwohl das Ganze sich abbildet, so daß sie auch in der Erscheinung noch Ideen sind, sind sie **Körper**, die zugleich Welten sind, d. h. **Weltkörper**. Das System der Weltkörper ist demnach nichts andres, als das sichtbare, in der Endlichkeit erkennbare Ideenreich.

Digitized by Google

Wir nennen Thier nur das **relative** Thier, für welches der Stoff seines Bestehens in der unorganischen Materie liegt, der Weltkörper aber ist das **absolute** Thier, das alles, dessen es bedarf, also auch das, was für das relative Thier noch als unorganischer Stoff außer ihm ist, in sich selbst hat.

Das Verhältniß der Ideen zu einander ist, daß sie in einander sind und doch jede für sich absolut ist, daß sie also abhängig und unabhängig zugleich sind. Unter den Weltkörpern wird demnach eine Unterordnung stattfinden, wie unter den Ideen selbst, nämlich eine solche, welche ihre Absolutheit in sich nicht aufhebt.

Das Sein und Leben aller Weltkörper, welches in der Erscheinung dem der Ideen gleicht, ruht in der gedoppelten Einheit aller Ideen, der, wodurch sie **in sich selbst**, und der, wodurch sie **im Absoluten** sind. Diese beiden Einheiten sind aber wieder eine und dieselbe Einheit. Die erste ist die, in welcher das Unendliche sich in ihrer Besonderheit **expandirt**, die andre die, in welcher ihre Besonderheit in die Absolutheit **zurückkehrt**, jene, wodurch sie in sich selbst, außer dem Centro, die andre, wodurch sie im Centro sind. — Raum und Zeit, beide im Weltkörper wechselseitig durch einander

Digitized by Google

in ihrer Unwesentlichkeit negirt und somit wesentlich gesetzt, sind im **Umlauf** vollkommen ausgeglichen.

Die Ordnung nun und Verkettung der Natur würde auch derjenige nicht anders aussprechen können, welcher nur mit reinem Sinn und heiterer Einbildungskraft sie betrachtet, ja, wollte er das Wesen dieser Welt in Worte fassen und aufrichtig aussprechen, er würde als bloßer Anschauer keinen andern Ausdruck desselben finden, als den wir gefunden haben. Die Bildungen der sogenannten unbelebten Natur werden ihn zwar, der Ferne wegen, in der sie uns die Substanz zeigen, die Kraft derselben nur als ein tief verschlossenes Feuer ahnen lassen; aber auch hier, in Metallen, Steinen, ist in der ungemeßnen Macht, von der alles Dasein ein Ausdruck ist, der gewaltige Trieb zur Bestimmtheit, ja zur Individualität des Daseins unverkennbar. Wie aus einer unabsehlichen Tiefe emporgehoben erscheint ihm die Substanz schon in Pflanzen und Gewächsen; (in jeder Blume, die ihre Blätter auseinander breitet, scheint sich ein Princip nicht blos eines Dinges, sondern vieler Dinge zu fassen) bis in thierischen Organismen hypostasirt das erst grundlose Wesen dem Betrachter immer näher und näher tritt, und ihn aus offnen bedeutungsvollen Augen anblickt. Immer scheint es zwar noch ein Geheimniß zurückbehalten zu wollen, und nur einzelne Seiten von sich selbst zu offen-

Digitized by Google

baren. Aber wird nicht auch ihn, den bloßen Betrachter der Werke, eben dieſe göttliche Verwirrung und unfaßliche Fülle von Bildungen, nachdem er alle Hoffnung aufgegeben, ſie mit dem Verſtande zu begreifen, zuletzt in den heiligen Sabbath der Natur einführen, in die **Vernunft**, wo ſie ruhend über ihren vergänglichen Werken, ſich ſelbſt als ſich ſelbſt erkennt und deutet. Denn in dem Maaß, als wir ſelbſt in uns verſtummen, redet ſie in uns.

Digitized by Google

XVII.

Ueber Theismus und Naturalismus.

(Aus der Schrift gegen Jacobi 1812.)

„Wenn das Daſein eines lebendigen Gottes ſollte bewieſen werden können, ſagt Jacobi, ſo müßte Gott ſelbſt ſich aus Etwas, deſſen wir uns als ſeines Grundes bewußt werden könnten, daß alſo vor und über ihm wäre, darthun, ableiten, als aus ſeinem Princip evolviren laſſen. Denn die bloße Deduction nur der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beſchaffenheit des menſchlichen Erkenntnißvermögens führt zu keinem wahrhaften Beweiſe ſeines Daſeins.“

Vor einem andern und über ihm ſein ſind für Jacobi gleichbedeutende Begriffe: er verbindet beide Präpoſitionen ruhig mit einem und.

Dieſer Satz läßt ſich aber ins gerad' Entgegengeſetzte umwenden, nämlich:

Digitized by Google

„Das Daſein eines lebendigen Gottes iſt eben darum erweislich, weil dieſes lebendige Daſein aus einem nothwendigen Grunde, deſſen wir uns nothwendig bewußt werden, und der inſofern **vor** und **unter** dem lebendigen Daſein iſt, ſich ſelbſt entwickelt, alſo auch aus ihm zu entwickeln iſt.“

Entſetzlich! ruft unſer philoſophiſcher Gottesgelehrter aus. Da hören wir alſo, das lebendige Daſein Gottes, oder Gott ſelbſt als ein lebendiger, ſetze einen **Grund** voraus, aus dem er ſich erſt entwickelt — daß er gleichſam nur Effect, nur eine Seele des Alls iſt. — Nur ruhig, und die Sache wird ſich erklären! Setze der Gottesgelehrte nur, daß dieſer Grund wieder Gott ſelber, aber nicht **als** bewußter, intelligenter iſt, und dieſes Erſchreckliche wenigſtens wird verſchwinden. Gott muß Etwas vor ſich haben, nämlich **ſich ſelber**, ſo gewiß er causa sui iſt. Ipse se ipso prior sit necesse est, wenn es nicht ein leeres Wort iſt, Gott ſei abſolut.

Freilich mit den Begriffen eines ſchalen Theismus, der in Gott keine Unterſcheidung zuläßt, der das Weſen, in dem alle Fülle wohnt, als ein ſchlechthin Einfaches — rein ausgeleertes, ſubſtanzloſes, nur eben noch **Fühlbares** beſchreibt, mit dieſen Begriffen verträgt ſich jene Vorſtellung nicht. Mit dieſen ſoll ſie ſich aber auch nicht vertragen. —

Um für den aufmerkſamen, wohlgeſinnten Leſer deutlicher zu werden, ſtehe hier noch dieß. Das Tiefſte, Verborgenſte in Gott iſt doch wohl das, was die Philoſophen die Aſeität

Digitized by Google

nennen. Dieſe iſt das Unnahbare in ihm, was Liebe und Güte verhüllt. Iſt nun wohl dieſe Aſeität Gott ſelbſt, Gott im eminenten Verſtand? Wie ſollte ſie, da alle tieferen Denker darin einſtimmig ſind, daß ſie für ſich (unentwickelt) nicht weiter führe, als zum Begriff einer Spinoziſchen Subſtanz? Oder iſt dieſe Aſeität ſchon Bewußtheit, alſo der bewußte Gott? Kann ſich etwa Herr Jacobi eine Aſeität mit Bewußtſein denken? — Wie wenig hat er in dieſe heilige Tiefe geblickt!

„Es kann nur zwei Hauptklaſſen geben von Philoſophen, ſagt Jacobi, ſolche, welche das Vollkommnere aus dem Unvollkommneren hervorgehen, allmälig ſich entwickeln laſſen, und ſolche, welche behaupten, das Vollkommenſte ſei zuerſt, und aus ihm beginne Alles, es gehe nicht voraus als Anbeginn eine Natur der Dinge, ſondern es gehe voraus, und es ſei der Anbeginn von Allem ein ſittliches Principium, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz — ein Schöpfer — Gott.“

Auch bei dieſem Hauptſatz, von dem ich geſtehe, daß er, wahr befunden, allen wiſſenſchaftlichen Theismus unmöglich machen würde, hat der Lehrer unſerer Zeit vieles ausgelaſſen, das zur näheren Beſtimmung gehört, und das ein Philoſoph von Profeſſion, der dieſes Metier ſchon faſt von Kindesbeinen an geübt, nicht überſehen ſollte.

Es wird dies am einleuchtendſten werden, wenn ich den Satz mit ſeinen nothwendigen Ergänzungen wiedergebe, wobei ich, was Herrn Jacobi gehört, wie billig, mit ausgezeichneter,

Digitized by Google

was aber mir, einzelne Worte ausgenommen, mit gewöhnlicher Schrift drucken lasse.

„Einige behaupten, **es gebe nur zwei Hauptklassen von Philosophen. Die erste**, sagen sie, **läßt das Vollkommnere aus dem Unvollkommneren sich entwickeln und erheben.**"

„Hier sollten sie aber gleich zwei Unterabtheilungen machen. Nämlich es könnte erstens solche geben, die das Vollkommnere aus einem **von ihm unabhängigen und verschiedenen** Unvollkommnen entspringen ließen. Dergleichen Philosophen aber, die sich in der Ungereimtheit so weit verloren, sind nirgends anzutreffen. Wohl aber giebt es solche, und deren sind nicht wenige noch unbedeutende, die das Vollkommnere **aus seinem eignen Unvollkommneren** sich erheben lassen. Darinn nun liegt nichts Widersinniges. Denn so sehen wir täglich, daß aus einem Unwissenden durch Bildung und Entwicklung ein Wissender werde; der Mann sich aus sich selber als Jüngling, der Jüngling sich aus sich selber als Knabe, und dieser wieder aus sich selber als Kind, welches doch lauter unvollkommnere Zustände sind, emporarbeite. Nicht zu erwähnen, daß die Natur selber, wie diejenigen wissen, denen die nöthigen Kenntnisse nicht abgehen, sich von geringern und verworreneren Geschöpfen allmälig zu vollkommneren und gebildetern erhoben hat. —

„**Die andere Hauptklasse aber**, behaupten nun wieder jene zuerst Redenden, unterscheide sich dadurch, daß sie **lehre, das Vollkommenste sei zuerst**, wobei sie jedoch den Fehler begeht, nicht zu sagen, ob es actu oder potentia **der That** oder

Digitized by Google

dem bloßen Vermögen nach zuerst sei; denn das Letzte behaupten auch die Andern, denen sie doch widersprechen wollen. Nothwendig muß nämlich das Allervollkommenste — dasjenige, welches die Vollkommenheit aller Dinge in sich hat — vor allen Dingen sein; die Frage ist aber, ob es als das Allervollkommenste zuerst war, welches schwer zu glauben ist aus vielen Gründen, aber schon aus dem ganz einfältigen, weil es, im wirklichen Besitz der allerhöchsten Vollkommenheit, keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung so vieler Dinge hatte, durch die es, unfähig eine höhere Stufe von Vollkommenheit zu erlangen, nur weniger vollkommen werden konnte. Damit wird aber nicht widersprochen, daß dasjenige, welches zuerst war, eben das ist, welches das Allervollkommenste ist. — Wie, wenn jemand — um nur ein ohngefähres Gleichniß zu geben, der sagt, daß Newton der vollkommenste Geometer ist, damit nicht behauptet haben will, daß er es schon als Kind gewesen, und doch auch nicht leugnet, daß der Newton, welcher das Kind war, eben der Newton ist, welcher der vollkommenste Geometer ist.

„Diese andere Hauptklasse behauptet dann ferner, der ersten, wie sie meint, entgegen: es gehe nicht voraus als Anbeginn eine Natur der Dinge, welches doch die der ersten ebenso wenig meinen, wenn unter der Natur der Dinge eine in Bezug auf Gott äußere Natur verstanden wird. Sie behaupten nur, es gehe nothwendig voraus die Natur des Wesens selber, welches sich durch die Schöpfung ausbreitet,

und dieſe Natur könne mit dem Weſen ſelbſt nicht von einerlei Art, ſondern müſſe in Anſehung der **Eigenſchaften** von ihm verſchieden ſein. Wie wenn man z. B. ſagte, des eigentlichen Weſens Art beſtehe in Liebe und Güte, ſo könne die von dem Weſen unzertrennliche, ja von ihm gewiſſermaßen vorausgeſetzte **Natur** des Weſens nicht auch in Güte und Weisheit beſtehen, weil ſonſt kein Unterſchied wäre; in ihr müſſe alſo ein Mangel, wenigſtens ſelbſtbewußter Weisheit und Güte, oder ſie müſſe blos Stärke ſein. Daß aber Etwas in Gott ſei, das **blos** Kraft und Stärke ſei, könne nicht befremden, wenn man nur nicht behaupte, daß er **allein** dieſes und ſonſt nichts anderes ſei. Vielmehr das Gegentheil müßte befremden. Denn wie ſollte eine **Furcht** Gottes ſein, wenn keine Stärke in ihm wäre, und dann, wie ſollte er doch ſelbſt, mitſammt ſeiner Weisheit und Güte beſtehen ohne Stärke, da Stärke eben das Beſtehen und hinwiederum alles Beſtehen Stärke iſt. Wo keine Stärke iſt, da iſt auch kein Charakter, keine Individualität, keine wahre Perſönlichkeit, ſondern eitel Diffluenz, wie wir an charakterloſen Menſchen täglich gewahr werden. Und eben ſo gut, ja beſſer läßt ſich der alte Spruch umkehren, daß **ohne** Stärke auch die höchſte Güte nie zur Majeſtät erhöht würde. Nicht umſonſt auch, ſetzen ſie hinzu, reden heilige Bücher ſo viel von Gottes Kraft und von der Stärke ſeiner Macht.

„Wenn aber einmal eine Stärke, alſo **etwas, das blos Natur** iſt, in dem höchſten Weſen zugegeben werden müſſe,

Digitized by Google

so frage sich dann erst, was dem andern **vorausgegangen** sei, ob sie glauben, daß Güte und Weisheit zuerst gewesen, und dann die Stärke drüber gekommen sei, oder ob sie glauben, daß umgekehrt die Stärke zuerst gewesen, welche dann durch Weisheit und Güte gemildert worden; und wenn sie das letzte bei weitem glaublicher finden müssen, wie sie denn müssen (es wäre denn, daß sie gar zu unfähig wären, um sich überhaupt zu solchen Gedanken zu erheben), so werden sie auch wohl zugeben müssen, es sei das von Anbeginn, d. h. zu allererst Gewesene — zwar nicht eine Natur der Dinge, die etwas bloß äußerliches und hieher noch gar nicht gehöriges wäre, wohl aber — **die Natur des Wesens selber** gewesen, das sich zum actu Vollkommensten aus sich selbst evolvirt habe. — Aber auf dergleichen Bestimmungen gerathen jene überhaupt nicht, welche in der Philosophie Zeitlebens Pinsel geblieben, und gar nie an die rechten Begriffe gekommen sind, so sehr sie danach geschnappt haben.

„So stellen eben diese jenen ersten auch beständig entgegen: **es müsse der Anbeginn von allem ein sittliches Principium gewesen sein**, unterlassen aber zu bestimmen, ob ein actu oder bloß potentia sittliches, wodurch sie gewinnen, daß die, die klüger sind denn sie, dastehen, als wenn sie ein schlechthin blindes Wesen, gleichsam einen Stein oder Klotz zum Anfang machten. Denn es muß doch auch das sittliche Wesen, eben um ein solches zu sein, und um sich als ein solches zu unterscheiden (worin eben der actus der Persönlichkeit besteht), einen **Anfang seiner selbst** in sich selbst haben,

Digitized by Google

der nicht sittlich * ist. Aber der Anfang seiner selbst, den ein sittliches Wesen in sich hat, ist doch schon potentia oder implicite sittlich, und kein absolut Entgegengesetztes von Freiheit oder Sittlichkeit.

„Soviel aber das betrifft, was jene sogenannte andere Hauptklasse von Philosophen ferner sagt: es gehe **als Anbeginn** — (auch der Intelligenz selber?) **voraus eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz**; so haben wir schon durch die in ihre Worte eingeschaltete Frage geantwortet. Da sie also auf dem Tiefsten zu sein glaubten, sind sie kaum unter die Oberfläche gedrungen. Fragen sie sich nur selber, wenn sie soviel verstehen, ob eine Intelligenz so blank und bloß **auf sich selber**, als **Intelligenz** beruhen — als bloße Intelligenz **sein** könne, da doch das **Denken** der gerade Gegensatz des **Seins**, und gleichsam das Dünne und Leere ist, wie dieses das Dicke und Volle. Was aber der Anfang einer Intelligenz (in ihr selber) ist, kann nicht wieder intelligent sein, indem sonst keine Unterscheidung wäre, es kann aber auch nicht schlechthin nichtintelligent sein, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz ist. Also wird es ein **Mittleres** sein, d. i. es wird mit Weisheit wirken, aber gleichsam mit einer eingebornen, instinctartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit, so wie wir oft Begeisterte wirken sehen, die Sprüche reden voll Verstand, reden sie aber nicht mit Besinnung, sondern wie durch Eingebung.

* Wohl zu unterscheiden von unsittlich.

Digitized by Google

„Jene andern also (von der zweiten Hauptklasse), welche zu sehr Idioten sind, um dergleichen einzusehen, werden ganz entrüstet, wenn sie merken, daß die Wissenden ein nicht-intelligentes Princip und zwar als das Unterste und Tiefste der Intelligenz annehmen, und voll Verdruß, daß sie mit ihrem aufgeklärten Gott nirgends bei der Wirklichkeit ankommen, und nicht ein Wort vorbringen können, wenn gefragt wird, wie doch aus einer so ganz klaren und durchsichtigen Intelligenz ein so sonderbar verworrenes (wenn gleich in Ordnung gebrachtes) Ganzes, wie die Welt, habe entstehen können. — Voll Aergers hierüber fangen sie an, jene ersten als Gottesleugner zu schelten, und legen ihnen die Daumenschraube an, daß sie bekennen sollen: sie seien Atheisten und lügen es nur, wenn sie auch von Gott reden. —

„So also verhält es sich mit jenen **zwei Hauptklassen von Philosophen**, wo aber weit richtiger gesagt würde, daß die eine die Klasse der Philosophen sei, die andre aber das Geschlecht der erbärmlichen und unwissenden Sophisten."

In dieser Umschreibung des Jacobischen Satzes habe ich also für den tiefer denkenden Leser meinen — **Naturalismus** offen und wie mir scheint deutlich genug dargelegt. Zu **diesem** Atheismus bekenne ich mich. Wer ihn widerlegen kann, der komme, dem werde ich stehen.

Unserm Gottesgelehrten ist dies nicht zuzumuthen. Könnte er solche Dinge nur ahnen, es hätten ihn längst näher liegende Fragen beunruhigen müssen, z. B. „wie es doch

Digitized by Google

komme, daß das Alte Teſtament vor dem Neuen hergegangen, da doch das Geiſtigſte nach ſeiner Meinung überall das Erſte iſt, warum Gott ſich weit früher in jenem als ein zorniger und eifriger Gott — mehr verborgen als geoffenbart, und überhaupt mehr phyſiſche Eigenſchaften gezeigt, ſeine höchſten geiſtigen Eigenſchaften aber erſt vor noch nicht 2000 Jahren dem Menſchengeſchlecht ausdrücklich zu offenbaren für gut gefunden habe?"

„Es giebt nur zwei Syſteme, ſagt Jacobi, Naturalismus und Theismus; beide ſind unverträglich und können auf keine Weiſe zuſammen-beſtehen, oder ſich ausgleichen."

Darinn eben — in dieſer vermeinten Unverſöhnlichkeit, die alle Halbköpfe leidenſchaftlich behaupten müſſen, weil nur damit ihre Halbheit beſtehen kann — eben darinn liegt der Hauptgrund des Verderbens für den Theismus, und die Hauptquelle alles wirklichen Atheismus.

Der wahre Theismus kann nicht anders als ſelbſt göttlich ſein, und kann daher, wie ſchon bemerkt, nichts ausſchließen, nichts unterdrücken. Das ſind die traurigſten Gottesgelehrten, welche Gott vorſchreiben wollen, auf welche Art er gleichſam allein Gott ſein könne, nämlich dann, wenn er gar nichts von einer Natur in ſich habe. Sie halten Gott gerade für eben ſo beſchränkt, wie ihre eignen engherzigen Vorſtellungen, und ihren armſeligen Theismus vertheidigend, geben ſie ſich den Schein, für die Ehre Gottes zu ſtreiten.

Der Naturalismus, wenn er auch in Anſehung der Dignität dem Theismus nicht gleichſteht, iſt doch, was die

Digitized by Google

Realität betrifft, ihm völlig aequipollent, d. h. er hat ganz gleiche Ansprüche befriedigt zu werden. Ein theistisches System, das die Erklärung der Natur ausschließt, verdient gar diesen Namen nicht, weil ohne bestimmten Begriff vom Verhältniß Gottes zu der Natur der Begriff Gottes selber ungewiß bleibt, ganz unvollständig aber alle Erkenntniß der göttlichen Natur, indem die bloße Wissenschaft, daß ein Wesen ist, ohne von seinen Wirkungen oder Verhältnissen etwas einzusehen, die mangelhafteste aller Erkenntnisse ist.

Der Naturalismus kann den Theismus nur insofern anerkennen, als er zugleich mit ihm befriedigt wird; ja nach dem einfachen Grundsatz, daß überall, und in allem Wissen von dem Niederen zu dem Höheren fortgeschritten werden soll, daß erst das Geringere begriffen sein muß, ehe man sich anmaßen kann, das Höhere zu begreifen, hat der Naturalismus noch frühere Ansprüche an das ächt philosophische System, als der Theismus.

Unser Lehrer sagt: es giebt nur diese zwei Systeme, er erkennt sie also wirklich als zwei, d. h. ein jedes als etwas — er gesteht ihnen die gleiche Unvertilglichkeit zu, und doch soll — der Naturalismus allein verstummen, und von einem höchst unvollständigen, seinem eignen Zweck nicht einmal genügenden — selbst nur so genannten — Theismus sich abweisen lassen. Gerade dadurch — durch einen solchen kraftlosen, und doch ausschließenden Theismus wird die lebendige, nie versiegende Quelle eines wissenschaftlichen Atheismus offen erhalten, der Achtung verdient und gewinnt, weil er

Digitized by Google

im Grunde nur für das Intereſſe der Wiſſenſchaft ſtreitet. Kein Zwang thut in die Länge gut.

Wer die gleiche Unvertilglichkeit beider Syſteme ſich klar genug vorſtellt, der muß unmittelbar erkennen, daß ſie auf irgend eine Weiſe verſöhnt werden müſſen, wenn dies gleich nicht durch ein **Einerleimachen**, wie es ſich unſer vermeinter Gottesgelehrter vorſtellt, ſondern nur durch eine Verknüpfung geſchehen kann, derjenigen nicht unähnlich, die zwiſchen Leib und Seele, allgemein aber zwiſchen Niederem und Höherem ſtatt findet.

Indem ich übrigens eine ſolche lebendige Verknüpfung beider Syſteme behaupte, ſo verſtehe ich unter Naturalismus nicht irgend ein auf die äußere Natur ſich beziehendes Syſtem, ſondern **das Syſtem, welches eine Natur in Gott** behauptet. — Daß ohne dieſes auch kein Syſtem möglich ſei, **welches Bewußtſein, Intelligenz und freien Willen in Gott behauptet**, habe ich bei dem vorigen Satze gezeigt — bewieſen alſo auch, daß Naturalismus (in dem eben beſtimmten Sinn) die **Grundlage**, das **nothwendig Vorausgehende** des Theismus iſt.

Hieraus erhellt, daß, wenn es das Intereſſe dieſer beiden Syſteme iſt, in jenes lebendige Verhältniß zu treten, das Intereſſe auf der Seite des Theismus ſogar noch größer iſt, als auf der Seite des Naturalismus. Dieſer kann wenigſtens noch für ſich anfangen, und inſoweit beſtehen, wenn er auch nicht für ſich enden, nicht in das höhere ſich verklären kann, nach dem er eben ſo innig, wie die Natur ſelbſt, verlangt. Der Theismus dagegen kann ohne den Naturalismus auch

Digitized by Google

nicht einmal anfangen, er schwebt völlig im Leeren, wo denn kein Wunder ist, daß kein Flügel der Erkenntniß zu ihm reicht, daß wir wahrhaft nur im ewigen Schnappen nach ihm begriffen sind, welches uns Herr Jacobi unter dem Titel der Ahnung, der Sehnsucht, des Gefühls als die vollkommenste Art einer Sache gewiß zu werden aufreden will. Wie der Gott dieses Theismus im Leeren schwebt, so ist er auch innerlich leer, nichts Festes, Bestimmtes, keine Natur mit einem Wort — in dem Sinn wie von einem Menschen gesagt wird, er sei eine starke, eine tüchtige, eine gesunde Natur; unablösbar vom Sehnen und Fühlen des Individuums muß dieses Wesen, für welches schon der Begriff zu kräftig zu objectiv ist, vor aller Luft der Wissenschaft bewahrt werden aus zarter Sorgfalt, es möchte von ihr verweht werden. Daher die Furcht vor Wissenschaft, das ausdrückliche Wort, Gott, sobald er gewußt würde, wäre nicht mehr Gott; die Angst vor jeder wirklichen Lebendigkeit Gottes, über die unser Gottesgelehrter, wenn sie ihm heute klar werden könnte, eben so erschrecken würde, wie er vor einem Gespenst erschräke; weil sich eine solche Lebendigkeit ohne physischen Grund gar nicht gedenken läßt.

Gerade jene Entgegensetzung, welche uns als letztes Vermächtniß der vorigen Zeit noch einmal angeboten wird, war der große Irrthum dieser ganzen Bildungsepoche, indem durch gänzliche Abscheidung des Theismus von allem Naturalismus, und umgekehrt des Naturalismus von allem Theismus ein **unnatürlicher Gott und eine gottlose Natur**

zugleich gesetzt werden mußten. Nur zusammen bringen sie ein Lebendiges hervor. Die Frage kann nur die sein, wie, auf welche Art sie in Verbindung zu setzen seien? Der moderne Theismus, der von den geistigsten Begriffen anfangen zu können meinte, suchte vergeblich, von Gott zu der Natur zu gelangen. Es blieb ihm nichts übrig, als, entweder ihre Existenz zu leugnen, (welches im Idealismus versucht wurde) oder sie zu ignoriren, oder, was ebenso bequem ist und das nämliche sagen will, sich über sie, wie unser Gottesgelehrter ins Nichtwissen zurückzuziehen. — Vom Theismus zum Naturalismus geht kein Weg; so viel ist klar. Es war Zeit, umgekehrt Naturalismus, d. i. die Lehre, daß eine Natur in Gott sei, zur Unterlage, zum Entwicklungsgrund (nicht etwa zum höheren) des Theismus zu machen.

Dieser nothwendige Gedanke ist zuerst in unserer Zeit durch die darum sogenannte Naturphilosophie, die Alleinheitslehre, oder wie sie Herr Jacobi sonst nennen will, zur Ausführung gekommen.

Wie nun dies geschehen könne — diesen wissenschaftlichen Proceß versteht er nicht, wie er noch manches andre nicht versteht, und sollte eben deshalb sich auch nicht darum bekümmern, oder gar darüber jammern. — Das Gold göttlicher Erkenntniß wird nicht auf dem nassen Wege thatloser Thränen und müßigen Sehnens gefunden, nur im Feuer des Geistes wird es gewonnen.

Digitized by Google

Druck von Louis Humblot.

Digitized by Google

ÜBER DEN

URSPRUNG DER SPRACHE.

Digitized by Google

Digitized by Google

(2)

ÜBER DEN

URSPRUNG DER SPRACHE

VON

(Ludwig Carl)

JACOB GRIMM.

AUS DEN ABHANDLUNGEN DER KÖNIGLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN VOM JAHR 1851.

DRITTE AUFLAGE.

BERLIN.
FERD. DÜMMLER'S VERLAGSBUCHHANDLUNG.
1852.

Digitized by Google

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Grünstr. 18.

Digitized by Google

Von dem grofsen weltweisen in unsrer mitte ist die frage, deren gegenstand ich eben bezeichnet habe und die schon vor achzig jahren unter uns zum preise gestellt war, jüngst bei der philosophischhistorischen classe zweimal angeregt worden. Herr von Schelling machte nemlich den vorschlag eine solche aufgabe jetzt zu wiederholen, zog ihn aber unmittelbar darauf zurück. Bald hernach gab er in einer eignen vorlesung einige auskunft über die unzufriedenheit, welche Hamann gegen Herders damals von der akademie gekrönte preisschrift an den tag gelegt hatte, so wie proben eines lateinischen gedichts von noch unbekanntem verfasser über der sprache ursprung. Hoch zu bedauern ist, dafs er selbst dabei nirgend seine eigene ansicht kundgeben oder errathen lassen wollte; an jener neuen preisaufgabe, wenn sie festgehalten und näher entfaltet worden wäre, würde man darüber wol manches haben entnehmen können, da es kaum möglich scheint einen solchen vorschlag anschaulich zu machen, ohne dafs zugleich im entwurf selbst des preisstellers, und eines solchen preisstellers, meinung bestimmend durchbräche. Nur das eine dürfen wir als unzweifelhaft voraus setzen, dafs ihm die herderische lösung wenigstens für unsere

Digitized by Google

zeit keineswegs genug thut, denn sonst wäre überflüssig gewesen sie neuerdings auf die bahn zu bringen.

Wie man aber auch den im jahr 1770 erlangten und erlangbaren ergebnissen zugethan oder ungeneigt sei, das läfst sich gar nicht in abrede stellen, dafs seitdem die lage der sprachforschung wesentlich oder gänzlich verändert worden ist und darum schon ein versuch, was sie uns gegenwärtig biete, auf jene frage in erneuter antwort anzuwenden wünschenswerth erscheinen mag, da auf jedweden in philosophische oder historische betrachtung zu ziehenden gegenstand die ihm gewordne gröfsere pflege und feinere ausbildung günstig einwirken mufs. Alle sprachstudien finden sich nun heutzutage ungleich vortheilhafter gestellt und ausgerüstet, als zu jener zeit, ja sie sind, kann man sagen, erst in unserm jahrhundert zur wahren wissenschaft gediehen. Die art und weise nach welcher die classischen sprachen ehdem betrieben wurden und in wahrheit immer noch angebaut zu werden pflegen (wie es auch den von mir gewis hochgestellten übrigen zwekken der philologie nicht unangemessen ist), führte nie oder blofs zufällig zu allgemeinen und entscheidenden aufschlüssen über das verhältnis der sprachen unter einander. Man mühte sich in das wesen der lateinischen oder griechischen zunge einzudringen so weit es nöthig war, um den geist kostbarer, für alle zeiten bewundernswerther denkmale zu erfassen, die sie hervorgebracht und auf uns überliefert hatten, und dieses geistes habhaft zu werden, dazu gehört unermefslich viel. Solchem ziel gegenüber verhielt sich der sprache noch so gewaltige äufsere erscheinung und form dienend; wahrzunehmen was in ihr über den redebrauch, über die technik der dichter und den inhalt der werke hinaus gieng, war der classischen philologie gewissermafsen gleichgültig und von allen feiner eingehenden

Digitized by Google

beobachtungen schienen ihr fast nur solche werthvoll, welche der textcritik zu festern regeln irgend verhelfen konnten. für sich selbst zog das innere gewebe der sprache wenig an und wurde in seiner schönheit und fülle gleichsam voraus gesetzt, weshalb auch die auffallendsten worterscheinungen, wo sie ihrem begrif nach klar sich darstellten, meistens unerwogen blieben. etwa wie der seine sprache fertig handhabende, in ihr waltende dichter fast keiner kunde ihres innern baus noch minder ihrer geschichtlichen veränderungen bedarf und nur hin und wieder ein seltnes wort aufsucht, dem er eine gelegne stelle zu geben hat; war der grammatiker auch blofs ausnahmsweise irgend einer ihm anstöfsigen wortgestalt der wurzel auf der spur, an welcher er seine kunst zu üben trachtete. So erklärt sich warum lange jahrhunderte hindurch die unablässig fortgesetzte aufmerksame behandlung lateinischer und griechischer sprache auf der schule wie in den stuben der gelehrten mit der einfachen formlehre am wenigsten vorrückte und fast nur für die halb schon aufserhalb der grammatik liegende syntax früchte trug. Weder verstand man, wozu diese beiden classischen sprachen gerade mächtig reizen musten, ihre gestalten scharf an einander zu halten und wechselsweise jede mit gleicher berechtigung aus der andern zu erörtern, da man fehlerhaft die lateinische als unterwürfige tochter der griechischen ansah; noch weniger unsrer muttersprache aufzuhelfen, die in der schule allenthalben frohndienste eines unbefugten handlangers zu leisten hatte, geschweige ihr den dritten hauptplatz einzuräumen, obgleich, wie aus drei gegebnen puncten eine figur zu bilden, aus den verhältnissen dreier unter sich verwandter sprachen ihr lebendiges gesetz zu finden ist.

Man hat das sprachstudium vielfach und auch nicht ohne grund dem der naturgeschichte an die seite ge-

Digitized by Google

stellt; sie gleichen einander sogar in der art und weise ihres mangelhaften oder besseren betriebs. denn ins auge springt, dafs gerade wie jene philologen die classischen sprachdenkmäler um ihnen critische regeln für die emendation beschädigter und verderbter texte abzugewinnen erforschten, so auch die botaniker ihre wissenschaft ursprünglich darauf anlegten in einzelnen kräutern heilsame kräfte zu entdecken, die anatomen in die leiber schnitten, um des innern baus sicher zu werden, auf dessen erkenntnis nun die herstellung der gestörten gesundheit gestützt werden könnte. die stoffe zogen als ein mittel, nicht für sich selbst an. Allmälich aber bereitete sich eine änderung der ansicht und des verfahrens vor. Da es natürlich ist und durch alle erfahrung bestätigt wird, dafs die menschen an dem einheimischen, ihren augen täglich dargebotnen vorübergehend vom fremden und neuen stärker berührt und zur betrachtung gereizt werden; so darf man wol behaupten, dafs durch reisen ins ausland, wie durch zufuhr fremder, seltner pflanzen in unsre gärten, die übersiedelung vielfacher thiergestalten aus fernen welttheilen nach Europa den wissenschaften ein andres gepräge aufgedrückt wurde und bei erforschung der gegenstände sie von jenen practischen zwecken gleichsam abstanden und sich auf unbefangnere, darum wissenschaftlichere untersuchungen einliefsen. denn das ist eben wahres zeichen der wissenschaft, dafs sie ihr netz auswerfe nach allseitigen ergebnissen und jede wahrnehmbare eigenheit der dinge hasche, hinstelle und der zähesten prüfung unterwerfe, gleichviel was zuletzt daraus hervor gehe. Die sprachwissenschaft, wie mich dünkt, hat auf demselben weg, dessen betreten die pflanzen- und thierzergliederung ihrem engern standpunct entrückte, und zu einer vergleichenden botanik und anatomie erhob, endlich eben so durchgreifende umwälzung erfah-

Digitized by Google

ren. Ohne zweifel wurde durch das von der kaiserin Catharina in den jahren 1787—90 veranstaltete Petersburger wörterbuch, wenn es auch auf noch sehr ungenügenden grundlagen aufgerichtet war, sprachvergleichung überhaupt wirksam angeregt und gefördert. Allein weit gröfsern einfluſs auf sie hatte die in allen welttheilen, hauptsächlich in Indien befestigte herschaft der Briten, durch welche das genaue verständnis einer der reinsten und ehrwürdigsten sprachen der ganzen welt, die man früher beinahe gar nicht gekannt hatte, erweckt, gesichert und verbreitet wurde. die vollkommenheit und gewaltige regel des sanskrit muste, obschon auch den weg bahnend zu einer der ältesten und reichsten poesien, recht dazu einladen sich mit ihr um ihrer selbst willen vertraut zu machen und hat, nachdem das eis einmal gebrochen und gleichsam ein magnet gefunden war, zu welchem die auf dem sprachenocean schiffenden hinschauen konnten, auf die weit erstreckte reihe der mit der indischen unmittelbar zusammenhängenden und verwandten sprachen ein so erhellendes, sonst ungeahntes licht fallen lassen, daſs daraus eine wahrhafte geschichte aller dieser sprachen, wie sie noch nie vor eines sprachforschers auge gestanden hatte, mit tief eindringenden und überraschenden resultaten theils schon hervor gegangen theils eingeleitet worden ist. Und da um dieselbe zeit man zugleich bemüht gewesen war, das bisher unbegreiflich gering geachtete gesetz unserer eignen deutschen sprache historisch zu entfalten, wie der naturforscher in den halmen und knoten einheimischer gräser dieselben wunderbaren triebe erkennen muſs, die er an ausländischen pflanzen wahrnahm; so konnte nicht fehlen, daſs von unserm eigensten und unmittelbarsten standpunct aus zugleich der blick auf die uns benachbarten slavischen, littauischen und keltischen sprachen lebhafter

Digitized by Google

geworfen wurde, welchen allmälich allen die nemliche geschichtliche bedeutung und betrachtung zu theil geworden ist oder zweifelsohne werden wird. Auf solche weise haben sich, wo nicht alle, doch die meisten glieder einer grofsen fast unabsehbaren sprachkette gefunden, die in ihren wurzeln und flexionen aus Asien bis her zu uns reicht, beinahe ganz Europa erfüllt und schon jetzt die mächtigste zunge des erdbodens genannt werden darf, auf welchem sie unaufhaltsam weiter fortschreitet, den sie einmal überall erfüllen wird. Diese indogermanische sprache mufs nun zugleich durch ihren innern bau, der sich an ihr in unendlichen abstufungen klar verfolgen läfst, wenn es irgend eine andere sprache im stande ist, auch über den allgemeinen gang und verlauf der menschlichen sprache, vielleicht über deren ursprung die ergibigsten aufschlüsse darreichen.

Ich bin befugt die thunlichkeit dieser untersuchung über den ursprung der sprache als blofses problem hinzustellen, dessen gelingen noch von vielen darf in zweifel gezogen werden. sollte es sich lösen können, mögen solche zweifler einwenden, so hätten unsere sprachen und unsere geschichte viel weiter als sie thun zurück zu reichen, denn es ist glaublich, vielmehr es ist schon ausgemacht, dafs die ältesten denkmäler der sanskrit- oder zendsprache, gleich den hebräischen oder was sonst man für die frühste sprache ausgeben wolle, um lange zeit, um viel jahrtausende von dem wirklichen ursprung der sprache oder der schöpfung des menschengeschlechts auf erden abstehn. Wie kann über eine solche kluft hinweg ein anfang der sprache ermessen werden? fällt die gesamte frage nicht in die reihe der unmöglichkeiten?

Dies bedenken scheint aber noch stärker einzuleuchten, wenn wir die lage und den gegenstand der naturforschung, die, wie eben erhellte, sich zur sprachfor-

Digitized by Google

schung ähnlich verhält, erwägen. jene forscher streben in die geheimnisse des naturlebens zu dringen, d. h. die gesetze der zeugung und fortdauer der thiere, des keimes und wachsthums der pflanzen zu ergründen. nie habe ich vernommen, dafs darüber hinaus ein seiner aufgabe sich bewuster anatom oder botaniker auch die erschaffung der thiere und pflanzen hätte wollen nachweisen; höchstens kann ihm klar werden, dafs einzelne thiere oder kräuter, um ihren zweck vollständig zu erreichen, an bestimmter stelle zuerst erscheinen und geschaffen sein musten. Wenn sodann analogie obwaltet zwischen schöpfung und zeugung, sind doch beide als ein erster und zweiter act wesentlich verschieden von einander. die ewig sich erneuende forterzeugung erfolgt vermöge einer in das erschaffene wesen gelegten kraft, während die erste schöpfung durch eine aufserhalb dem erschafnen waltende macht geschah. die zeugung ruft, wie das schlagen des stahls an den stein schlafenden funken weckt, neues dasein hervor, dessen bedingung und gesetz bereits dem zeugenden anerschaffen war. Hier aber scheint für den genau überlegenden in der that ein wendepunct zu liegen, wo naturforschung und sprachforschung wesentlich sich von einander scheiden, und alles folgende wird gerade davon abhängen, ob wir die sprache als ein erschafnes oder unerschafnes anerkennen. War sie erschaffen, so bleibt ihr erster ursprung unsern blicken eben so undurchdringbar als der des zuerst erschaffenen thiers oder baums. Falls sie aber unerschaffen, d. h. nicht unmittelbar durch göttliche macht, sondern durch die freiheit des menschen selbst hervorgebracht wurde und gebildet, so mag sie nach diesem gesetz ermessen, ja von dem was uns ihre geschichte bis zum ältesten stamm hinauf ergibt, darf über jenen unerfüllten abgrund von jahrtausenden zurück geschritten und

Digitized by Google

in gedanken auch am ufer ihres ursprungs gelandet werden. Der sprachforscher braucht also nicht die hand abzulegen, sondern kann weiter gehn als der naturforscher, weil er ein menschliches, in unsrer geschichte und freiheit beruhendes, nicht plötzlich sondern stufenweise zu stande gebrachtes werk seiner betrachtung unterwirft, da im gegentheil alle erschafnen unfreien wesen gar keine geschichte kennen und bis auf heute beinahe noch eben so sich verhalten, wie sie aus des schöpfers hand hervor gegangen sind.

Hiermit ist im voraus freilich schon ausgesprochen, was ich als möglichen erfolg meiner ganzen angestellten untersuchung betrachtet wissen will; gleich wol müssen für sie eine reihe einzelner gründe in anschlag gebracht werden und es wird aufserdem nicht ungerathen sein, diesen erst noch voran gehn zu lassen, was zu gunsten eines unmittelbar von der gottheit ausgegangnen ursprungs der sprache könnte gesagt werden. weil nun ein solcher noch auf doppelte weise denkbar wäre, insofern nemlich gott die sprache den menschen anerschaffen oder erst nach der schöpfung selbst offenbart hätte; so soll zuvörderst von einer geschaffenen, dann von einer offenbarten sprache gehandelt und näher dargethan werden, warum keine von beiden anzunehmen sei.

Eine geschaffene, naturwüchsige menschensprache voraus zu setzen mahnt von der oberfläche her angesehn nicht weniges. vergegenwärtigen wir uns ihre schönheit, macht und manigfaltigkeit, wie sie sich über den ganzen boden der erde erstreckt, so erscheint in ihr etwas fast übermenschliches, kaum vom menschen selbst ausgegangnes, vielmehr unter dessen händen hier und da verderbtes und in seiner vollkommenheit angetastetes. Gleichen die geschlechter der sprachen nicht den geschlechtern der pflanzen, thiere, ja der menschen

Digitized by Google

selbst in aller beinahe endlosen vielheit ihrer wechselnden gestalt? erblüht nicht die sprache in günstiger lage wie ein baum, dem nichts den weg sperrt und der sich frei nach allen seiten ausbreiten kann, und wird unentfaltet, versäumt und absterbend sie nicht einem gewächs ähnlich, das bei mangel an licht oder erde schmachten und dorren muste? Auch die erstaunende heilkraft der sprache, womit erlittenen schaden sie schnell verwächst und neu ausgleicht, scheint die der mächtigen natur überhaupt, und nicht anders als diese versteht sich die sprache darauf mit geringen mitteln auszureichen und volles haus zu halten: denn sie spart ohne zu geizen, sie gibt reichlich aus und vergeudet nie.

Treten wir aber dem eignen element der sprache näher. fast die ganze natur ist lautes und klanges erfüllt, wie sollte er ihrem edelsten geschöpfe dem menschen nicht schon in der schöpfung ertheilt worden sein? machen die thiere mit ihrer der menschensprache gleich endlos verschiednen stimme sich nicht unter einander verständlich, erschallt der vögel manigfalter gesang nicht durch alle lüfte? menschliche einbildung hat den thieren wirkliche sprache beigelegt. die sage meldet sogar, dafs im goldnen zeitalter alle thiere noch mit den menschen traulich gesprochen hätten, dafs sie seitdem ihre sprache nur verhielten, aber im augenblick des drangs ausbrechen liefsen, wie Bileams eselin, als ihr unrecht widerfahren und der engel des herrn erschienen war, das wort erhob. diese redete in menschenweise, andere thiere sollen in ihrer eignen sprache, oder wie es zu heifsen pflegt, in ihrem welsch und latein sich vernünftig unterreden, was hören und verstehn könne, wer durch genufs einer weifsen schlange oder eines drachenherzens kunde davon sich erworben habe. so sangen dem Sigurd, nachdem er Fafni erlegt und seine fingerspitzen in dessen herzblut getaucht

Digitized by Google

hatte, die vögel auf den ästen was ihm noch zu thun übrig sei. [1])

Wir unterscheiden die gesamte natur in eine todte und lebendige, womit nicht zusammen fällt, dafs sie stumm oder laut sei. unter den elementen stumm ist nur die träge erde, denn die luft saust und heult, das feuer sprüht, knistert, prasselt, dem meer legen wir rauschen[2]) bei, dem bach klingeln, murmeln, plätschern, ja sein geriesel dünkt uns ein schwatzen und plaudern (garrulus rivus). [3]) Gleich der erde geben die starren steine keinen laut von sich, auch den lebendigen, an den boden gefesselten, gangs unfähigen pflanzen wurde er nicht verliehen: wenn baumblätter flüstern, ists der wind der sie von aufsen rührt. Allen thieren dagegen ist bewegung und gefühl verliehen, nicht allen stimme, denn die fische bleiben lautlos, von den insecten machen sich nur hörbar die schwirrend im flug durch ihre athemlöcher luft stofsen oder harte flügeldecken an einander reiben; aus ihrem innersten durch ihren mund geht keine stimme. Aber jedem vollkommneren warmblutigen thier, vögeln wie säugenden, ist immer ein ganz besonderer laut eigen, mit welchem es seine empfindungen wechselsweise des behagens, der lust und des schmerzes, lockend oder scheuchend kund thun kann; einigen unter ihnen und zwar nicht den uns sonst verwandteren vierfüfsigen thieren, sondern voraus dem gevögel wurde ein klangvoller, meistens anmutiger und herzerfreuender gesang zugetheilt. stehn alle thierlaute nicht der menschensprache zur seite? hat man doch heisere, rauhe, harte menschensprache dem gekrächze

[1]) fataque vocales praemonuisse boves.
Tibull. II, 5, 78.

[2]) ἡλοῖσβος. θάλασσα ἠχήεσσα.

[3]) selbst das geklapper des mülrads legt man in worte aus. Haupts zeitschrift für deutsches alterthum 4, 511.

Digitized by Google

der raben, quaken der frösche, bellen der hunde und wiehern der rosse verglichen.

Diese thierische in ihrer äufserung gleich der thiergestalt selbst manigfalteste stimme ist aber sichtbar von natur in jedes thier geprägt und wird von ihm hervorgebracht ohne sie erlernt zu haben. Lafst ein eben ausgeschloffenes vöglein dem nest entnommen von menschenhand aufgefüttert werden, es wird dennoch aller laute mächtig sein, die seinesgleichen, unter welchen es sich niemals befand, eigen sind. darum bleibt die jeder thierart angewiesene stimme immer einförmig und unveränderlich: ein hund bellt noch heute wie er zu anfang der schöpfung boll, und mit demselben tirelieren schwingt die lerche sich auf wie sie vor vielen tausend jahren that. das angeschaffene hat weil es angeschaffen ist unvertilgbaren charakter.

Alle thiere leben und handeln also nach einem in sie gelegten dunkeln trieb, der an sich gar keiner steigerung fähig von anfang schon seine natürliche, dem menschen manchmal unerreichbare vollkommenheit mit sich trug. das spinngewebe ist so zart und regelrecht vom thierlein aus seinem leib gezogen und ausgespannt wie im laubblatt die selbstgewachsnen rippen. die biene wirkt ihre kunstmäfsige sechseckenzelle ein wie das andere mal, ohne haarbreit je von dem ihr vorgeordneten muster und bauplan abzuweichen. Dennoch wohnt den thieren mehr oder minder aufser dem in ihnen herschenden instinct der nothwendigkeit ein analogon von freiheit bei, die sie leise anfliegt, aus der sie unmittelbar wieder in ihre natur zurück treten. wenn bienen ausgeflogen sind um honigstof einzuholen und sich auf eine heide niederlassen, von welcher sie immer zu rechter zeit und sicher den heimweg nach ihrem stock nicht verfehlen; mag es einzelne unter dem schwarm geben, die sich ein paar hundert schritte abwärts verfliegen

Digitized by Google

und in der irre zu grunde gehn: ihnen ist die kleine freiheit verderblich geworden. Es gibt gelehrige thiere, die der mensch für seine zwecke abrichtet, und leicht ist wahrzunehmen, dafs je ausgebildeter jener kunsttrieb sich entfaltete, desto weniger solches abrichten von statten geht. die biene oder ameise wären für alle menschliche lehre unempfänglich, aber hund, pferd, rind, falke nehmen sie bis auf einen gewissen grad an und ergeben sich dem willen des menschen. alle jedoch, erliefse man sie dessen, würden gern in ihre natürliche ungezwungenheit zurück kehren und das angelernte vergessen. Das ganze thierleben scheint eine nothwendigkeit, aus der zuckende richtungen oder blicke der freiheit sie nicht vermögen loszureifsen; entgehn wir freien menschen selbst zuletzt nicht dieser noth.

Die stimme mit welcher die thierwelt für alle einzelnen geschlechter einförmig und unabänderlich ausgestattet wurde, steht demnach in unmittelbarem gegensatz zur menschlichen sprache, die immer abänderlich ist, unter den geschlechtern wechselt und stets erlernt werden mufs. Was der mensch nicht zu lernen braucht und alsobald in das leben tretend von selbst kann, das bei allen völkern sich gleich bleibende wimmern, weinen und stöhnen oder jede andern ausbrüche leiblicher empfindung, das allein könnte dem schrei der thierischen stimme mit recht an die seite gesetzt werden, das gehört aber auch zur menschensprache nicht, und läfst mit deren werkzeugen sich eben so wenig als der thierlaut genau ausdrücken, nicht einmal vollständig nachahmen.

Wir wollen dem für des naturlauts unverrückbarkeit beigebrachten fall einen andern für das unangeborensein der menschensprache gegenüber halten und einmal setzen, dafs auf einem schlachtfeld das neugeborne kind einer französischen oder russischen mutter

Digitized by Google

aufgenommen und mitten in Deutschland erzogen würde; es wird nicht französisch, nicht russisch, sondern gleich allen andern kindern, unter welchen es erwächst, deutsch zu sprechen anheben. seine sprache war ihm nicht angeboren.

Dieselben gleichgearteten menschen, die heute uns geboren bald alle laute und eigenheiten unsrer jetzigen sprache sich erwerben, würden vor fünfhundert oder tausend jahren zur welt gebracht eben so leicht und unvermerkt in den besitz alles dessen gelangt sein, was unsrer vorfahren sprache von der heutigen unterscheidet. die besonderheit jeder einzelnen sprache ist also abhängig von dem raum und der zeit, in welcher die sie übenden geboren und erzogen werden, raum und zeit sind anlafs aller veränderungen der menschensprache, aus ihnen allein läfst sich die mannigfaltigkeit und abweichung der einem quell entstammenden völker begreifen. der heutige Tiroler und Friese werden einander gegenüber ihre rede zu verstehn mühe haben, obgleich ihre urväter näher zusammen gestanden, einem und demselben volksschlag angehört haben müssen. Auch unter einander verstehenden, ungeschieden lebenden menschen pflegen je nach geschlecht und individuum dennoch eigenheiten und abstände der sprache einzutreten, die bald einen gröfseren umfang und vorrath von wörtern, bald armut oder mangel daran wahrnehmen lassen, so dafs ihnen insgesamt ihre sprache zwar als gemeinbesitzthum, zugleich aber einzelnen als besonders zuständige ausdrucksweise erscheinen mufs, die von jener einförmigkeit thierischer stimmbegabung himmelweit fern ist.

Nein, die sprache ist dem menschen weder angeboren noch anerschaffen und in allen ihren leistungen wie erfolgen kann sie mit der thierstimme nicht gleichgesetzt werden; nur eins müssen beide mit einander eini-

Digitized by Google

germafsen gemein haben, die ihnen unterliegende nothwendig durch den erschaffenen leib bedingte grundlage.

Jeder laut geht hervor durch eine bewegung und erschütterung der luft, selbst jenes elementarische rauschen des wassers oder knistern des feuers war im gewaltsamen an einander schlagen der wellen, die ihren druck auf die luft übten, oder im verzehren der brennstoffe, welche die luft erregten, bedingt. Dem thier wie dem menschen sind stimmwerkzeuge von natur eigen, mittelst welcher sie in manigfacher weise eindrücke auf die luft bewirken können, deren unmittelbare folge ein regelrechter, gleichartig wirkender schall ist. das thier bringt damit einzelne ähnliche laute wie der mensch hervor, dieser vermag sie weit reicher und allseitiger zu entfalten. das geordnete entfalten der laute heifst uns gliedern, articulieren und die menschensprache erscheint eine gegliederte, womit das homerische beiwort der menschen *οἱ μέροπες, μέροπες ἄνθρωποι* oder *βροτοί* zusammentrift, von *μείρομαι* oder *μερίζω*, die ihre stimme theilenden, gliedernden. wesentlich hängt aber diese lautgliederung ab von dem aufrechten gang und stand der menschen,[1]) vermöge dessen sie die einzelnen laute ruhig und gemessen vernehmen lassen können, während die thiere zur erde gebückt sind:

pronaque quum spectent animalia caetera terram,
os homini sublime dedit caelumque tueri
jussit, et erectos ad sidera tollere vultus.[2])

Die nothwendige reihe und das mafs dieser laute und schälle ist natürlich bedingt wie die tonleiter in

[1]) selbst *ἄνθρωπος*, mannes gesicht oder aussehn habend weist nach dieser aufrechten stellung des antlitzes. der erste theil des wortes nimmt durch einflufs des *P* ein *Θ* statt *Δ* an und gehört zu *ἀνήρ ἀνδρός* = skr. nri und nara, vir, homo. andere dachten an *ἄνω ἀθρεῖν*, aufwärts schauen.

[2]) Ovid. met. 1, 84.

Digitized by Google

der musik oder die folge und abstufung der farben, ihrem gesetz kann nichts hinzu gethan werden. denn aufser den sieben grundfarben, die unendliche mischung dargeben, sind keine andern denkbar, und eben so wenig läfst sich den drei vokalen a i u, aus welchen e und o, samt allen übrigen diphthongen und deren verdichtung zur blofsen länge entspringen, das geringste zufügen, noch die ordnung der halbvocale und consonanten, die sich in zahlloser manigfaltigkeit der verbindungen erzeigen, dem grunde nach erweitern. Diese urlaute sind uns angeboren, da sie durch organe unseres leibs bedingt entweder aus voller brust und kehle gestofsen und gehaucht, oder mit hilfe des gaumens, der zunge, zähne und lippen hervor gebracht werden. einige ihrer bedingungen sind auch so greif- oder fafsbar, dafs es nicht völlig mislingen konnte, sie durch künstliche mechanische vorrichtungen bis auf einen gewissen grad nachzuahmen und scheinbar darzustellen. Da nun aber die leibesorgane mehrerer thierarten den menschlichen gleichen, so darf nicht befremden, dafs gerade unter den vögeln, deren sonstiger bau weiter als der säugethiere von uns absteht, die uns aber in aufrechter haltung des halses näher kommen, darum auch wollautige gesangstimmen haben, dafs vorzugsweise papageien, raben, stare, elstern, spechte [1]) im stande sind menschliche wörter fast vollkommen zu erfassen und nachzusprechen. Von den säugethieren dagegen vermag das kein einziges, zumal nicht die in andern stücken uns zum erschrecken ähnlichen affen, welche, obgleich sie uns manche gebärden abzusehn

[1]) der specht (wörtlich der spähende, weissagende vogel) hiefs darum πίϱοψ, gleich dem menschen, und in altrömischer wie in altdeutscher sage verweben sich Picus und Bienenwolf mit heldengeschlechtern. bemerkenswerth scheint, dafs papageien und raben auch die höhe des menschenlebensalters erlangen.

Digitized by Google

suchen, nie darauf verfallen unsere sprache nachzuäffen. man sollte denken, den affenarten, welche aufrecht zu gehn lernen, müste es gelingen vocale, zungen und zahnlaute zu erreichen, wenn ihnen auch lippenlaute, weil ihre zähne blecken, unmöglich fielen; aber keine spur, dafs sie sich sprechens unterfangen.

Johannes Müller hat uns neulich die kehlen einiger singvögel scharf untersucht und darin nachgewiesen was ihren gesang hebe und zeuge. ich weifs nicht, ob es möglich wäre, dafs die zergliederung auch in den ausgebildeten kehlen menschlicher sänger eindrücke gewahrte, die eine grofse entwickelung der gesangsfähigkeit verkündigten; oder um noch stärkeres zu fragen, ob es dem anatom gelänge, in den sprachorganen solcher völker, die entschieden harter gutturale pflegen oder wie die Slaven schwere zischlautverbindungen eingeübt haben, äufsere spuren davon aufzuweisen. wäre das der fall, so würde ich nicht abgeneigt sein, weil solche eigenthümlichkeiten sich vererben können, wie einzelne gebärden und schulterdrehungen unbewust vom vater auf den sohn übergehn oder geschwister häufig dieselbe anlage zum gesang empfangen haben,[1]) ich würde also geneigt sein, schon in den kinderkehlen einzelner völker eingeprägte anlage für die aussprache eigner lautbestimmungen vorhanden zu glauben, so dafs jenem in Deutschland zur welt gekommenen Russen oder Franzosenkind immer noch einige unserer laute schwer gefallen wären. Dies ergäbe das gegenstück zur thierischen beschränkung der nothwendigkeit durch die freiheit, insofern hier umgekehrt die menschliche sprachfreiheit durch einen zug der nothwendigkeit beeinträchtigt schiene, den sie doch leicht überwindet. Die anatomie wird noch lange zu lernen haben, ehe sie die sprachwerkzeuge eines auf der ebene

[1]) man nimmt selbst wahr, dafs geschwister ähnlich niesen.

Digitized by Google

eingewohnten Norddeutschen von denen eines süddeutschen alpenhirten unterscheidet. Unserm hauptergebnis aber, dafs die menschliche sprache unangeboren sei, wird nichts dadurch benommen. die natürliche lautgrundlage, deren sie gleich der thierischen stimme bedarf und die sie voraus setzt, wie unsere seele den menschlichen schädelbau, sind nichts als das instrument, auf dem die sprache gespielt wird, und dies spiel erzeigt sich beim menschen in einer manigfaltigkeit, die den unveränderbaren thierlauten völlig entgegen steht. Den physiologen wird doch mehr das instrument selbst, den philologen das spiel darauf anziehen.

Nun aber wurde aufser der eben verworfnen angeborenheit der sprache noch eine andre annahme als denkbar voraus gesetzt, dafs sie von des menschengeschlechts urheber diesem zwar nicht unmittelbar im act der schöpfung, vielmehr nach der schöpfung mitgetheilt, durch das menschliche gedächtnis aufgefafst und dann von geschlecht zu geschlecht fortgepflanzt und ausgebreitet worden sei, mit allem wechsel und aller verderbnis, die sie unter des menschen hand habe erfahren müssen. Jene göttliche mittheilung oder offenbarung der sprache, vergleichbar der eines göttlichen gesetzes, müste dennoch früher als dieses fast alsogleich nach vollbrachter schöpfung des ersten menschenpaares eingetreten sein, weil ein solches der sprache beinahe keinen augenblick hätte entrathen können, und mit der schöpferischen allmacht unvereinbar schiene, dafs ihrer fertigen, edelsten creatur im anfang gebrochen habe was ihr später zu theil werden sollte.

Diese auffassung würde von der ihr im verfolg entgegen zu setzenden eines menschlichen ursprungs der sprache sich zwar in der grundlage wesentlich, in bezug auf die fortpflanzung einer so kostbaren gabe scheinbar wenig unterscheiden. eine solche fortpflan-

Digitized by Google

zung erfolgt von geschlecht auf geschlecht, da niemals alle menschen zugleich sterben, wie sie allmälich zur welt kommen, folglich die überlebenden den nachlebenden hinterlassen was sie selbst von ihren vorfahren empfangen hatten, gleichviel ob eine von gott offenbarte oder von den ersten menschen frei erworbene sprache weiter getragen worden sei. die offenbarung brauchte nur einmal erfolgt zu sein, voraus gesetzt, dafs sie nie wieder ganz erloschen war, sondern ihren schein immer, wenn auch schwächer von sich geworfen hätte; die menschenerfindung könnte sich öfter wiederholt haben. im fall der offenbarten sprache wäre gleichwol anzunehmen, dafs die ersten ihr näher gestandnen menschen gegenüber den späteren von der göttlichen macht bevorzugt, diese nachtheiliger gestellt worden seien, was gottes gerechtigkeit widerstritte.

Die vorstellung einer offenbarten sprache, dünkt mich, mufs denen willkommen sein, welche in den anfang aller menschlichen geschichte einen stand paradisischer unschuld setzen, hernach durch den sündenfall die edelsten gaben und fähigkeiten des menschen zerrüttet werden, folglich auch die gottähnliche sprache von ihrem gipfel herabsinken und dann nur geschwächt den nachkommen zustehn lassen mögen. Solch eine ansicht könnte zusagen, und halt gewinnen, weil die ganze geschichte der sprache, so weit wir in sie gedrungen sind, in der that ihren abfall von einer vollendeten gestalt zur minder vollkomnen zu verrathen, somit anzudeuten scheint, dafs auch für die sprache wie für die gesamte menschliche natur eine herstellung und erlösung eintreten und nach dem verlornen zustand anfänglicher vollkommenheit und reinheit auf geistigem wege allmälich müsse zurück gekehrt werden.

Dennoch finden wir diese deutung schon im widerspruch mit den urkunden unsrer heiligen schrift, welche

Digitized by Google

einer statt gefundenen göttlichen offenbarung der sprache an den menschen nirgends gedenkt, vielmehr das von ihr selbst unerklärt gelassene dasein der sprache voraus setzt und deren verwirrung erst lange zeit nach dem sündenfall eintreten läfst. Sinnreich und ergreifend wird aller sprachenzwiespalt aus einem gewaltsamen frevel übermütiger menschen abgeleitet, die den himmel stürmenden titanen des griechischen mythus ähnlich der gottheit durch einen thörichten thurmbau näher zu rücken wähnten, und darüber die einfachheit ihrer sprache verloren, welche sie nun von dieser stätte verworren in alle theile des erdbodens austrugen. Neulich hat ein gewandter maler in reicher composition diese vielleicht aus bloſsem misverstand des hebräischen wortes babal, welches vermischen, mengen bezeichnet, erwachsne sage veranschaulichen wollen. hier aber kann die kunst nur spielen, nichts ausrichten; da die zersplitterung der sprache über die ganze erde und ihre endlose manigfaltigkeit[1]) höchst naturgemäfs war, und die gröfsten zwecke der menscheit förderte, darf sie bloſs wohlthätig und nothwendig, keineswegs verwirrend heifsen und ist sicher auf ganz andere weise erfolgt, als uns diese einem lauten einspruch der sprachgeschichte überhaupt ausgesetzte erzählung zu verstehn gibt.

Hier reicht meine untersuchung an einen theologischen standpunkt, vor dem sie nicht zu erschrecken braucht.

Unter offenbarung denken wir uns eine kundthuung oder manifestation, die Griechen nennen sie ἀποκάλυψις enthüllung, die Römer revelatio entschleierung, und

[1]) die auch im mittelalter angenommen wurde, das sich oft auf 72 sprachen einschränkt, Parz. 736, 28 von einem heidnischen könig:

er hete fünf und zweinzec her,
der nchcinez sandern rede vernam.

Digitized by Google

diese wörter alle laufen auf denselben begrif hinaus, das offen gemachte war vorher verschlossen, das enthüllte bedeckt oder verschleiert. Niemand kann bezweifeln, dafs eine schaffende urkraft unablässig auch ihr werk fortdurchdringe und forterhalte: das wunder der weltdauer kommt dem ihrer schöpfung vollkommen gleich. diese sich unausgesetzt kundthuende göttliche kraft ist keinem als dem verstehenden eine kennbare offenbarung. da sie die gesamte natur durchdringt und in allen dingen enthalten ist, liegt sie zugleich offen und verborgen da und mag blofs durch das mittel der dinge selbst erforscht werden. denn sie ist in allen dingen, eben darum nicht aufser ihnen. unverstanden redet die natur, so lange der suchende nicht auf ihre spur kommt und sie ihm verständlich wird.

Des alterthums kindliche vorstellung pflegte aber unmittelbaren verkehr der gottheit mit den menschen anzunehmen, dessen wirklichkeit unsrer vernunft unbegreiflich und so unzulässig ist wie die der meisten andern mythen. denn hat die gottheit anfangs sichtbar sich gezeigt, warum sollte sie je nachher aufgehört haben es zu thun? dies ist dem ihr nothwendig beiwohnenden begrif der stätigkeit entgegen; das unerschaffene kann keine geschichte haben, mufs sich ewig gleich bleiben. man fühlt sich in einen kreis von widersprüchen gebannt, die wenn überall vortretend kaum irgend greller obwalten, als wo ein göttlicher ursprung der sprache behauptet werden soll.

Der griechischen poesie verursacht es nicht den mindesten anstofs, dafs die götter erscheinen und in der sprache des landes reden, so wenig es heute auf unsrer schaubühne befremdet, dafs helden und männer aller länder sich einstimmig in der jetzigen sprache ausdrücken, da sie nur durch das mittel unsrer eignen

Digitized by Google

vorstellungen uns anschaubar werden. Es mufs aber ein grund vorhanden gewesen sein, warum bei Homer wie noch bei den tragikern zwar Apollo, Hermes, Athene und andere götter und göttinnen, niemals Zeus selbst[1]) den menschen leiblich erscheinend und redend vorgeführt wird; gleichsam stellen sich jene nur als seine boten dar, die den höchsten, an sich unaussprechlichen willen in menschenworte zu kleiden und zu fassen beauftragt sind, und in der wuchernden vielgötterei treten lauter unterwürfige handlanger des höchsten wesens auf, dessen eigenschaften sie vorstellen, dessen geheifs sie verkünden und ausrichten, wie die catholischen engel oder heiligen.

Im alten testament erscheint gott gleich von anfang leibhaft und redet mit Adam Eva Noah Abraham Moses, die seine rede von selbst verstehend und darauf antwortend dargestellt werden; nirgend ist gesagt, dafs eine erste eröfnung dieses verständnisses eingetreten oder nöthig befunden worden sei. Doch schon zu Moses zeit beginnt sich gott ferner zu stellen, nur auf dem berg zu erscheinen, nur in der wolke zu reden, aus welcher donner und blitz fahren, ganz wie der donnernde Zeus im gewölk sich erzeigt. allmälich pflegt er gar nicht mehr selbst, sondern der engel des herrn aufzutreten, und bereits Moses gegenüber wird es einigemale zweifelhaft, ob ihm des herrn stimme oder die seines boten erschollen sei. später redet gott zu den menschen nur durch der weissager und engel mund, deren höhere gabe von einem näheren verhältnis zu gott abgeleitet werden könnte, wie die ausschüttung des geistes in der apostelgeschichte (10, 44—46)

[1]) diesen anstand verletzt also Plautus, wenn er im Amphitruon den Jupiter erscheinen und reden läfst. Auch in der edda, als die drei götter Odinn, Hoenir, Loki auf erden wandeln, führt nur Loki die rede, die andern schweigen.

Digitized by Google

unmittelbar die zungen löst,[1]) daraus läfst sich aber der einfache ursprung der längst bestandenen menschensprache nicht begreifen, wenn man auch jenem ausgufs über das bild hinaus die wirkliche eingebung menschlicher sprachpraxis beilegen will. das buch, von welchem wir den namen der apocalypsis entnehmen, wurde zu Johannes durch einen engel des herrn gesandt, und der apostel Paulus redet von zungen der menschen und engel, wie Plato den verkehr (ὁμιλία καὶ διάλεκτος) zwischen göttern und menschen durch daemone vermitteln läfst, aber alle vorstellung von daemonen und engeln ist in der natur der welt unbezeugt, in der geschichte, so glaublich man sie zu machen gestrebt hat, unbegründet.

Wie soll unsre vernunft der menschlichen sprache ursprung aus göttlicher offenbarung, die doch nothwendig keine heftige inspiration, sondern einfache rede gewesen und mittelst dieser rede weiter getragen sein müste, fassen? waren die ersten menschen fähig gottes worte zu vernehmen, d. h. zu verstehn, so scheint es unvonnöthen ihnen eine sprache zu enthüllen, die als jenes verständnisses bedingung sie bereits besitzen musten. vorhin jedoch haben wir erwiesen, dafs ihnen keine sprache anerschaffen war, folglich dafs sie gar nicht im bereich eines mittels standen, von welchem das verstehn, dessen sie unerläfslich bedurften, abhieng. Die natur des menschen war zur zeit der schöpfung nicht anders als sie heute ist, sie vermochte lediglich durch ihre sinne und die vernunft, womit sie ausgestattet war, eindrücke zu empfangen, die auf anderm wege ihr gar nicht zu theil werden konnten. nirgends steigt eine lehre so gewaltsam auf die men-

[1]) auch die sage meldet, dafs die gabe des dichtens plötzlich über einen gekommen sei.

Digitized by Google

schen herab, dafs ihr nicht ein inneres lernen entgegenkommen müste.

Noch mehr, sollen und dürfen wir uns gott redend denken? redete, d. h. spräche er menschliche worte, so müsten wir ihm auch menschlichen leib, zumal alle jene leiblichen organe beilegen, von welchen gegliederte rede abhängt. es scheint mir aber gleich widersinnig einen vollkommnen menschenleib ohne eins seiner gliedmafse, z. b. ohne zähne, als die gottheit mit zähnen, folglich essend sich vorzustellen, da die zähne nach unsrer weisen natur zwar mit beholfen sind zum sprechen, hauptsächlich aber zum zermalmen der speise dienen. auf solche weise würde es ganz unmöglich sein, eins der andern glieder des leibs, deren innerer und äufserer einklang unsre höchste bewunderung rege macht, irgend der schaffenden gottheit abzusprechen oder beizulegen.[1])

Wenn aber überhaupt ein leib, mindestens ein menschlicher der gottheit gar nicht anstände, wie könnte rede oder bedürfnifs der rede ihr beigemessen werden? was sie nur denkt, das will sie auch, was sie will hat sie ohne aufenthalt und zweifel mit mehr als blitzesschnelle vollführt. wozu hätte sie sich eines boten bedient um langsamer auszurichten, was sie mit einem wink, wenn es ihrer weisheit gefällig gewesen wäre, vollbrächte? rinnen in dem göttlichen sein alle jene von uns gesondert betrachteten eigenschaften, allmacht, urplan und ausführung nicht zusammen? ohne ihres gleichen, doch uneinsam waltet die gottheit allenthalben in der unendlichen natur fülle, des behelfs einer der menschlichen auch nur von ferne vergleichbaren sprache bedarf sie nicht, wie ihre gedanken nicht den weg des menschendenkens gehn.

[1]) mit recht Wolfram im Parz. 119, 20 von gott: der antlitzes sich bewac (nicht gebildet war) nâch menschen antlitze.

Digitized by Google

Dafs an eines menschen ohr jemals, so lange die welt steht, ein unmittelbares wort gottes gedrungen sei, kann alle menschliche geschichte mit nichts erweisen. seine verlautbarung würde keiner menschensprache nahe kommen, eine harmonie der sphären sein. wo, dafs gott redete, aufgezeichnet ist, hat der geschichtschreiber einer sage gefolgt, die für die dunkelheit der vorzeit eines gangbaren bildes sich bediente; wer wollte buchstäblich nehmen, wenn gesagt ist, dafs gott das gesetz mit seinem finger in die hernach von Moses zerbrochne steintafel geschrieben habe? die heilige schrift die wir gottes wort nennen, ist uns ehrwürdig durch ihr hohes alterthum und die edle einfachheit ihrer darstellung; allein wer sie auch zuerst abfafste stand von dem anfang der schöpfung bereits allzuweit ab, als dafs er anderes als bild und sage davon mit zu theilen vermocht hätte. was von der heidnischen sage jeder allenthalben zugesteht, mufs er auch für die des A. T. einzuräumen wahrheitliebend und besonnen sein. Arnobius eifert mit schlagenden gründen wider das heidenthum, ohne zu ahnen, dafs gar manche derselben auch gegen die neue lehre gebraucht werden können.

Das verhältnis gottes zur natur beruht auf gleich festen, unerschütterbaren gesetzen wie die bande der natur unter sich, und da diese ihr geheimnifs und wunder nur in sich selbst, nicht aufser sich tragen, so mufs jedes nicht natürliche mittel von ihnen ausgeschieden sein. ein geheimnis, bei dem es unnatürlich hergienge, gibt es nicht.[1])

[1]) Lessing (sämtl. schriften 10, 4. 5) bemerkt zu einem aufsatze Jerusalems über den ursprung der sprache, dafs die sprache durch ein wunder dem ersten menschen nicht mitgetheilt sein könne, darum der mensch sie noch nicht erfunden zu haben brauche; im umgang mit höheren geschöpfen durch herablassung des schöpfers selbst könne sie gelernt worden sein,

Digitized by Google

Es mag auffallen, dafs weder das griechische noch indische alterthum versucht haben die frage nach dem ursprung und der manigfaltigkeit menschlicher zungen zu stellen und darauf zu antworten. die heilige schrift strebte wenigstens das eine der beiden räthsel, das der manigfaltigkeit durch den thurm von Babel zu lösen. ich kenne nur noch eine arme estnische volksage, welche dieser lösung sich etwa an die seite stellen liefse. Der alte gott, als den menschen ihr erster wohnsitz zu eng geworden war, beschlofs sie über den ganzen erdboden auszubreiten, jedem volk auch eine besondere sprache zu ertheilen. in dieser absicht stellte er einen kessel mit wasser zum feuer, liefs die einzelnen stämme der reihe nach heran treten und für sich die töne entnehmen, welche das eingesperrte und gequälte wasser singend hervor brachte. Hier also wurde den menschen wo nicht ihre erste, wenigstens eine neue sprache durch die naturlaute eines elements überwiesen.

Ich habe, worauf mein ziel sich beschränkte, dargethan, dafs die menschensprache so wenig eine unmittelbar geoffenbarte sein könne, als sie eine anerschafne war; eine angeborne sprache hätte die menschen zu thieren gemacht, eine geoffenbarte in ihnen götter voraus gesetzt. es bleibt nichts übrig, als dafs sie eine menschliche, mit voller freiheit ihrem ursprung und fortschritt nach von uns selbst erworbne sein müsse: nichts anders kann sie sein, sie ist unsre geschichte, unsre erbschaft.

Das was wir sind, wodurch wir uns von allen thieren unterscheiden, führt im sanskrit den bedeutsamen ehrwürdigen namen manudscha, welcher auch vorzugs-

was einige wahrscheinlichkeit gewinne dadurch, dafs die menschliche erfindung lange jahrhunderte gedauert haben müsse und des schöpfers güte den armen doch nicht so lange die sprache entzogen haben werde. alle solche voraussetzungen sind sichtbar ohne boden.

Digitized by Google

weise in unsrer deutschen sprache bis auf heute sich erhalten hat, goth. manniska, ahd. mannisco, nhd. mensch und so durch alle mundarten; dies wort darf zwar mit gutem grund auf einen mythischen ahnen Manna, Mannus, den schon Tacitus bezeugt, auf einen indischen könig Manas zurückgeleitet werden, dessen wurzel man d. h. denken ist und wozu unmittelbar auch manas, μένος, mensch fallen.

Der mensch heifst nicht nur so, weil er denkt, sondern ist auch mensch weil er denkt, und spricht, weil er denkt, dieser engste zusammenhang zwischen seinem vermögen zu denken und zu reden bezeichnet und verbürgt uns seiner sprache grund und ursprung. vorhin sahen wir griechische benennungen des menschen hergenommen von seinem empor gerichteten antlitz, von seiner gegliederten rede, hier ist er noch treffender nach seinem denken genannt. Die thiere reden nicht, weil sie nicht denken, und heifsen darum die unredenden, altn. ômælandi, wie die unvernünftigen, bruta, mutae bestiae, mutum et turpe pecus,[1]) das gr. ἄλογος drückt zugleich aus unredend und undenkend.[2]) Das kind beginnt zu reden, wie es anhebt zu denken und die rede wächst ihm wie ihm der gedanke wächst, beides nicht additiv, sondern multiplicativ. Menschen mit den tiefsten gedanken, weltweise, dichter, redner haben auch die gröfste sprachgewalt; die kraft der sprache bildet völker und hält sie zusammen, ohne solches band würden sie sich versprengen, der gedankenreichthum bei jedem volk ist es hauptsächlich was seine weltherschaft festigt.

Die sprache erscheint also eine fortschreitende ar-

[1]) thet dumbe diar. Richthofen 206. daz unsprechende vihe. warnung 2704. tier ungewizzen. Erek 5843.

[2]) ratio ist auch oratio, wie λόγος wort und vernunft.

Digitized by Google

beit, ein werk, eine zugleich rasche und langsame errungenschaft der menschen, die sie der freien entfaltung ihres denkens verdanken, wodurch sie zugleich getrennt und geeint werden. alles was die menschen sind haben sie gott, alles was sie überhaupt erringen in gutem und bösem haben sie sich selbst zu danken. die inspiration des propheten ist nur ein bild für den in ihm erweckten und wachen gedanken. weil aber die sprache anfangs unvollkommen war und ihr werth erst steigt, kann sie nicht von gott, der vollendetes prägt, ausgegangen sein.

Der schöpfer hat die seele, d. h. die kraft zu denken, er hat die sprachwerkzeuge, d. h. die kraft zu reden in uns beides als kostbare gaben gelegt, aber wir denken erst indem wir jenes vermögen üben, wir sprechen erst indem wir die sprache lernen. gedanke wie sprache sind unser eigenthum, auf beiden beruht unsrer natur sich aufwindende freiheit, das sentire quae velis et quae sentias dicere, ohne sie würden wir thieren gleich barer nothwendigkeit hingegeben sein und mit ihr sind wir empor geklommen.

Diese sprache, dies denken steht aber nicht abgesondert da für einzelne menschen, sondern alle sprachen sind eine in die geschichte gegangene gemeinschaft und knüpfen die welt aneinander. ihre manigfaltigkeit eben ist bestimmt, den ideengang zu vervielfachen und zu beleben. von dem sich ewig erneuernden, wechselnden menschengeschlecht wird der köstliche allen dargebotne erwerb auf die nachkommen übertragen und vererbt, ein gut das die nachwelt zu erhalten, zu verwalten und zu mehren angewiesen ist. denn hier greifen lernen und lehre unmittelbar und unvermerkt in einander. die ersten worte vernimmt der säugling an der mutterbrust von der weichen und sanften mutterstimme ihm entgegen gesprochen, und sie

Digitized by Google

schmiegen sich fest in sein reines gedächtnis, bevor er noch der eignen sprechorgane mächtig geworden ist, darum heifst sie die muttersprache und so erfüllt sich mit den jahren in schnell erweiterten kreisen ihr umfang. sie allein vermittelt uns am unvertilgbarsten heimat und vaterland, und was von den einzelnen geschlechtern und stämmen, die gleiche spracheigenheit eingedrückt empfangen, mufs weiterhin von der ganzen menschlichen gesellschaft gelten. Ohne sprache, dichtkunst und die zur rechten zeit sich eingestellten erfindungen der schrift und des bücherdrucks würde die beste kraft der menschheit sich verzehrt haben und ermattet sein. auch die schrift hat man die götter den menschen weisen lassen wollen; doch ihr überzeugend menschlicher ursprung, ihre wachsende vollkommenheit mufs, wenn es nöthig wäre, den erweis des menschlichen ursprungs der sprache bestätigen und vollführen.

Herodot meldet uns, Psammetich der Ägypter könig um zu versuchen, welches volk und welche sprache zuerst erschaffen worden sei, habe zwei neugeborne kinder einem hirten einsam aufzuziehen gegeben mit befehl kein wort vor ihren ohren auszusprechen und zu achten, welchen laut sie nun hervor bringen würden. nach einiger zeit verlauf, als der hirt diesen kindern sich genähert, hätten sie mit ausgestreckten händen βεκός ausgerufen, und dann öfter dasselbe wort in gegenwart des königs wiederholt. auf angestellte erkundigung sei man aber gewahr worden, dafs die Phryger das brot βεκός nennen und habe dadurch die überzeugung gewonnen, dafs die Phryger das älteste volk der erde seien. [1])

Wäre es möglich, denn die ganze erzählung klingt höchst abenteuerlich, einen solchen versuch jemals an-

[1]) Herod. 2, 2 vgl. fragm. histor. graecor. 1, 22. 23.

Digitized by Google

zustellen und in der weise durchzuführen, dafs man neugeborne kinder grausam auf eine abgelegne insel aussetzen und von stummen dienern grofsziehen liefse; so würde man zwar keine worte der ältesten menschensprache, die ihnen ja durchaus nicht angeboren sein konnte, vernehmen, wol aber hätten diese elenden dem menschlichen erbtheil entrissenen geschöpfe mit ihrem erwachenden denkvermögen von vornen an beginnend gleich den ersterschafnen menschen eine sprache sich zu erfinden, und falls ihre abgeschiedenheit andauern könnte, auf ihre nachkommen fortzupflanzen. Nur um so theuern preis, was jedoch nie so lange die erde dauern wird, zur ausführung gelangen dürfte, weil sich zahllose hindernisse entgegen stemmen müsten, könnte die sprachforschung unmittelbare bestätigung dessen entnehmen, was sie aus andern gründen zu folgern berechtigt ist.

Ich nähere mich meiner eigentlichen aufgabe oder doch dem für die meisten meiner zuhörer anziehendsten theil derselben, welcher auf die frage antwort geben soll, wie man sich zu denken habe, dafs die ersten menschen die erfindung ihrer sprache bewerkstelligten.

Vorausgeschickt werden mufs jedoch in aller kürze, ob, ganz abgesehn von dem hier noch bei seite bleibenden problem, in wie fern die grundverschiedenen sprachen der erde auf eine erste bildung odernur auf mehrere bildungen sich zurück führen lassen, ob man auch da, wo eine einzige, weit verbreitete und hernach in viele äste zerfallende ursprache vorliegt, nur ein menschenpaar oder mehr als eins anzusetzen habe, durch welches sie hervorgebracht und fortgepflanzt worden sei?

Das ist anzunehmen, dafs mann und weib zusammen, vollwüchsig und zeugungsfähig erschaffen wurden, denn nicht setzt der vogel das ei, die pflanze den

Digitized by Google

samen, sondern das ei den vogel voraus, das korn die pflanze; kind, ei, samenkorn sind erzeugnisse, folglich unurerschaffen: der erste mensch war also nie kind, doch das erste kind hatte einen vater. wer wollte glauben, dafs aus unerschaffenen sich aneinander fügenden, in einander wirkenden elementen eine geheime stumme gewalt sich allmälich zum leben hinauf gerungen hätte? das belebende band, mit dessen schwinden jedesmal das leben in die todten stoffe zurück weicht, mufs doch vorausgegangen sein. Aber dafs von jedem thier, von jedem kraut nur ein paar, nicht mehrere neben einander erschaffen worden, dafs alle gräser in ihrer fülle aus eines halmes wucher vervielfacht seien, hat wenig für, mehr gegen sich. die ein paar entstehn lassende schöpferische kraft konnte unbehindert auch mehrere zusammen schaffen, wie sie schon im ersten paar das gleichartige zweimal hervor zu bringen genöthigt war. gegen den ausgang der gesamten thiermenge aus einem paar jeder gattung hat man auch nicht ohne schein den gesellschaftstrieb der ameisen und bienen eingewandt, der ihnen mufs angeboren gewesen, nicht allmälich entwickelt sein, folglich nicht erst auf die entwickelte menge gewartet haben kann. Auf den menschen und die sprache angewandt ist es sogar wahrscheinlich, dafs mehr als ein paar erschaffen wurde, schon aus dem natürlichen grunde, weil die erste mutter möglicherweise lauter söhne oder lauter töchter hätte gebären können, wodurch alle forterzeugung gehindert worden wäre, noch mehr aus dem sittlichen, um vermischung von geschwistern, wovor die natur ein grauen hat, zu verhüten. die bibel geht darüber still hinweg, dafs Adams und Evas, wenn sie allein standen, kinder unter einander sich begatten musten. [1])

[1]) Göthe läfst die ersten menschenpaare zu dutzenden hervor gehn. Eckermann 2, 21.

Digitized by Google

Auch erklärt sich der sprache ursprung viel leichter, wenn alsogleich zwei oder drei menschenpaare, und bald ihre kinder, an ihr bildeten, so dafs alle sprachverhältnisse auf der stelle sich zahlreich vervielfachen konnten; die einheit der entspringenden regel läuft darunter keine gefahr, weil auch schon bei einem menschenpaar zwei individuen, mann und frau, die sprache erfinden musten und hernach ihre kinder sich mit daran betheiligten. man kann den frauen, die nach einigen generationen, zumal wenn mehrere paare stattfanden, gern ihre eigne, von den männern in manchem gesonderte sitte und stellung einnahmen, sogar eigenheiten der mundart für ausprägung der ihnen vorzugsweise geläufigen begriffe von frühe beilegen, wie sie uns am bestimmtesten das prakrit gegenüber dem sanskrit bezeugt. aber in allen alten sprachen sehen wir männliche und weibliche flexionen neben einander unterschieden, was auf keinen fall ohne einfluſs des frauengeschlechts auf die sprachgestaltung selbst kann geschehen sein.

Aus dem verhältniſs der sprachen nun, welches uns über die verwandschaft der einzelnen völker sichereren aufschluſs darreicht, als alle urkunden der geschichte es vermögen, läſst sich auf den urzustand der menschen im zeitraum der schöpfung und auf die unter ihnen erfolgte sprachbildung zurückschlieſsen. dem menschlichen geist macht es erhebende freude über die greifbaren beweismittel hinaus das zu ahnen, was er bloſs in der vernunft empfinden und erschlieſsen kann, wofür noch die äuſsere bewahrheitung mangelt. wir gewahren in den sprachen, deren denkmäler aus einem hohen alterthum bis zu uns gelangt sind, zwei verschiedne und abweichende richtungen, aus welchen eine dritte ihnen vorher gegangene, aber hinter dem bereich unsrer zeugnisse liegende nothwendig gefolgert werden muſs.

Digitized by Google

Den alten sprachtypus stellen uns sanskrit und zend, grofsentheils auch noch die griechische und lateinische zunge vor; er zeigt eine reiche, wolgefällige, bewundernswerthe vollendung der form, in welcher sich alle sinnlichen und geistigen bestandtheile lebensvoll durchdrungen haben. In den fortsetzungen und späteren erscheinungen derselben sprachen, wie den dialecten des heutigen Indiens, im Persischen, Neugriechischen und Romanischen ist die innere kraft und gelenkigkeit der flexion meistens aufgegeben und gestört, zum theil durch äufsere mittel und behelfe wieder eingebracht. Auch in unsrer deutschen sprache, deren bald schwach rieselnde, bald mächtig ausströmende quellen sich durch lange zeiten hin verfolgen und in die wagschale legen lassen, ist dasselbe herabsinken vom früheren höhepunct gröfserer formvollkommenheit unverkennbar und dieselben wege des ersatzes werden eingeschlagen. halten wir die gothische sprache des vierten jh. gegen unsre heutige, dort ist wollaut und schöne behendigkeit, hier, auf kosten jener, vielfach gesteigerte ausbildung der rede. überall erscheint die alte gewalt der sprache in dem mafse gemindert als etwas anderes an die stelle der alten gaben und mittel getreten ist, dessen vortheile auch nicht dürfen unterschätzt werden.

Beide richtungen stehn einander keineswegs schrof entgegen und alle sprachen erzeigen sich auf manigfalten, ähnlichen aber ungleichen stufen. die formabnahme hat z. b. auch im gothischen oder lateinischen bereits begonnen und für die eine wie die andere sprache darf man eine vorausgegangene ältere und reichere gestalt ansetzen, die sich zu ihrem classischen bestand verhält wie dieser etwa zum neuhochdeutschen oder französischen. anders und allgemein ausgedrückt, ein erreichter gipfel der förmlichen vollendung alter sprache läfst sich historisch gar nicht feststellen, so wenig die

Digitized by Google

ihr entgegengesetzte geistige sprachausbildung heute auch schon zum abschluſs gelangt ist, sie wird es noch unabsehbar lange zeit nicht sein. Es ist zulässig selbst dem sanskrit voraus noch einen älteren sprachstand zu behaupten, in welcher die fülle seiner natur und anlage wiederum reiner ausgeprägt gewesen wäre, die geschichtlich wir gar nicht mehr erreichen, aus dem verhalt der vedischen sprachform zur späteren ahnen.

Ein verderblicher fehler würde aber sein, und er scheint mir gerade bei untersuchung der ursprache hemmend eingewirkt zu haben, jene vollendung der form noch höher aufwärts und bis in ein vermeintes paradis zurück zu verlegen. vielmehr ergibt der beiden letztern sprachperioden aneinander halten, daſs wie an den platz der flexion eine auflösung derselben getreten sei, so auch die flexion selbst aus einem verband analoger worttheile einmal erst entsprungen sein müsse. Nothwendig demnach sind drei, nicht bloſs zwei staffeln der entwickelung menschlicher sprache anzusetzen, des schaffens, gleichsam wachsens und sich aufstellens der wurzeln und wörter, die andere des emporblühens einer vollendeten flexion, die dritte aber des triebs zum gedanken, wobei die flexion als noch nicht befriedigend wieder fahren gelassen und was im ersten zeitraum naiv geschah, im zweiten prachtvoll vorgebildet war, die verknüpfung der worte und strengen gedanken abermals mit hellerem bewustsein bewerkstelligt wird. Es sind laub, blüte und reifende frucht, die, wie es die natur verlangt, in unverrückbarer folge neben und hinter einander eintreten. Durch die bloſse nothwendigkeit einer ersten unsichtbaren, den beiden andern für uns sichtbaren perioden voraus gegangnen wird, dünkt mich, der wahn eines göttlichen ursprungs der sprache ganz beseitigt, weil es gottes weisheit widerstritte dem, was eine freie menschengeschichte haben soll, im voraus

Digitized by Google

zwang an zu thun, wie es seiner gerechtigkeit entgegen gewesen wäre, eine den ersten menschen verliehne göttliche sprache für die nachlebenden von ihrem gipfel herabsinken zu lassen. was die sprache göttliches an sich trägt, hat sie, weil in unsere natur und seele überhaupt göttliches gespreitet ist.

Mit betrachtung der sprache, wie sie im letzten zeitraum erscheint, allein würde man nie dem geheimnis ihres ursprungs näher getreten sein, und allen aus dem gegenwärtigen sprachstand nach dem etymon eines wortes forschenden pflegt es damit meistens fehlzuschlagen, da sie weder die bildungstheile von der wurzel rein abzulösen noch den sinnlichen gehalt derselben zu ermitteln vermögen.

Anfangs entfalteten sich, scheint es, die wörter unbehindert in idyllischem behagen, ohne einen andern haft als ihre natürliche vom gefühl angegebene aufeinanderfolge; ihr eindruck war rein und ungesucht, doch zu voll und überladen, so dafs licht und schatten sich nicht recht vertheilen konnten.[1]) Allmälich aber läfst ein unbewust waltender sprachgeist auf die nebenbegriffe schwächeres gewicht fallen und sie verdünnt und gekürzt der hauptvorstellung als mitbestimmende theile sich anfügen. die flexion entspringt aus dem einwuchs lenkender und bewegender bestimmwörter, die nun wie halb und fast ganz verdeckte triebräder von dem hauptwort, das sie anregten, mitgeschleppt werden, und aus ihrer ursprünglich auch sinnlichen bedeutung in eine abgezogne übergegangen sind, durch die jene nur zuweilen noch schimmert. Zuletzt hat sich auch die flexion abgenutzt und zum blofsen ungefühlten zeichen verengt, dann beginnt der eingefügte hebel wieder gelöst und fester bestimmt nochmals äufserlich gesetzt

[1]) man könnte sagen, dafs die flexionslose chinesische sprache gewissermafsen in der ersten bildungsperiode verharrt sei.

Digitized by Google

zu werden; die sprache büſst einen theil ihrer elasticität ein, gewinnt aber für den unendlich gesteigerten gedankenreichthum überall maſs und regel.

Erst nach gelungner zergliederung der flexionen und ableitungen, wodurch Bopps scharfsinn so groſses verdienst errungen hat, hoben sich die wurzeln hervor und es ward klar, daſs die flexionen gröſstentheils aus dem anhang derselben wörter und vorstellungen zusammen gedrängt sind, welche im dritten zeitraum gewöhnlich auſsen voran gehn. ihm sind präpositionen und deutliche zusammensetzungen angemessen, dem zweiten flexionen, suffixe und kühnere composition, der erste lieſs freie wörter sinnlicher vorstellungen für alle grammatischen verhältnisse auf einander folgen. Die älteste sprache war melodisch aber weitschweifig und haltlos, die mittlere voll gedrungener poetischer kraft, die neue sprache sucht den abgang an schönheit durch harmonie des ganzen sicher einzubringen, und vermag mit geringeren mitteln dennoch mehr.

Der den ursprung der sprache hüllende schleier ist gelüftet, nicht vollends aufgedeckt. Es kann hier weder ausführbar noch mein zweck sein alle oder die meisten beweise für die vorgetragene ansicht aus zu heben, was ein eignes schweres buch fordern würde, ich strebe nur die wesentlichen grundlagen der untersuchung hinzustellen.

Nichts in der sprache, wie in der ganzen sie gleichsam auf ihren schoſs nehmenden natur, geschieht umsonst, alles, was ich schon oben sagte, ausreichend ohne verschwendung. einfache mittel richten das stärkste aus, kein buchstab ursprünglich steht bedeutungslos oder überflüssig.

Jeder laut hat seinen natürlichen, im organ das ihn hervorbringt gegründeten und zur anwendung kommenden gehalt. Von den vocalen hält *a* die reine mitte,

Digitized by Google

i höhe, *u* tiefe; *a* ist rein und starr, *i* und *u* sind flüssig und der consonantierung fähig. offenbar mufs den vocalen insgesamt ein weiblicher, den consonanten insgesamt ein männlicher grund beigelegt werden.

Von den consonanten wird *l* das linde, *r* das rauhe bezeichnen, wahrzunehmen ist, dafs in vielen wörtern der ältesten sprache *r* waltet, wo die jüngeren *l* setzen, während das *s* der älteren dem *r* der jüngeren weicht. niemals aber gehen *s* und l in einander über. entweder wollte der sprachgeist eine entsprungene lücke ausgleichen, oder was richtiger scheint, beiderlei *r* sind auch in der aussprache schon verschieden, jenes dem *l* nahe rein und rollend, dieses mit *s* verwandte heiser und unrein.

Alle consonantverdoppelungen sind der ältesten sprache ab zu erkennen, und erst allmälich durch assimilation verschiedner consonanten und zumal häufig aus anstofsendem *i* entsprungen. Consonantlautabstufung, die sich am aller deutlichsten und zu zweien malen in den verschiebungen der deutschen sprache ereignete, pflegt mit wundervollem instinct, indem sie alle stummen laute verrückt, ihnen doch jedesmal wieder die rechte stelle anzuweisen. haben irgendwo in der sprache naturtrieb und freie kraft zusammen gewirkt, so geschah es in dieser höchst auffallenden erscheinung.

Der ursprache waren *e* und *o* fremd. wenn diphthonge und brechungen dem zweiten zeitraum, dem dritten umlaute und noch andere vocaltrübungen gemäfs sind, so wird man dem ersten vorzugsweise fast nur kurze vocale und einfache consonanten beizumessen haben.

Doch die natur der einzelnen laute zu erörtern liegt mir hier nicht ferner ob; dies würde mehr da an seiner stelle sein, wo jene leibliche anlage unsers or-

Digitized by Google

ganismus auf die sprache sorgfältig angewandt werden soll.

Hebel aller wörter scheinen pronomina und verba. das pronomen ist nicht blofs, wie sein name könnte glauben machen, vertreter des nomens, sondern gerade zu beginn und anfang alles nomens. wie das kind dessen denkvermögen wach geworden ist 'ich' ausspricht, finde ich auch im Jadschurveda ausdrücklich anerkannt, dafs das ursprüngliche wesen 'ich bin ich' spreche und der mensch, wenn er gerufen werde 'ich bin es' antwortete. Alle verba und nomina, das persönliche verhältnis an sich bezeichnend, fügen pronomina ein, wie sie in der dritten sprachperiode äufserlich dazu ausgedrückt werden. Als der mensch das erstemal sein ich, das im sanskrit aham lautet, sprach, stiefs er es aus voller brust im geleit eines kehlhauchs, und alle urverwandten zungen sind sich hierin gleich geblieben, nur dafs sie das reine *a* schwächen oder die gutturalstufe verschieben. im obliquen casus tritt ein halb zurück weisendes labiales *m* vor. das deutende *t* der angeredeten zweiten person mufs hingegen im casus rectus und obliquus haften. gröfsere manigfaltigkeit als die beiden ersten sich gegenüberstehenden personen fordert aber die fernere dritte, und ihr hauptkennzeichen war entweder *s* oder *t*, jenes vorzugsweise zur bezeichnung des flüssigen reflexivbegriffes, der sich auch dem verbum suffigiert.

Aufser dem belebenden pronomen liegt die gröfste und eigentliche kraft der sprache im verbum, das fast alle wurzeln in sich darstellt.

Alle verbalwurzeln, deren anzahl im ersten sprachzeitraum beim beginn nicht über einige hundert hinaus gereicht zu haben braucht, aber äufserst schnell wuchs, enthalten sinnliche vorstellungen, aus welchen unmittelbar auch analoge und abstracte knospen und

Digitized by Google

sich erschliefsen konnten, wie z. b. dem begrif des athmens der des lebens, dem des ausathmens der des sterbens entsprieſst. es ist ein folgenschwerer satz, dafs licht und schall aus denselben wurzeln flieſsen.

Alle verbalwurzeln wurden aber mit dem einfachsten aufwand an mitteln erfunden, indem ein consonant dem vocal vor oder nachtrat. ob aus bloſsem vocal wurzeln bestehn können, darf noch in zweifel gezogen werden, da nach dem vorhin vom wesen der vocale und consonanten überhaupt gesagten die zeugung einer wurzel von dem sich vermählen beider geschlechter abhängig scheint. das sanskrit kennt keine allein von kurzem *a* gebildete wurzel, wogegen kurzes *i* als wurzel für den begrif gehn (die auch im lateinischen *i*, welches doch lang ist, bloſs läge) und kurzes *u* als wurzel für tönen angenommen wird; ihnen beiden könnten aber consonanten abgefallen sein. Unter den mit consonant und vocal gebildeten scheinen die consonantisch anlautenden den consonantisch auslautenden im alter voranzugehn, weil auch den vocalisch auslautenden ein zweiter consonant allmälich zuzutreten pflegt, nicht den vocalisch anlautenden vorzutreten, z. b. neben der wurzel mâ ergibt sich eine zweite wurzel mad, welche dem lat. metiri, unserm messen entspricht. etwas anders ist, dafs die wehenden anlaute *v h* und *s* vor liquiden bald vorzutreten bald abzufallen pflegen, was man nun für das ältere halte: das vortreten, denke ich.

Welchen vocal und welchen consonant der erfinder für ein verbum nehmen wollte, lag abgesehn von der natürlich vorbrechenden und sich geltend machenden organischen gewalt des lautes meist in seiner willkür, die gar nicht statt gefunden hätte, wäre sie von jenem einfluſs immer und völlig abhängend, selbst aber mit feinerem oder gröberem gefühl geübt werden konnte.

Digitized by Google

in diesen einfachsten bildungsgesetzen sehn wir also auch hier nothwendigkeit und freiheit einander durchdringen. Wenn z. b. im sanskrit die wurzel pâ, gr. πιεῖν, sl. piti ausdrückt, so hindert nichts, dafs ein andrer spracherfinder dafür auch kâ oder tâ ergriffen hätte. ein grofser theil der indogermanischen wurzeln hat blofs sein historisches urrecht, dem nur organische bestimmungen zutreten können. Doch instinctmäfsig ist vorgesehn, dafs in der einzelnen sprache wenig oder keine gleichlautige wurzeln für verschiedene vorstellungen statt haben, d. h. von den erfindern nicht mehrmals dieselben laute für grundverschiedne vorstellungen gewählt wurden, was unabsehbar verwirren müste. zu unterscheiden hiervon ist aber sorgsam die uns oft noch unerkannte und dunkle verwandtschaft mehrfacher sinnlicher und abgezogner begriffe, die aus den buchstaben einer und derselben wurzel erwachsen.

Ob und wie viel wurzeln, die auf doppelten stummen consonant an und auslauten, man im ersten zeitraum gestatten dürfe, lassen die bisherigen untersuchungen noch unentschieden.

An jedem verbum können im zweiten zeitraum personen, numerus, tempus, modus und genus bezeichnet werden, die personen durch angefügte persönliche pronomina, die tempora meistens durch hilfswörter, die ursprünglich los angeschlossen allmälich zur flexion verwuchsen. Aufser bezeichnung der vergangenheit durch ein solches hilfswort, trat zu gleichem zweck auch ein wiederholen der wurzel oder reduplication derselben ein, da das vergangne natürlicherweise im wiederholen seinen ausdruck findet. mit solcher reduplicierenden form hängt aber nach erlöschen der reduplicationssilbe noch der deutsche ablaut innig zusammen, und wie diphthonge in vocallängen sich verengen, thun es die reduplicationen im ablaute. in un-

Digitized by Google

sern deutschen mit ablaut gebildeten praeteriten darf demnach kein hilfsverbum einverleibt gedacht werden.

Alle nomina, d. h. die den sachen beigelegten namen oder eigenschaften setzen verba voraus, deren sinnlicher begrif auf jene angewandt wurde, z. b. unser hahn, goth. hana bezeichnet den krähenden vogel, setzt also ein verlornes verbum hanan voraus, das dem skr. kan, lat. canere entsprach, und dessen ablaut goth. hôn, ahd. huon uns zugleich über huon pullus gallinaceus, nhd. huhn ins klare bringt. nicht anders führt sich der sl. name des hahns pjetel auf pjeti singen, der litt. gaidys auf giedmi zurück. Der wind, lat. ventus, sl. vjetr, litt. vejas, skr. vâju heifst der wehende von vâ. goth. vaian spirare, genau wie ἄνεμος animus zum goth. anan spirare, unser geist zu einem alten geisan vento ferri gehören; den in vâju, vejas abgehenden linguallaut haben ventus wind vjetr, ebenso geist eingeschaltet, wie es unzählige mal, z. b. auch in unserm hund gegenüber dem lat. canis, gr. κύων geschah. hier strömen beispiele von allen seiten ohne ende zu. unser heute verdunkeltes bohne steht gleich dem lat. faba wurzellos, doch ergibt sich leicht, faba müsse aus fagba, bohne, ahd. bôna, folglich ein goth. bauna aus bagbana, bagbuna hervorgegangen sein, wozu auch das sl. bob gefügt werden darf; zu fagba, bagba lehrt uns dann das gr. φαγεῖν die rechte wurzel: fagba war efsbare frucht, wie auch fagus, unser ahd. puocha, nhd. buche und gr. φακῆ linse denselben ursprung verraten.

Höchst natürlich und menschlich aber war, dafs die sprachfindung jedem namen ein geschlecht ertheilte, wie es entweder an der sache selbst ersichtlich vorlag oder ihr in gedanken beigelegt werden konnte. In der flexion wurde jedoch das männliche genus am vollkommensten und rührigsten geprägt, das weibliche ruhiger und schwerer, so dafs jenem mehr consonan-

Digitized by Google

zen und kurze vocale, diesem lange zusagen, ein aus beiden erzeugtes neutrum sich aber in die eigenheiten beider theilt. Durch die unterscheidung der geschlechter wird mit dem glücklichsten grif, wie durch einen ruck, in alle lagen, denen das nomen unterzogen werden mufs, regel gebracht und klarheit.

Diese lagen sind zumal verhätnisse des casus und numerus. während nemlich den gerad stehenden, im satz herschenden casus ein pronomen kennzeichnet, müssen die obliquen casus ihre räumlichen begriffe durch partikeln ausdrücken, die gleich jenen auxiliaren des verbums dem nomen hinzutreten, nach und nach fest mit ihm verwachsen manigfache flexionen erzeugen. Den flexionen, als sie entsprangen, wird solcher verengungen und zusammenziehungen wegen überwiegend langer vocal oder diphthong zugestanden haben und wie er sich verdünnte, die flexion erblafst sein. In den neueren sprachen sehn wir endlich die erblichne flexion fast oder ganz gewichen und von aufsen durch artikel und praepositionen ersetzt, welche uns ahnen lassen, dafs die flexion selbst einmal aus ähnlichen bestandtheilen hervorgegangen sein muste. Wenn das franz. le loup und du loup dem lat. lupus und lupi gleich steht, nachweislich aber aus ille lupus, de illo lupo entsprungen ist, so folgt dafs auch der ausgang *s* ein pronomen enthalten und die flexion *i* auf eine volle ursprüngliche form zurück geleitet eine partikel erscheinen lassen werde.

Da nun die partikeln selbst, mit ausnahme der dem angebornen organismus heimfallenden, halbthierischen interjectionen, ursprünglich lebendige nomina oder pronomina waren, denen nach und nach abgezogne functionen beigelegt werden, so ist der sprache lebendiger kreislauf abgeschlossen.

Die sprache kann einzelne und grofse vortheile

Digitized by Google

fahren lassen, z. b. das medium und passivum, den optativ, viele tempora und casus der form nach aufgeben und sich dafür mit deutlicheren umschreibungen schleppen oder auch den sinnlichen ausdruck mit gar nichts ersetzen, z. b. die schöne, beholfne dualform. ein zeitlang erreichten wir noch das skr. tschakśuśî das gr. ὄσσε durch beide augen, das gr. χεροῖν durch mit beiden händen, und der beisatz erweist die naturgemäfsheit des alten dualis, endlich genügte das blofse augen und händen.

Ich bin in raschen umrissen über reichhaltige, unerschöpfliche, meinem vortrag sich hier oft versagende sprachverhältnisse geglitten, um noch für eine allgemeinere betrachtung der angesetzten drei perioden raum zu gewinnen. Es ergibt sich, dafs die menschliche sprache nur scheinbar und von einzelnem aus betrachtet im rückschritt, vom ganzen her immer im fortschritt und zuwachs ihrer inneren kraft begriffen angesehen werden müsse.

Unsere sprache ist auch unsere geschichte. wie eines volkes, eines reiches grund gelegt wurde von einzelnen geschlechtern, die sich vereinten, gemeinsame sitten und gesetze annahmen, im bunde handelten und den umfang ihres besitzthums erweiterten; so forderte auch die sitte einen findenden ersten act, aus dem alle nachfolgenden hergeleitet werden, auf den zurück sie sich beziehen. die dauer der gemeinschaft legte hernach eine menge von abänderungen auf.

Den stand der sprache im ersten zeitraum kann man keinen paradisischen nennen in dem gewöhnlich mit diesem ausdruck verknüpften sinn irdischer vollkommenheit; denn sie durchlebt fast ein pflanzenleben, in dem hohe gaben des geistes noch schlummern, oder nur halb erwacht sind. ihre schilderung darf ich etwa in folgende züge zusammen fassen.

Digitized by Google

Ihr auftreten ist einfach, kunstlos, voll leben, wie das blut in jugendlichem leib raschen umlauf hat. alle wörter sind kurz, einsilbig, fast nur mit kurzen vocalen und einfachen consonanten gebildet, der wortvorrat drängt sich schnell und dicht wie halme des grases. alle begriffe gehn hervor aus sinnlicher, ungetrübter anschauung, die selbst schon ein gedanke war, der nach allen seiten hin leichte und neue gedanken entsteigen. Die verhältnisse der wörter und vorstellungen sind naiv und frisch, aber ungeschmückt durch nachfolgende, noch unangereihte wörter ausgedrückt. mit jedem schritt, den sie thut, entfaltet die geschwätzige sprache fülle und befähigung, aber sie wirkt im ganzen ohne mafs und einklang. ihre gedanken haben nichts bleibendes, stätiges, darum stiftet diese früheste sprache noch keine denkmale des geistes und verhallt wie das glückliche leben jener ältesten menschen ohne spur in der geschichte. zahlloser same ist in den boden gefallen, der die andere periode vorbereitet.

In dieser haben alle lautgesetze sich vervielfacht und glänzend aufgethan. aus prachtvollen diphthongen und ihrer ermäfsigung zu vocallängen entspringt neben der noch waltenden fülle der kurzen wollautender wechsel; auf solche weise rücken auch consonanten, nicht mehr überall durch vocale gesondert, aneinander und steigen kraft und gewalt des ausdrucks. Wie aber die einzelnen laute sich fester schliefsen, beginnen partikeln und auxiliare näher anzurücken und indem sich der ihnen selbst einwohnende sinn allmälich abschwächt, mit dem wort das sie bestimmen sollten sich zu einigen. statt der bei verminderter sinneskraft der sprache schwer überschaulichen sonderbegriffe und unabsehbaren wortreihen ergeben sich wohlthätige anhäufungen und ruhepuncte, welche das wesentliche aus dem zufälligen, das waltende aus dem untergeord-

Digitized by Google

neten vortreten lassen. Die wörter sind länger geworden und vielsilbig, aus der losen ordnung bilden sich nun massen der zusammensetzung. wie die einzelnen vocale in doppellaute drängten die einzelnen wörter sich in flexionen, und wie der doppelte vocal in dichter verengung wurden auch die flexionenbestandtheile unkenntlich, aber desto anwendbarer. zu fühllos gediehnen anhängen gesellen sich neue deutlicher bleibende. Die gesamte sprache ist zwar noch sinnlich reich, aber mächtiger an gedanken und allem was diese knüpft, die geschmeidigkeit der flexion sichert einen wuchernden vorrat lebendiger und geregelter ausdrücke. Um diese zeit sehen wir die sprache für metrum und poesie, denen schönheit, wollaut und wechsel der form unerläfslich sind, aufs höchste geeignet und die indische und griechische poesie bezeichnen uns einen im rechten augenblick erreichten, später unerreichbaren gipfel in unsterblichen werken.

Da nun aber die ganze natur des menschen, folglich auch die sprache dennoch in ewigem, unaufhaltbarem aufschwung begriffen sind, konnte das gesetz dieser zweiten periode der sprachentwicklung nicht für immer genügen, sondern muste dem streben nach einer noch gröfseren ungebundenheit des gedankens weichen, welchem sogar durch die anmut und macht einer vollendeten form fessel angelegt schien. Mit welcher gewalt auch in den chören der tragiker oder in Pindars oden worte und gedanken sich verschlingen; es entspringt dabei das gefühl einer der klarheit eintrag thuenden spannung, die noch stärker in den indischen bild auf bild häufenden zusammensetzungen wahrnehmbar wird; aus dem eindruck solcher wahrhaft übermächtigen form trachtete der sprachgeist sich zu entbinden, indem er den einflüssen der vulgaridiome nachgab, die bei dem wechselnden geschick der völker

Digitized by Google

auf der oberfläche wieder neubefruchtend vortauchten. Gegenüber dem seit einführung des christenthums versinkenden latein trieben auf andrer schicht und unterlage die romansprachen empor und neben ihnen machten sich im lauf der zeit die deutsche nnd die englische sprache nicht einmal mit ihren ältesten mitteln, sondern in der durch die bloſse kraft der gegenwart bedingten mischung luft. Den reinen vocalen war längst trübung, die wir durch umlaut, brechung und noch auf andere dem alterthum unbekannte weise bezeichnen, gefolgt, unserm consonantismus war beschieden verschoben, entstellt und verhärtet zu sein. man mag bedauern, daſs die reinheit des ganzen lautsystems geschwächt fast aus der fuge geriet; allein niemand wird auch verkennen, durch entsprungne zwischentöne seien unerwartet neue behelfe, mit welchen aufs freiste geschaltet werden konnte, zu wege gebracht worden. Eine masse von wurzeln wurde durch solche lautänderungen verfinstert, fortan nicht mehr in ihrer sinnlichen urbedeutung, nur für abgezogne vorstellungen fort unterhalten; von den ehemaligen flexionen gieng das meiste verloren und wird durch reichere, freiere partikeln ersetzt, vielmehr überboten, weil der gedanke auſser der sicherheit auch an vielseitiger wendung gewinnen kann. Wie schon die vier oder fünf griechischen und lateinischen casus an sich unvermögender erscheinen als die vierzehn der finnischen sprache, und dennoch mit aller solcher mehr scheinbaren als wirklichen behendigkeit diese weniger ausrichtet; so ist auch unsern neuern sprachen insgemein minder als man glauben sollte dadurch benommen, daſs sie die überreiche form des griechischen verbums entweder unausgedrückt lassen oder wo es daran liegt umschreiben müssen.

Was das gewicht und ergebnis dieser erörterungen

Digitized by Google

angeht, so mag ich mit einem einzigen aber entschiedenen beispiel ihrer beinahe enthoben sein. keine unter allen neueren sprachen hat gerade durch das aufgeben und zerrütten alter lautgesetze, durch den wegfall beinahe sämtlicher flexionen eine gröfsere kraft und stärke empfangen als die englische und von ihrer nicht einmal lehrbaren, nur lernbaren fülle freier mitteltöne ist eine wesentliche gewalt des ausdrucks abhängig geworden, wie sie vielleicht noch nie einer andern menschlichen zunge zu gebot stand. Ihre ganze überaus geistige, wunderbar geglückte anlage und durchbildung war hervorgegangen aus einer überraschenden vermählung der beiden edelsten sprachen des späteren Europas, der germanischen und romanischen, und bekannt ist wie im englischen sich beide zu einander verhalten, indem jene bei weitem die sinnliche grundlage hergab, diese die geistigen begriffe zuführte. Ja die englische sprache, von der nicht umsonst auch der gröfste und überlegenste dichter der neuen zeit im gegensatze zur classischen alten poesie, ich kann natürlich nur Shakespeare meinen, gezeugt und getragen worden ist, sie darf mit vollem recht eine weltsprache heifsen und scheint gleich dem englischen volk ausersehn künftig noch in höherem mafse an allen enden der erde zu walten. Denn an reichthum, vernunft und gedrängter fuge läfst sich keine aller noch lebenden sprachen ihr an die seite setzen, auch unsre deutsche nicht, die zerrissen ist wie wir selbst zerrissen sind, und erst manche gebrechen von sich abschütteln müste ehe sie kühn mit in die laufbahn träte: doch einige wolthuende erinnerungen wird sie darbieten und wer möchte ihr die hofnung abschneiden? Die schönheit menschlicher sprache blühte nicht im anfang, sondern in ihrer mitte; ihre reichste frucht wird sie erst einmal in der zukunft darreichen.

Digitized by Google

Wer aber kann dieser zukunft heimliche wege alle spähen? einer grofsen weltordnung angemessen war, dafs im lauf der zeiten dichte wälder wichen vor rankenden reben und mehltragenden halmen, die beim anbau des erdbodens immer breitere strecken einnahmen; so auch scheinen unter auseinander gelaufenen, im weiten raum zerarbeiteten, später sich wieder berührenden sprachen endlich nur solche des feldes meister zu werden, die nährende geistesfrucht gebracht und geboren hatten. Und statt das von den stufen jenes babylonischen thurms herab, der gen himmel strebte, wie es aegyptische pyramiden, griechische tempelhallen und der Christen gewölbte kirchen auch thun, alle menschensprachen getrübt und zerrüttet ausgetreten sein sollen, könnten sie einmal, in unabsehbarer zeit, rein und lauter zusammen fliefsen, ja manches edle in sich aufnehmen, was jetzt in den sprachen verwilderter stämme wie zertrümmert liegt.

Nicht starr und ewig wirkendem naturgesetz, wie des lichts und der schwere, anheim gefallen waren die sprachen, sondern menschlicher freiheit in die warme hand gegeben, sowol durch blühende kraft der völker gefördert als durch deren barbarei niedergehalten, bald fröhlich gedeihend, bald in langer, magerer brache stockend. Nur insofern überhaupt unser geschlecht am widerstreit des freien und nothwendigen unausweichlichen einflüssen einer aufserhalb ihm selbst waltenden macht unterliegt, werden auch in der menschlichen sprache vibration, abdämpfung oder gravitation dürfen gewahrt werden.

Wohin uns aber ihre geschichte den blick aufthut erscheinen lebendige regungen, fester halt und weiches, nachgibiges gelenk, unablässiges recken und falten der flügel, ungestillter wechsel, der noch nie zum letzten abschlufs gelangen liefs; alles verbürgt uns, dafs die spra-

Digitized by Google

che werk und that der menschen ist, tugenden und mängel unserer natur an sich trägt. Ihre gleichförmigkeit wäre undenkbar, da dem neu hinzutretenden und nachwachsenden ein spielraum offen stehn muste, dessen nur das ruhig fortbestehende nicht bedarf. Im langen, unabsehbaren gebrauch sind die wörter zwar gefestigt und geglättet, aber auch vernutzt und abgegriffen worden oder durch die gewalt zufälliger ereignisse verloren gegangen. Wie die blätter vom baum fallen sie von ihrem stamm zu boden, und werden von neuen bildungen überwachsen und verdrängt: die ihren stand behaupteten, haben so oft farbe und bedeutung gewechselt, dafs sie kaum mehr zu erkennen sind. Für die meisten einbufsen und verluste pflegt aber beinahe auf der stelle und von selbst sich ersatz und ausgleichung darzubieten. Das ist das stille auge jenes hütenden sprachgeistes, der ihr alle wunden über nacht heilt und schnell vernarben läfst, alle ihre angelegenheiten ordnet und vor verwirrung bewahrt, nur dafs er einzelnen sprachen seine höchste gunst, andern geringere erwiesen hat. Das ist auch, wenn man will, eine naturgrundkraft, die aus den uns angebornen, eingepflanzten urlauten unerschöpflich hervorquillt, dem menschlichen sprachbau sich vermählt, jede sprache in ihre arme schliefst. doch jenes lautvermögen steht zum sprachvermögen wie der leib zur seele, welche das mittelalter treffend die herrin, den leib den kämmerer oder das kammerweib nannte.

Von allem was die menschen erfunden und ausgedacht, bei sich gehegt und einander überliefert, was sie im verein mit der in sie gelegten und geschaffenen natur hervor gebracht haben, scheint die sprache das gröfste, edelste und unentbehrlichste besitzthum. unmittelbar aus dem menschlichen denken empor gestiegen, sich ihm anschmiegend, mit ihm schritt haltend ist sie all-

Digitized by Google

gemeines gut und erbe geworden aller menschen, das sich keinem versagt, dessen sie gleich der luft zum athmen nicht entrathen könnten, ein erwerb, der uns zugleich leicht und schwer fällt. Leicht, weil von kindes beinen an die eigenheiten der sprache unserm wesen eingeprägt sind und wir unvermerkt der gabe der rede uns bemächtigen, wie wir gebärden und mienen einander absehn, deren abstufung endlos ähnlich und verschieden ist gleich der der sprache. poesie, musik und andere künste sind nur bevorzugter menschen, die sprache ist unser aller eigenthum, und doch bleibt es höchst schwierig sie vollständig zu besitzen und bis auf das innerste zu ergründen. die grofse menge reicht etwa schon mit dem halben vorrat der wörter oder mit noch weniger aus.

Musik aus todtem instrument geweckt, mit ihrem schweifenden, gleitenden, mehr gefühlten als verstandnen ausdruck, steht der alle gedanken deutlich fassenden, bestimmt greifenden, gegliederten sprache entgegen, im gesang aber tritt sie gesprochenen worten hinzu und gibt ihnen feierliches geleit. Solchen herzerhebenden menschengesang vergleichen mag man dem der vögel, welcher über das bedürfnifs thierischer schreie hinaus tiefer anhaltende empfindung bekundet, wie auch einzelne gelehrige vögel ihnen oft wiederholte weisen ablauschen und herpfeifen. dennoch, so beseelt er scheine, ist der süfse nachtigallenschlag immer derselbe und nur angeborne, unwandelbare fertigkeit, unsre musik aber aus dem gefühl und der phantasie der menschen hervorgegangen, überall verschieden. In zeichen gesetzt kann das lied nachgesungen, die musik nachgespielt, wie das wort aus dem buch gelesen werden. Die sprachmaschine, von der ich oben redete, gieng davon aus die menschensprache weniger im gedanken als im wortschall nachzuahmen und physiologisch hinter den mechanismus der grundlaute zu kommen.

Digitized by Google

Darin aber dafs musik, was ihr name andeutet, und poesie einer höheren eingebung beigelegt, göttlich oder himmlisch genannt werden, zeugnis für der sprache übermenschlichen ursprung zu suchen, scheint schon darum unstatthaft, weil die sprache, bei welcher eine gleiche annahme gebricht, jenen beiden nothwendig voran gieng. denn aus betonter, gemessener recitation der worte entsprangen gesang und lied, aus dem lied die andere dichtkunst, aus dem gesang durch gesteigerte abstraction alle übrige musik, die nach aufgegebnem wort geflügelt in solche höhe schwimmt, dafs ihr kein gedanke sicher folgen kann. Wer nun überzeugung gewonnen hat, dafs die sprache freie menschenerfindung war, wird auch nicht zweifeln über die quelle der poesie und tonkunst in vernunft, gefühl und einbildungskraft des dichters. viel eher dürfte die musik ein sublimat der sprache heifsen als die sprache ein niederschlag der musik.

Traun geheimnifsvoll und wunderbar ist der sprache ursprung, doch rings umgeben von andern wundern und geheimnissen. schwerlich ein kleineres liegt in dem der sage, die bei allen völkern über den ganzen erdboden in gleicher unermessenheit und abwechselung zuckt und auftaucht, durch lange gemeinschaft der menschen erwachsen und weit fortgepflanzt worden sein mufs. Nicht sowol in ihrem wesen selbst beruht das räthsel der sprache, als viel mehr in unsrer schwachen kunde von dem ersten zeitraum ihrer erscheinung, da sie noch in der wiege lag, den ich dadurch mir zu verdeutlichen strebte, dafs ich kunstlose einfachheit sinnlicher entfaltung als sein merkmal setzte: um diesen angel dreht sich meine ganze vorstellung, darin unterscheide ich mich von meinen vorgängern. war uns das wesen der flexion nicht auch in dunkel gehüllt, eh eine decke nach der andern davon weggezogen wurde? Zahl-

Digitized by Google

lose begebenheiten selbst aus historischer zeit sind erst dem auge des geschichtforschers klar geworden, des menschengeschlechts älteste geschichte lagert verborgen gleich der seiner sprache, und nur die sprachforschung wird lichtstralen darauf zurück werfen.

Eine sprache ist schöner und scheint ergibiger als die andere; dem dichter verschlägt es nichts, und er weifs geringen mitteln dennoch grofse wirkung zu entlocken, wie aus grauem gefieder entzückende stimme schallt. auch die nordischen skalden verstanden sich auf kunstreiche liederform und thürmten band auf band, bild auf bild; ist man eingedrungen in ihre weise, so läfst sie bald leer, weil immer nur von kampf, sieg und milde gesungen wird, Pindar regt aber alle saiten der seele an. Ein mythus ist tiefer und lieblicher als der andere, doch am stärksten ergreift uns der, um welchen die gröfste fülle der poesie erwachsen war; gegen den griechischen, dessen grundlage er oft bilden soll, verliert der aegyptische, weil er fast nur samen und frucht darreicht, laub und blüte der dichtkunst ihm ganz mangeln. In der gesamten poesie steht aber nichts seiner anlage und entfaltung nach der sprache so nah und ebenbürtig als das epos, und auch es mufs von einfachem boden zur höhe sich aufgeschwungen haben, die wir an ihm bewundern. Wer in ihm und in den edelsten denkmälern menschlicher dichtung und sprache nur geschwächten widerschein oder abglanz gewaltigerer gestaltungen, die der welt entschwunden seien, sehn wollte, erklärte damit weniger als nichts, weil das worauf zurück geschoben wird, stände es irgend zu erlangen, noch lauter nach erklärung schriee.

Ich gedachte hier zuletzt aufzuwerfen, in wie fern mit der im voraus gehenden fast einzig und allein ins auge gefafsten indogermanischen sprache die andern zungen der erde aus einer und derselben quelle dürfen

Digitized by Google

abgeleitet werden oder nicht? wesentlich würde das über den allgemeinen ursprung aller gewonnene ergebnis dadurch nicht verändert werden; doch hinter dem aufserordentlichen kaum sich abgrenzenden umfang einer solchen auch nur angerührten untersuchung, selbst wenn ich beispielsweise sie auf den verhalt der finnischen sprache zu jener, worüber ich verschiedentlich nachgedacht habe, einschränken wollte, müsten meine kräfte bleiben. Bei dem fortgang historischer forschungen, wenn sie sich zu allen bedeutenden sprachgeschlechtern der erde gewendet haben, werden grofse aufschlüsse für das hier erörterte und hoffentlich zu gunsten des von mir gefundnen sich einmal ergeben. jetzt aber würde ich doch nur das wasser getrübt haben für fremde fischer.

Enden kann ich nicht, ohne vorher dem genius des mannes zu huldigen, der was ihm an tiefe der forschung oder strenge der gelehrsamkeit abgieng, durch sinnvollen tact, durch reges gefühl der wahrheit ersetzend wie manche andere auch die schwierige frage nach der sprache ursprung bereits so erledigt hatte, dafs seine ertheilte antwort immer noch zutreffend bleibt, wenn sie gleich mit andern gründen, als ihm dafür schon zu gebot standen, aufzustellen und zu bestätigen ist.

Digitized by Google

Not entered (We have later eds.)

VERZEICHNISS

VON

WERKEN AUS DEM GEBIETE

DER

SPRACHFORSCHUNG

ERSCHIENEN

IN

Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung

in Berlin.

December 1852.

BERLIN.
FERD. DÜMMLER'S VERLAGSBUCHHANDLUNG.
1852.

Digitized by Google

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Grünstr. 18.

Digitized by Google

DIE

UMBRISCHEN SPRACHDENKMÄLER.

Ein Versuch zur Deutung derselben

von

Dr. S. Th. Aufrecht und Dr. A. Kirchhoff.

Zwei Theile zusammen 77 Bogen hoch 4 mit 10 lith. Tafeln in einem Bande cart. 10 Thlr.

Die gesammte Ausbildung Roms in Sprache, Recht und Sitte steht mit denen der benachbarten altitalischen Völkerschaften in so nahem Zusammenhange, dafs die Erforschung der ersteren ohne Berücksichtigung der Ueberbleibsel, welche uns von Umbrern, Oskern, Etruskern u. a. erhalten sind, nur zu ungenügenden Ergebnissen führen kann. Namentlich ist der religiöse Kultus, wie die römischen Schriftsteller selbst unverholen bekennen, von den überwundenen Nachbarstaaten entlehnt worden und hat bei diesen seine reichste Entfaltung gewonnen. Die lateinische Sprache aber, welche in Folge der wenigen literarischen Ausbildung, die ihr in ältester Zeit zu Theil wurde, bis die Bekanntschaft mit der griechischen Literatur ihren Einflufs ausübte, in einem fortwährenden Auflösungsprocesse begriffen war, mufs durch die Vergleichung mit den italischen Sprachüberresten mannigfache Aufklärung erlangen, gerade so wie die einzelnen griechischen oder deutschen Mundarten, indem sie zusammengehalten werden, einander vielfach ergänzen und erläutern.

Die umbrischen Sprachreste, welche wegen ihres bedeutenden Umfanges schon früher Gegenstand angestrengter Forschung gewesen waren, gewähren das doppelte Interesse, dafs aus ihnen einerseits eine ziemlich vollständige Uebersicht des umbrischen Idioms sich zusammenstellen läfst, andererseits ihr Inhalt viele Seiten des römischen religiösen Lebens in helles Licht setzen kann. Die Lösung dieser zweifachen Aufgabe war der Zweck des vorliegendes Werkes. Zunächst kam es darauf an, eine möglichst erschöpfende Grammatik der umbrischen Sprache zu schaffen und den Nachweis zu liefern, dafs dieselbe mit der lateinischen in schwesterlichem Verhältnisse stehe. Der erste Band beschäftigt sich nun damit, die umbrische Laut- und Formlehre zu entwickeln, wobei die Analogie mit den verwandten Sprachen durchgängig zu Grunde ge-

Digitized by Google

legt wurde. Die Lautlehre beginnt mit dem Vokalsystem, erweist dessen Uebereinstimmung mit dem lateinischen namentlich in der Abneigung gegen die Diphthonge und sucht den Ursprung der einzelnen Vokale durch Herbeiziehung eines gröfseren Sprachkreises zu ergründen. Auch bei den Konsonanten ist überall deren Entstehungsgeschichte und Verhältnifs zu einander erforscht worden, so dafs der noch in unseren Tagen sehr vernachlässigten lateinischen Lautlehre nicht geringer Aufschlufs daraus erwächst. Noch wichtiger wird aber die Formenlehre, weil das Umbrische viele Flexionen besitzt, welche im Lateinischen entweder veraltet oder verstümmelt sind. Die Darstellung begnügt sich aber nicht mit der Zusammenstellung der ähnlichen oder identischen Formen, sondern sucht wo möglich deren Ursprung zu ermitteln.

Der Inhalt der iguvinischen Tafeln besteht aus einer genauen Darstellung von Opfergebräuchen, namentlich wie sie bei Ambarvalien in Anwendung kamen. Die Auspicien sind darin in einer Ausführlichkeit dargestellt, wie wir sie aus den Ueberresten der römischen Auguralbücher kaum gewinnen. Eingeflochten sind gröfsere Gebete an verschiedene Gottheiten. Alle diese Gegenstände durch die Vergleichung des römischen Kultus und Sammlung der bei den einzelnen römischen Antiquaren sehr zerstreuten Nachrichten ins Licht zu setzen, ist im zweiten Bande versucht worden. Zugleich werden in diesem Theile die im ersten aufgestellten Formen ausführlich begründet und die sprachliche Deutung der Denkmäler so geübt, dafs die Verfasser sich stets der Grenzen bewufst bleiben, welche durch die Dunkelheit des Gegenstandes gesteckt sind und deren Ueberschreitung ihre Vorgänger in sehr sonderbare Verirrungen geführt hatte. Durch das beigefügte vollständige Glossar und den genauen Abdruck der Tafeln sind die Leser nach allen Seiten in den Stand gesetzt, sich ein selbstständiges Urtheil zu verschaffen und die noch nicht zum Abschlufs gelangte Forschung weiterzuführen.

OSKISCHE GRAMMATIK

von

Dr. S. Th. AUFRECHT.

gr. 8. ca. 2 Thlr.

(wird vorbereitet.)

Sie wird in der möglichsten Vollständigkeit die oskische Laut- und Formenlehre entwickeln, in streitigen Fällen gröfsere Stellen der Denkmäler erklären und eine durchgreifende Vergleichung der verwandten Sprachen liefern. Eine Abhandlung über das Verhältnifs der altitalischen Dialecte untereinander und ein Wortverzeichnifs werden das Buch beschliefsen.

Digitized by Google

VERGLEICHENDE GRAMMATIK

des Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Litthauischen, Gothischen und Deutschen

von

FRANZ BOPP.

Abth. II. bis VI. 4. 15 Thlr. 20 Sgr.
Abth. VI. (Schlufs des Werkes). 4 Thlr. 15 Sgr.

Die vergleichende Grammatik, das Endergebnifs der vielseitigen Forschungen des Verfassers, hat vor allen übrigen Werken desselben der Sprachvergleichung einen festen Grund und Boden geschaffen. Der Zweck der darin geführten Untersuchungen ist ein doppelter. Wenn einerseits nachgewiesen wird, dafs die indoeuropäischen Sprachen in den von ihnen ausgebildeten Sprachformen entweder eine vollkommene Identität zeigen oder zur Darstellung derselben sich verwandter Mittel bedienen, ist andererseits das unablässige Streben des Verfassers darauf gerichtet, der Entstehung und Bedeutung dieser Sprachformen auf die Spur zu kommen und so den Organismus des Sprachkörpers zu erkennen. Dient die erstere dieser engverknüpften Richtungen vorzüglich dazu, die Geschichte der Sprache aufzuhellen, so sucht die andere das Wesen derselben zu ergründen, d. h. in der letzten Instanz den Schleier zu lüften, welcher das Verhältnifs zwischen dem Gedanken und dem lautlichen Ausdruck desselben bedeckt hält. —

Von den erschienenen sechs Abtheilungen behandelt die erste die Lautlehre, die Wurzel, das Verhältnifs des indoeuropäischen Sprachstammes zum semitischen und tartarischen, endlich einen Theil der Declination. In der zweiten Abtheilung wird diese geschlossen, sodann werden die Eigenthümlichkeiten der Adjectivflexion, die Comparation und die Zahlwörter betrachtet. Die dritte Abtheilung umfafst die Fürwörter und einen Theil der Conjugation, mit welcher dann die ganze vierte und die Hälfte der fünften Abtheilung sich beschäftigt. Diese enthält überdies den Anfang der Wortbildungslehre. Die sechste Abtheilung beendigt diese, behandelt das Wichtigste von den Präpositionen und Adverbien und die Composition und beschliefst das Werk. —

Digitized by Google

GLOSSARIUM SANSCRITUM

in quo omnes radices et vocabula usitatissima explicantur et cum vocabulis graecis, latinis, germanicis, litthuanicis, sclavicis, celticis comparantur

a

FRANCISCO BOPP.

fasc. tres. 4. 1847. 6 Thlr. 20 Sgr.

Für die Lecture der bis jetzt zugänglichsten und verbreitetsten Sanscritwerke bestimmt, hat das Glossar den Vorzug, dafs die Bedeutungen der Wörter nicht auf frühere Autorität angenommen, sondern fast durchgängig aus den behandelten Schriftstellern nachgewiesen sind. Wichtig wird es überdies durch die Fülle von Wortvergleichungen aus dem gesammten Bereich der verwandten Sprachen und die kritische Untersuchung des Wurzelvorrathes.

ÜBER EINIGE

DEMONSTRATIVSTÆMME

und ihren Zusammenhang mit verschiedenen Präpositionen und Conjunctionen im Sanskrit und den mit ihm verwandten Sprachen

von

FRANZ BOPP.

gr. 4. 1830. 7½ Sgr.

Der Stoff, aus welchem die Sprache ihren Wortvorrath bildet, besteht entweder aus Verbal- oder Pronominalwurzeln, deren erstere zur Schaffung von Begriffswörtern verwendet werden, während aus den letzteren die feineren Theile des Sprachkörpers, die Formwörter erwachsen. Der Verfasser, welcher die Pronominalthemen *i*, *a*, *ana* und *ima* zum Gegenstande seiner Untersuchung gemacht hat, weist hauptsächlich innerhalb der griechischen, lateinischen und deutschen Sprachfamilie nach, wie gerade die Pronominalstämme es sind, welche am weitesten ihre Aeste auszubreiten pflegen, indem nicht nur eine Reihe von Personwörtern, sondern auch eine grofse Anzahl der sogenannten Partikeln, namentlich aber Präpositionen, jenen vier Stämmen ihren Ursprung verdanken.

Digitized by Google

ÜBER DEN

EINFLUSS DER PRONOMINA

auf die Wortbildung im Sanskrit und den mit ihm verwandten Sprachen

von

FRANZ BOPP.

gr. 4. 1832. 7½ Sgr.

Ihrem Inhalt nach schliefst die gegenwärtige Abhandlung sich der vorigen genau an. Die erste Hälfte untersucht die mit dem Interrogativpronomen *ka* in Zusammenhang stehenden Formen des Lateinischen und des Deutschen und belehrt über den Ursprung mehrerer abgeleiteten Pronominaladjectiva und Adverbien, welche in ihrem ersten Theile einen Pronominalstamm zeigen. Im Folgenden wird wahrscheinlich gemacht, dafs auch die Ableitungsaffixe pronominaler Natur seien, und sodann die Identität einer Anzahl der wichtigsten in den verglichenen vier Sprachen nachgewiesen.

ÜBER DIE

VERWANDTSCHAFT

der malayisch-polynesischen mit den indisch-europäischen Sprachen

von

FRANZ BOPP.

gr. 4. 1841. 2 Thlr. 20 Sgr.

Der berühmte Verfasser führt in dieser Abhandlung den Beweis, dafs der malayisch-polynesische Sprachzweig ein Abkömmling des Sanskrit-Stammes ist, dafs er zu demselben in einem töchterlichen Verhältnisse steht, während die meisten europäischen Sprachklassen dem Sanskrit schwesterlich die Hand reichen. Es wird die Annahme gerechtfertigt, dafs das Sanskrit, und zwar zu einer Zeit, wo es in noch ursprünglicherem Zustande, als in welchem es uns bekannt ist, sich befand, und viel durchgreifender und gewaltsamer als das Lateinische in die romanischen Sprachen, in die malayisch-polynesischen sich aufgelöst habe. Letztere sind nur Trümmer eines verfallenen Sprachorganismus, sie sind aus der grammatischen Bahn, in der sich ihre Muttersprache bewegt hat, herausgetreten. Die Untersuchung kann sich darum hier nicht mit der Grammatik beschäftigen, sondern es werden Wörter aus allen Redetheilen mit Sanskritwörtern verglichen, und ihre auffallende Aehnlichkeit mit denselben bestätigt die obige Ansicht.

Digitized by Google

ÜBER DIE

CELTISCHEN SPRACHEN

von

FRANZ BOPP.

Zweite vermehrte Auflage.

(unter der Presse.)

DIE

KAUKASISCHEN GLIEDER

des Indoeuropäischen Sprachstamms

von

FRANZ BOPP.

gr. 4. 1847. 1 Thlr. 15 Sgr.

In zwei akademischen Abhandlungen giebt der durch scharfe Analyse wie umfassende Combination berühmte Verfasser eine alle wichtigen Punkte der Grammatik berührende Vergleichung der iberischen oder grusischen Sprachfamilie, d. h. des Georgischen, Mingrelischen, Suanischen und Lasischen mit dem Sanskrit. Auch das diesen Sprachen nahe stehende Ossetische wird vielfach berücksichtigt. Diese Arbeit bildet eine nothwendige Ergänzung zu des Verfassers „Vergleichenden Grammatik."

VERGLEICHENDE

ACCENTUATIONS- UND WORTBILDUNGSLEHRE

des Griechischen und Sanskrit

von

FRANZ BOPP.

(wird vorbereitet.)

Digitized by Google

DE NATURA ET INDOLE

LINGUAE POPULARIS AEGYPTIORUM

disseruit

H. BRUGSCH.

(fasciculus prior.)

gr. 8. 1850. geh. 15 Sgr.

Als Einleitung zu einer neuen, durch fortgesetztes Studium der Monumente bei weitem vermehrten Grammatik der ägyptischen Volkssprache und Volksschrift enthält diese Abhandlung im Allgemeinen:

1) die altägyptischen Namen der verschiedenen ägyptischen Sprachen und Schriftarten, die bisher von keinem Aegyptiologen richtig gelesen und dem Koptischen angemessen erklärt worden sind;

2) den Nachweis aus ägyptischen, von Griechen griechisch umschriebenen Wörtern und Eigennamen, dafs die Volkssprache, die Uebergangsstufe vom heiligen Dialecte zum Koptischen, dieselben dialectischen Verschiedenheiten wie das Koptische umfafst;

3) eine genauere Betrachtung der phonetischen Bestandtheile der Volkssprache, woraus eigenthümliche Gesetze der Lautverschiebung hervorgehen, deren Richtigkeit etwaige griechische Transscriptionen auf das schlagendste bewahrheiten, Feststellung des demotischen Alphabets u.s.w.;

4) den Versuch, in den dialectischen Verschiedenheiten der altägyptischen Volkssprache ein Kriterium aufzustellen, nach welchem zu bestimmen ist, ob griechische Schriftsteller die ägyptischen Namen, welche sie überliefern, in Ober- oder Unter-Aegypten (Theben oder Memphis) aufgezeichnet haben.

GRAMMAIRE
DE L'ANCIENNE LANGUE DÉMOTIQUE

PAR

Dr. HENRY BRUGSCH.

(unter der Presse.)

Diese Grammatik, welche in französischer Sprache erscheinen wird, enthält eine vollständige und wissenschaftliche Darstellung desjenigen ägyptischen Dialectes, welcher zu den Zeiten der letzten Pharaonen, der Griechen und Römer in Aegypten gesprochen und geschrieben wurde. Mehrere zum Theil ausgezeichnete Gelehrte hatten es bisher unternom-

Digitized by Google

men die demotische Schrift zu entziffern, eine Schriftgattung, welche zu den complicirtesten gehört, deren sich je ein Volk im Gebrauch des gewöhnlichen Lebens bedienen konnte, da sie zum Theil auf denselben Principien beruht, wie das Hieroglyphische und das Hieratische. Die wenigen Resultate, zu welchen diese Gelehrten nach grofsen Bemühungen gelangten, entsprachen jedoch den angewandten Kräften nicht. Der Verf. war schon vor dem Jahre 1848 so glücklich das Wesen der demotischen Schrift und den Haupttheil des grammatischen Gebäudes richtig zu erkennen. Er lieferte in dem genannten Jahre als Beweis dafür seine von allen Seiten anerkannte: Scriptura Aegyptiorum demotica. Die gegenwärtige Publication enthält jedoch das Neue in gröfserem Maafse. Denn nicht nur sind die grammatischen Formen und ihre graphische Darstellung bis in die kleinsten Details wiedergefunden, sondern mit reichlichen Beispielen unterstützt worden, welche sich dem Verf. in den Museen zu Berlin, Paris, Turin, Leiden in Fülle darboten. Um die Einheit des Ganzen und die Brauchbarkeit für das Studium des Aegyptischen zu erhöhen, hat der Verf. überall die etwaige entsprechende hieroglyphische Form (mit steter Hinweisung auf die grammaire égyptienne Champollion's d. j.) in Parallele gestellt und natürlich als Hauptbeweismittel für die Richtigkeit der gewonnenen grammatischen Bedeutung das Koptische herzugezogen, gestützt auf die Grammatiken Peyron's, vorzüglich aber Schwartze's. Um ein Beispiel für die Ausdehnung der gewonnenen Formen zu geben, welche im Vergleich mit Champollion's eben genannter hieroglyphischer Grammatik weit über dieselbe hinausgeht, so bemerken wir, dafs vom Verbum allein achtzehn verschiedene Formen aufgefunden worden sind, während deren Zahl im Hieroglyphischen kaum die Hälfte davon übersteigt.

Die Verlagsbuchhandlung hat zu diesem Werke die ganze demotische Schrift in mehr als dreihundert Haupttypen schneiden und giefsen lassen, worüber noch vor dem Erscheinen der *grammaire démotique* ein besonderes mémoire Auskunft zu geben bestimmt ist.

DE

NOMINUM GRAECORUM FORMATIONE

linguarum cognatarum ratione habita

scripsit

Dr. G. CURTIUS.

1842. 4. 20 Sgr.

Die Wortbildung war, wie sehr deren Wichtigkeit seit Buttmann auch einleuchtete, der Schwierigkeiten wegen, die sich bei Beschränkung

Digitized by Google

auf die eine Sprache überall darboten, in den Grammatiken stiefmütterlich und überdies stets so behandelt worden, dafs primäre und secundäre Ableitungen zusammengeworfen wurden. Der Verfasser spricht sich zuerst über den Unterschied beider aus und geht sodann, nachdem die wichtige Voruntersuchung über gewisse, weder zur Verbalwurzel, noch zum Affix gehörige euphonische Laute erledigt ist, zur Darstellung der griechischen primären Wortbildung über. Die ableitenden Affixe sind hier nach ihrer formellen Verwandtschaft geordnet, ihre Entstehung und ihr Verhältnifs zu den identischen lateinischen und sanskritischen, sodann die mannigfachen Umgestaltungen nachgewiesen, welche einzelne im Griechischen erfahren haben. Die Klarheit der Darstellung macht die Abhandlung selbst dem in der Sprachvergleichung minder Geübten fruchtbar und geniefsbar.

ÜBER

MARCELLUS BURDIGALENSIS

von

JACOB GRIMM.

Gelesen in der Akademie der Wissenschaften am 28. Juni 1847.

gr. 4. 1849. geh. 15 Sgr.

Ein Buch *de medicamentis*, welches von Marcellus mit dem Beinamen Burdigalensis oder Empiricus, dem Leibarzte Theodosius des Grofsen, geschrieben ist, vom medicinischen Standpunkte aus unbedeutend, erschlofs dem sinnigen Auge des Verfassers nach anderer Seite hin einen anziehenden Schatz. Marcellus nämlich, von Geburt, wie der erste Beiname ausdrückt, ein Gallier (aus Bourdeaux), theilt hin und wieder gallische Kräuternamen mit, welche in dieser Abhandlung den entsprechenden Wörtern der heutigen keltischen Dialekte gegenübergestellt werden und unverkennbar anzeigen, dafs die im 4. Jahrhundert in Aquitanien herrschende Sprache sich mehr der irischen und gälischen Mundart als der armorischen anschliefst. Dann werden die abergläubischen, von Marcellus aus dem Munde des Volkes erkundigten Heilmittel, gewifs von hohem Alterthum und weiter Verbreitung, mitgetheilt, und darauf hingewiesen, wie sie die alten Zustände, die Poesie und Sitte der europäischen Völker mannigfach aufhellen. Ganz unmittelbar für die Sprachwissenschaft aber wichtig ist die Erklärung einer bisher unverständlichen Formel, in welcher nunmehr das überhaupt bekannte älteste Denkmal gallischer Sprache aufgewiesen wird.

Digitized by Google

ÜBER DEN URSPRUNG DER SPRACHE

von

JACOB GRIMM.

AUS DEN ABHANDLUNGEN DER KÖNIGLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN VOM JAHR 1851.

Dritte Auflage.

gr. 8. geh. 1852. Preis 15 Sgr.

Es war vor Allem die Thunlichkeit einer Untersuchung über den Ursprung der Sprache zu erweisen. Nachdem hierauf dargethan worden, dafs die Sprache dem Menschen weder von Gott unmittelbar anerschaffen, noch geoffenbart sein könne, wird sie als Erzeugnifs freier menschlicher Denkkraft betrachtet. Alle Sprachen bilden eine geschichtliche Gemeinschaft und knüpfen die Welt an einander. In ihrer Entwicklung werden drei Hauptperioden unterschieden, welche näher charakterisirt werden.

ÜBER

FRAUENNAMEN AUS BLUMEN

VORGELESEN

IN DER AKADEMIE AM 12. FEBR. 1852

VON

JACOB GRIMM.

gr. 4. geh. Preis 12 Sgr.

ÜBER DIE

VERSCHIEDENHEIT DES MENSCHLICHEN SPRACHBAUES

und ihren Einflufs auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts

von

WILHELM VON HUMBOLDT.

gr. 4. 1836. 4 Thlr.

In diesem Werke hat der berühmte Verfasser den Kern seines ideellen Lebens niedergelegt. Wie er darin eine Anschauungsweise

Digitized by Google

der Sprachwissenschaft vom Standpunkte der Weltgeschichte aus begründet, eben so sehr lehrt er darin eine Weltanschauung von dem Standpunkte der Sprache aus. Beginnend mit der Betrachtung der die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts hauptsächlich bestimmenden Momente (§. 1—6) gelangt er zur Sprache, als einem vorzüglichen Erklärungsgrunde jenes Entwickelungsganges (§. 7). Er zeichnet die Richtung vor, welche die Sprachforschung zu nehmen hat, um ihren Gegenstand in dieser Weise zu beurtheilen (§. 8) und wird dadurch zu einer tiefen Darlegung des Wesens der Sprache geführt (§. 9—12). Sodann genauer auf das Sprachverfahren eingehend, stellt er die allgemeinsten und alle Theile der Sprache durchdringenden Eigenthümlichkeiten derselben dar (§. 13—18), nach welchen er sie classificirt (§. 19). Als den Punkt aber, von dem die Vollendung der Sprache, ihre Entwickelungsfähigkeit und ihr Einfluſs auf den Volksgeist abhängt, hebt er die gröſsere oder geringere Stärke der synthetischen Kraft derselben hervor und führt den Nachweis sowohl rücksichtlich der indoeuropäischen, als der semitischen, amerikanischen und der einsylbigen Sprachen (§. 21—24). Die Beantwortung der Frage, ob der mehrsylbige Sprachbau aus der Einsylbigkeit hervorgegangen sei, bildet den Schluſs (§. 25) dieses groſsartigen Werkes.

ÜBER DIE

KAWI-SPRACHE AUF DER INSEL JAVA,

nebst einer Einleitung über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluſs auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts

von

WILHELM VON HUMBOLDT.

I.—III. Bd. gr. 4. 1836. 18 Thlr. 15 Sgr.

Der erste Band dieses Werkes enthält aufser der Einleitung, über welche man die Inhaltsangabe zur voranstehenden Schrift vergleiche, das erste Buch: über die Verbindung zwischen Indien und Java. Da die Kawi-Sprache das Erzeugniſs dieser Verbindung ist, so wird hier gewissermafsen die Entstehung derselben nachgewiesen. Die Verbreitung des Buddhismus über Java und andere Inseln des östlichen Archipels wird aus den Ueberresten von Tempeln und Bildwerken, Inschriften und Sagen, wie auch aus einzelnen Kennzeichen aufs Gründlichste dargethan. — Das zweite Buch (II. Bd.) enthält die Analyse der Kawi-Sprache. Nach einigen Notizen über die Literatur und die Hülfsmittel zur Erfor-

Digitized by Google

schung derselben wird ihre grammatische Form, wie sie sich aus der behutsamsten Betrachtung der Texte ergab, dargestellt, um die Natur derselben zu bestimmen und zu zeigen und mit Beweisen zu belegen, wie sie in dem Kreise der Sprachen, zu welchen sie zu rechnen ist, classificirt werden mufs. — Dies nöthigte den Verfasser im dritten Buche auf den malayischen Sprachstamm überhaupt einzugehen. Nach der allgemeinen Characterisirung und Eintheilung desselben werden zuerst die einzelnen Sprachen des westlichen Zweiges mit dem bekannten zarten Takt des Verfassers für Auffassung eigenthümlicher Gestaltungen vorgeführt. —

Der dritte Band umfafst die Sprachen der Südsee-Inseln, den andern Zweig des malayischen Stammes. Diese leider von Humboldt nicht vollendete Arbeit hat ihre Ergänzung durch einen jüngeren, auf dem Gebiete der Sprachwissenschaft rühmlichst bekannten Gelehrten, Herrn Professor Buschmann, erhalten, welcher in umfassendster Weise nicht nur die Sprachen der Südsee-Inseln unter sich, sondern auch diese mit dem oben erwähnten westlichen Zweige, den im engern Sinne malayisch genannten Sprachen, verglichen hat.

PRÜFUNG DER UNTERSUCHUNGEN

ÜBER DIE

URBEWOHNER HISPANIENS

vermittelst der baskischen Sprache

von

WILHELM VON HUMBOLDT.

gr. 4. 1821. 2 Thlr. 10 Sgr.

Diese Schrift enthält nicht blos eine Kritik der früheren so dürftigen und unvollkommenen Untersuchungen über die Urbewohner Spaniens. Vielmehr wird mit musterhafter Gründlichkeit und Klarheit dargethan, dafs die vielen altiberischen, von Griechen und Römern überlieferten Ortsnamen aus der vaskischen Sprache herstammen, und somit die Thatsache zur Gewifsheit erhoben, dafs die heutige Sprache der Vasken, natürlich mit den durch die Zeit hervorgebrachten Veränderungen, auch die der alten Iberer war, und dafs ferner diese nur ein Volk mit nur einer von den celtischen ganz verschiedenen Sprache ausmachten und als die ursprünglichsten Bewohner über die ganze Halbinsel verbreitet waren, nur mit Celten untermischt und theilweise zu Celtiberern verschmolzen; denn die vereinzelten punischen und griechischen Colonieen können, wie die römischen Besatzungen nicht in Betracht kommen.

Digitized by Google

ÜBER DEN DUALIS

von

WILHELM VON HUMBOLDT.

gr. 4. 1828. 12½ Sgr.

Diese Abhandlung dürfte aus manchen Gründen Humboldt's schönste und tiefste Arbeit genannt werden; auch wirft sie auf viele wichtige Stellen seines gröfseren Werkes ein sehr erwünschtes Licht. Die Nothwendigkeit solcher Untersuchungen über einzelne grammatische Formen wird vom Verfasser selbst im Eingange dargestellt. Nach der Uebersicht des räumlichen Umfanges der Sprachstämme, in denen sich die Dualform findet, wird die Natur derselben zuerst nach der Beobachtung der Sprachen selbst bestimmt, dann in tiefster Weise aus allgemeinen Ideen abgeleitet, mit Berücksichtigung der phantasievollen und rein verständigen Seite der Sprache.

ÜBER DIE

VERWANDTSCHAFT DER ORTSADVERBIEN

mit dem Pronomen in einigen Sprachen

von

WILHELM VON HUMBOLDT.

gr. 4. 1830. 10 Sgr.

Eine Darstellung des Pronomens selbst leitet diese Abhandlung ein, in welcher durch das Beispiel der Pronomina der Sprache der Tonga- oder Freundschaftsinseln und anderer malayischer Sprachen, ferner der chinesischen, japanischen und endlich besonders der armenischen Sprache gezeigt wird, wie die Pronomina aus den Ortsadverbien hergenommen werden können.

Digitized by Google

ABHANDLUNG ÜBER DIE

SPRACHE UND SCHRIFT DER UIGUREN.

Nebst einem Wörterverzeichnisse und anderen uigurischen Sprachproben aus dem Kaiserlichen Uebersetzungshofe zu Peking

von

JULIUS KLAPPROTH.

Paris 1820. Fol. 4 Thlr.

Diese Abhandlung ist von einer älteren unter demselben Titel erschienenen desselben Verfassers zu unterscheiden. Hier werden aus einem uigurisch-chinesischen Vocabular, welches aus dem kaiserlichen Uebersetzungsinstitute zu Peking stammt und jetzt in der Bibliothek zu Paris sich befindet, die in ihm enthaltenen achthundert uigurischen Wörter mitgetheilt und mit den entsprechenden anderer türkisch-tatarischer Dialecte zusammengestellt. Aufserdem werden drei uigurische Schreiben an die chinesischen Kaiser der Dynastie Ming als Sprachprobe gegeben. Hierauf folgt die aus Abulgasi und besonders den chinesischen Schriftstellern geschöpfte, theilweise durch europäische Zeugnisse bestätigte Geschichte der Uiguren, welche die einstige Macht dieses Stammes und übereinstimmend mit der Sprache seinen türkischen Ursprung und seine Verschiedenheit von den Tanguten beweist. Die uigurische Schrift ist eine Tochter der syrischen und Mutter der mongolischen, kalmückischen und mandschurischen, wie sowohl die Form der Buchstaben selbst, als auch einheimische Schriftsteller lehren.

DE

CONJUGATIONE IN MI

linguae sanscritae ratione habita

scripsit

Dr. A. KUHN.

1837. 8. 10 Sgr.

Die Conjugation auf μι, die in unseren Grammatiken noch immer als die unregelmäfsige betrachtet wird, erweist sich durch Ver-

Digitized by Google

gleichung des verwandten Sprachkreises als die ursprüngliche und diejenige, welche Personalendungen und Eigenthümlichkeiten der Conjugation am treuesten bewahrt hat. Der Verfasser, welcher sich eine möglichst erschöpfende Behandlung jener Conjugation zur Aufgabe gestellt hat, betrachtet zunächst die Personalendungen, denen mit Hülfe des Sanskrit sowohl ihre ältere Form, als (und hierbei namentlich bietet sich eine Reihe scharfsinniger Beobachtungen dar) ihre Bedeutung nachgewiesen wird. Der zweite Theil des Buches behandelt sodann die Bildung der einzelnen Zeiten mit durchgängiger Hervorhebung der dieselben unterscheidenden Merkmale und untersuchender Berücksichtigung der Dialecteigenheiten.

ZWEI

SPRACHVERGLEICHENDE ABHANDLUNGEN:

1) Ueber die Anordnung und Verwandtschaft des Semitischen, Indischen, Aethiopischen, Altpersischen und Alt-Aegyptischen Alphabets.
2) Ueber den Ursprung und die Verwandtschaft der Zahlwörter in der Indogermanischen, Semitischen und Koptischen Sprache

von

Dr. RICHARD LEPSIUS.

gr. 8. 1837. 1 Thlr.

Der Verfasser führt in der ersten Abhandlung mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit die Sätze durch, dafs 1) die Ordnung der Buchstaben im alten semitischen Alphabete nach einem organischen Principe gemacht ist, dafs diese Anordnung aber 2) genau und vom ersten Buchstaben an mit der historischen Entwickelung des Sprachorganismus übereinstimmt, woraus folgt, dafs 3) das semitische Alphabet sich nur allmälig und zugleich mit der Sprache selbst so gebildet habe, wie wir es vorfinden. Hierdurch wird sein Ursprung in die Anfänge der Geschichte, und jedenfalls vor die Trennung des semitischen, ägyptischen und indoeuropäischen Stammes gesetzt. Dies führt auf eine Vergleichung des semitischen Alphabets mit dem indischen und den Hieroglyphen, und wird der gemeinschaftliche Ursprung dieser drei erhärtet. Dieses selbe doppelte Interesse, die Verwandtschaft jener drei Sprachstämme, wie den innigen organischen Zusammenhang von Sprache und Schrift nachzuweisen, herrscht auch in der zweiten Abhandlung. Es wird demgemäfs aufser

Digitized by Google

der Verwandtschaft der ägyptischen, semitischen und indoeuropäischen Zahlen auch die Uebereinstimmung zwischen der Bildung der Zahlwörter durch Zusammensetzung mit dem ägyptischen Ziffersysteme von der Zahl vier an bis zehn dargelegt. Die durchaus einfachen drei ersten Zahlen aber werden auf die Pronominalstämme zurückgeführt. Der Verfasser geht hierauf zu den Spuren des Duodecimalsystems und dem Decimalsystem über und schliefst nach einer Abschweifung über die Bildung der Ordinalia das Ganze mit einer Nachweisung der ursprünglichen Femininformen der Zahlwörter.

ÜBER DIE
BEDEUTUNG DES NAMENS DER STÄDTE
BERLIN UND CÖLN
von
C. A. F. MAHN.
8. geh. 5 Sgr.

ÜBER DEN URSPRUNG UND DIE BEDEUTUNG DES NAMENS
PREUSSEN
von
C. A. F. MAHN.
8. geh. 5 Sgr.

Diese beiden Abhandlungen wenden sich an den wissenschaftlichen Leser überhaupt, der für geschichtliche Untersuchungen Interesse hat; denn ethnische und geographische Namen sind meist das einzige Denkmal der vorgeschichtlichen Völkerwanderungen. Der Verfasser prüft die vor ihm versuchten Erklärungen der Namen Berlin und Preufsen, und da sie sich unhaltbar zeigen, giebt er neue, welche ohne die Schwierigkeiten, die den früheren entgegenstanden, auch durch positive Gründe höchst wahrscheinlich, um nicht zu sagen gewifs, gemacht werden. Der Werth der beiden Arbeiten wird nicht blos durch andere gelegentliche Etymologien vermehrt, sondern auch dadurch erhöht, dafs der Akt der Namengebung an Völker und Städte nach allen Möglichkeiten dargelegt wird und dadurch für alle hierher gehörende Untersuchungen anregende Fingerzeige gegeben werden.

Digitized by Google

SYNTAX DER NEUFRANZÖSISCHEN SPRACHE.

Ein Beitrag zur geschichtlich-vergleichenden Sprachforschung

von

Dr. ED. MAETZNER.

Erster Theil 1843. Zweiter Theil 1845. gr. 8. 4 Thlr.

Die bisher gewöhnlich nur auf den etymologischen Theil der Sprachwissenschaft angewandte vergleichende Methode liefert hier auch in der Syntax die schönsten Ergebnisse. Zur Erklärung der französischen Constructionen sucht der Verfasser zunächst in den verschwisterten romanischen Sprachen, besonders auch im Altfranzösischen und Provenzalischen die analogen Erscheinungen auf. Er dehnt aber den Kreis der Vergleichung auch auf die classischen Sprachen und endlich selbst auf die semitischen aus. Dabei besitzt der Verfasser die so seltene Vereinigung umfassender historischer Forschungen mit einem tiefen philosophischen Blick.

ETYMOLOGISCHES

WÖRTERBUCH DER GRIECHISCHEN SPRACHE

zur Uebersicht der Wortbildung nach den Endsylben geordnet

von

Dr. W. PAPE.

Lex. 8. 1836. 2 Thlr. 15 Sgr.

Die mit vieler Emsigkeit und Aufopferung ausgeführte Arbeit des Verfassers führt uns gleichsam in den Haushalt der griechischen Sprache ein. Die nach den Endungen übersichtlich geordnete Zusammenstellung der Wörter gereicht zu mannigfachem Nutzen: bei dem Nomen und den Partikeln lernen wir, obgleich eine strenge Sonderung der Einsicht des Lesers überlassen bleibt, die mit gleicher Ableitungs- oder Flexionsendung gebildeten Wortstämme kennen, während bei der Conjugation es von Wichtigkeit ist, den ganzen Vorrath der den einzelnen Classen anheimfallenden Verben übersehen zu können. Aber auch für die Accentlehre ist der möglich gemachte Ueberblick willkommen, und für die Composition, deren wissenschaftliche Bearbeitung noch mangelt, besteht keine ähnlich reiche Sammlung.

Digitized by Google

VOCABULARIUM SINICUM

von

SCHOTT.

gr. 4. 1844. geh. 1 Thlr. 10 Sgr.

KOPTISCHE GRAMMATIK

von

Dr. M. G. SCHWARTZE,

ehem. Prof. der Kopt. Sprache an der Kgl. Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin,

herausgegeben nach des Verfassers Tode

von

Dr. H. STEINTHAL,

Docenten an derselben Universität.

gr. 8. 1850. cart. 5 Thlr. 10 Sgr.

Diese Grammatik liefert die Thatsachen so vollständig und sorgfältig, wie sie bisher noch nirgends gefunden worden sind. Dabei erstreckt sie sich über alle drei koptischen Dialecte in gleicher Weise. Was ihr aber den gröfsten Vorzug giebt, ist die comparativ-genetische Methode, welcher überhaupt die neueste Sprachwissenschaft ihren Aufschwung verdankt, und welche hier vom Verfasser mit Scharfsinn und Umsicht angewandt ist. Es ist hier zum ersten Male eine wissenschaftliche Lautlehre der koptischen Sprache gegeben, welche die sichere Basis für die Formenlehre bildet. Höchst schätzenswerthe Notizen über die Syntax sind aus den Papieren des Verfassers vom Herausgeber angehängt.

DIE SPRACHWISSENSCHAFT WILHELM VON HUMBOLDT'S und die Hegelsche Philosophie

von

Dr. H. STEINTHAL.

gr. 8. geh. 1848. 20 Sgr.

Es lag dem Verfasser zunächst und zu allermeist daran, die Unhaltbarkeit der dialektischen Methode Hegels dadurch zu beweisen, dafs er zu zeigen suchte, wie diese über sich selbst hinaustreibt zur genetischen,

Digitized by Google

welcher Wilhelm v. Humboldt huldigt. Hierauf giebt er eine Darstellung der Grundlagen und des Ziels der Sprachwissenschaft Humboldt's mit beständiger Zurückweisung der unberechtigten Forderungen und gehaltlosen Leistungen der Dialektik.

DIE

CLASSIFICATION DER SPRACHEN

dargestellt als die Entwickelung der Sprachidee

von

Dr. H. STEINTHAL.

gr. 8. geh. 1850. 15 Sgr.

Diese Schrift enthält zuerst eine Kritik der bisherigen Sprachclassificationen und damit der heutigen Sprachwissenschaft überhaupt. Besonders ausführlich wird Wilhelm v. Humboldt nach seiner genialen wie nach seiner mangelhaften Seite dargestellt. Darauf giebt der Verfasser nach einer neuen Auffassungsweise des Wesens der Sprache eine Eintheilung der Sprachen in dreizehn Classen in einer den natürlichen Pflanzen- und Thiersystemen analogen Methode.

DER URSPRUNG DER SPRACHE,

im Zusammenhange mit den letzten Fragen alles Wissens.

EINE DARSTELLUNG DER ANSICHTEN WILHELM v. HUMBOLDTS, VERGLICHEN MIT DENEN HERDERS UND HAMANNS

von

Dr. H. STEINTHAL.

1851. gr. 8. geh. Preis 15 Sgr.

Es lag dem Verfasser vorzüglich daran, die Gebildeten überhaupt, besonders aber die Metaphysiker und Psychologen auf die hohe Wichtigkeit der Frage nach dem Ursprunge der Sprache dadurch aufmerksam zu machen, dafs er den Zusammenhang derselben mit dem Verhältnifs von Gott und Menschen, Unendlichem und Endlichem, Leben und Tod, Allgemeinem und Einzelnem nachwies. Aufserdem hat er seine früheren Arbeiten über W. v. Humboldt hiermit ergänzen gewollt.

Digitized by Google

DIE

ENTWICKLUNG DER SCHRIFT.

Nebst

einem offenen Sendschreiben an Herrn Prof. Pott

VON

Dr. H. STEINTHAL

1852. gr. 8. geh. 22½ Sgr.

Diese Abhandlung zerfällt in einen allgemeinen und einen besondern Theil. Im erstern wird der Begriff der Schrift erörtert, wobei der Verf. in seiner bekannten Weise an W. v. Humboldt anknüpft, ihn kritisirend, begründend und weiterführend. Sein Gesichtspunkt ist der psychologische, von welchem aus im andern Theile die verschiedenen Schriftarten als die Entwicklungsstufen des Begriffes der Schrift in folgender Reihenfolge dargestellt werden: Die Schriftmalerei der wilden Nordamerikaner und der Mexikaner; die Bilderschrift der Chinesen und Aegypter, welche mit einander verglichen werden. Den übrigen bekannteren Schriftarten, welche leichter erledigt werden konnten, wird in der Entwicklungsreihe, die endlich mit den Runen schliefst, die ihnen gebührende Stelle angewiesen. — Das Sendschreiben stellt des Verf. Verhältniss zu Humboldt dar und bespricht die innere Form und die Classification der Sprachen.

VERGLEICHENDE DARSTELLUNG

eines afrikanischen Sprachstammes

(SUSU, MANDINGO, BAMBARA, VEI),

nach seiner phonetischen und psychologischen Seite

VON

Dr. H. STEINTHAL.

Von dem Institut National gekrönte Preisschrift.

(wird im nächsten Jahre erscheinen.)

Der Verf. beginnt mit dieser Schrift die Ausführung seines Versprechens, eine Sprach-Encyclopädie zu liefern, welche die Sprachen als die Entwicklung der Sprachidee darstellen soll. Die Vergleichung der Lautform ist die Grundlage, auf welche gestützt, er den psychologischen Organismus der Völker, wie er sich in der Sprache kund gibt, darzustellen sucht.

Digitized by Google

ZEITSCHRIFT
FÜR
VERGLEICHENDE SPRACHFORSCHUNG
AUF DEM GEBIETE
DES
DEUTSCHEN, GRIECHISCHEN UND LATEINISCHEN

HERAUSGEGEBEN
VON
DR. THEODOR AUFRECHT,
PRIVATDOCENTEN AN DER UNIVERSITAET ZU BERLIN,
UND
DR. ADALBERT KUHN,
LEHRER AM COELN. GYMNASIUM EBENDASELBST.

Ausgehend von der Ueberzeugung, dafs das Gedeihen einer jungen Wissenschaft, wofür die vernunftgemäfse Behandlung der historischen Sprachforschung zu halten man wohl berechtigt ist, nicht besser gefördert werden könne, als wenn zunächst gründliche Monographien umfassenderer Behandlung den Weg bahnen, und durch die Erfahrung belehrt, dafs in dieser Beziehung es von Wichtigkeit sei, ein Organ zu besitzen, worin die mannigfachen Bestrebungen ihren Einigungspunkt finden, haben Redaction und Verlagshandlung sich entschlossen, unter Mitwirkung namhafter Gelehrten, die oben genannte Zeitschrift herauszugeben. Sie soll durch eine kritische Ergründung der genannten drei Sprachen, zu allermeist aber des etymologischen Theiles derselben, deren ursprüngliche Gestalt wieder aufbauen, die Bedeutung der ausgebildeten Formen erforschen, und hierdurch die Weise auffinden helfen, in welcher die Urvölker ihre Anschauungen in Raum und Zeit vermittelst der Sprache ausgedrückt haben. Diese Untersuchung soll entweder durch eine methodische Behandlung einer der drei Sprachen, unter steter Berücksichtigung ihrer Dialekte, oder eine besonnene Vergleichung derselben unter einander, wobei das Sanskrit zu Rathe zu ziehen unentbehrlich sein wird, angestellt werden.

Digitized by Google

Der Umfang der Zeitschrift wurde auf das Deutsche, Griechische, Lateinische in doppelter Absicht beschränkt. Einestheils sind diese Sprachen unter den indoeuropäischen zu der reichsten Entwickelung gelangt; und anderntheils waren und sind die Werke, welche in denselben niedergelegt sind, für unsere Bildung so bedeutsam, dafs deren Grammatik der gründlichen Erforschung wohl vorzüglich bedarf und würdig ist.

Der Inhalt eines jeden Heftes zerfällt in Abhandlungen, bei denen alle drei Sprachen möglichst gleichmäfsig berücksichtigt werden, Anzeigen, die die neuesten literarischen Erscheinungen, welche von einiger Bedeutung für die Sprachforschung sind, je nach ihrer Wichtigkeit ausführlicher oder kürzer besprechen; endlich Miscellen, unter welcher Rubrik kurze Bemerkungen über einzelne in anderen Zeitschriften erörterte Punkte geliefert, neu aufgefundene Wortetymologien mitgetheilt, überhaupt einen geringen Raum erfordernde Notizen zusammengefafst werden.

Diese Zeitschrift erscheint in jährlich sechs Heften, die in der Stärke von je 5 Bogen und zu dem Preise von 15 Sgr. sich von etwa acht zu acht Wochen folgen. Subscribenten erhalten nach Erscheinen des sechsten Heftes unberechnet Titel und ausführliche Sach- und Wortregister.

Vollständige Exemplare des ersten Jahrganges (1851) sind in engl. Cartonnage zum Preise von 3 Thlr. 10 Sgr. zu erhalten.

Digitized by Google

(3)

Wie man in Frankreich mit der deutschen Philosophie umgeht.

Ein Sendschreiben

an

J. Barthélemy Saint-Hilaire,

Mitglied des Instituts
und bis vor Kurzem Professor der Philosophie am *Collège de France,*

von

Gustav Thaulow,
Professor an der Universität zu Kiel.

Kiel 1852.
Akademische Buchhandlung.

Digitized by Google

Digitized by Google

Sehr geehrter Herr!

Die deutsche Philosophie seit Kant hat, was Sinn und Ziel der Weltgeschichte betrifft, mit Aufstellung des Ideals, das nimmermehr durch Individuen, sondern nur durch die Gattung erreicht werden könne, auch die Völkerindividuen stark der Gattung untergeordnet, unserm auf Egoismus und Particularismus beruhenden Zeitalter, wie es scheint, bisher vergeblich. Ich weiß nicht, ob auch Sie davon durchdrungen sind, daß eine gemeinsame Anstrengung verwandter Nationen erforderlich ist, daß vor Allem zunächst eine starke Triarchie der Franzosen, Briten und Deutschen in Leben, Kunst und Wissenschaft entstehen muß, wenn endlich die Epoche eines wahrhaft gediegenen und mit Bewußtseyn geleiteten Fortschritts in Europa beginnen soll. Haben viele Franzosen in dem Gedanken der Perfectibilität und des progressiven Fortschritts den Mittelpunkt der deutschen Wissenschaft finden wollen, so ist ja auch von Franzosen selbst, wie von Condorcet, Lamarck, Dupuis, dieser Gedanke eines universellen Fortschritts mit großer Vorliebe gepflegt worden.

Diejenigen freilich, welche an keine Perfectibilität des Menschengeschlechts glauben und denen die Geschichte nichts als ein oberflächliches Spiel vergänglicher menschlicher Bestrebungen und Leidenschaften ist, oder ein um sein Rad unaufhörlich sich bewegender Ixion, die werden freilich genug daran haben, daß

Digitized by Google

jede Nation rein egoistisch nur an sich selbst denke und für sich selbst sorge; wer aber die Völker trotz ihrer berechtigten Selbstständigkeit als Glieder eines höhern Geistes und Organismus, in dessen Dienst gemeinschaftlich zu arbeiten sie berufen sind, zu betrachten gewohnt ist, wer noch an eine Vorsehung und an einen Weltenplan glaubt, der wird den Gedanken an einen Bund verwandter Völker aus seinem Kopfe und Herzen nicht entfernen können.

Es thut nur sehr weh, daß der Gedanke und die Wirklichkeit noch so gar weit auseinander liegen! Bald nach der Leipziger Völkerschlacht schien ein freundschaftlicher Bund der Völker Europa's zu beginnen; aber es giebt auch eine passive Freundschaft, eine Ruhe der Völker gegen einander aus Furcht, und solcher Zustand ist denn freilich weit entfernt von demjenigen Quell, aus dem allein Heil und Segen entspringen kann, von dem Quell der Liebe, der gegenseitigen Anerkennung, des sittlichen Wetteifers, der gemeinschaftlichen Unterwerfung unter eine höhere Weltordnung. Einen Glauben an den Bestand dieses friedlichen Zustandes Europa's kann und darf man von keinem Menschen fordern, der an dem schließlichen Sieg der Wahrheit und des Rechts nicht zweifelt.

Dennoch hat sich unser Zeitalter so stark in die Phrasen des Cosmopolitismus, der Bildung und der Humanität eingewiegt, daß man sehr gegen die herrschende Ansicht zu verstoßen fürchten muß, wenn man in diesem cosmopolitischen Jahrhundert, diesem so hochgepriesenen Zeitalter der Bildung es auszusprechen wagt, daß nicht einmal die englische, französische und deutsche Nation in dem Cosmopolitischsten, was es giebt, der Wissenschaft, mit einander Hand in Hand gehen.

Es ist aber doch besser einen Widerspruch, wenn er vorhanden sein sollte, einzugestehen, als ihn im Widerstreit gegen den Thatbestand einer bloßen Fiction und einem frommen Wunsch zu Liebe in seinem Bewußtseyn durch einen Machtspruch aufzuheben. Wenigstens muß, was die Philosophie betrifft, die wiederum in der Wissenschaft das Cosmopolitischste ist, erkannt

Digitized by Google

werden, daß eine etwanige alliance zwischen Frankreich, England und Deutschland auf überaus schwachen Füßen steht.

In Bezug auf England zweifelt auch so leicht Niemand daran, daß dieses Land sich gegen die deutsche Philosophie abschließt; die englische Nation in ihrer praktisch baconisch-lockeschen Richtung kann nicht leicht in die Versuchung kommen, von der deutschen idealistisch-speculativen Philosophie viel Notiz zu nehmen. Was aber Frankreich betrifft, so ist seit mehr denn zwanzig Jahren so viel von Annäherung der deutschen und französischen Philosophie, von einer „alliance philosophique" zwischen Frankreich und Deutschland die Rede gewesen, daß sich nachgrade in Deutschland die Ansicht festgesetzt haben mag, unsere deutsche Philosophie sey in Frankreich Gegenstand der ernstesten und umfassendsten Studien, und in Frankreich die Ansicht, man sey mit der deutschen Philosophie vertraut.

Ich will es nicht leugnen, noch ehe ich in Frankreich gewesen war und die französische Nationalität und Universität aus eigener Anschauung kennen gelernt hatte, war etwas in meinem Gefühl, was es mir schwer machte, von den Franzosen zu glauben, daß sie sich wirklich ernsthaft mit der deutschen Philosophie beschäftigen sollten. Nicht bezweifelte ich, daß in der französischen Nation im Unterschiede von der englischen bei ihrer mehr idealistischen Richtung, und, wenn es erlaubt ist, dieß hinzuzufügen, bei ihrer philosophischen Eitelkeit, mancher Gelehrte von dem Wunsche beseelt seyn würde, die deutsche Philosophie zu kennen; im Hinblick aber auf die enormen Schwierigkeiten der deutschen Philosophie, besonders aber auf den so ganz und gar heterogenen Character des deutschen und französischen Sprachgenius meinte ich immer, es würde bei dem lebhaften Wunsche bleiben.

Gerüchte von „starken Annäherungen der deutsch-französischen Philosophie" tauchten indeß immer wieder auf. Es traten Ereigniffe ein, die wohl blenden und im größeren Publicum die Ansicht hervorrufen konnten, daß die vollständige Alliance da sey. Besonders das Cousin-Hegel'sche und das Schelling-Cousin'sche Verhältniß mußten sanguinische Erwartungen sowohl

Digitized by Google

bei Ihnen in Frankreich wie bei uns in Deutschland erwecken. Als Hegel 1827 nach Frankreich reiste, hatten seine Schüler von seinem Aufenthalte in Paris die allergrößten Erwartungen für das Schicksal seiner Philosophie und für eine tiefere geistigere Vereinigung Deutschlands mit Frankreich: „Licht, Licht, ruft der entzückte Franke, da Du ihm nahst und der Gedanke," so sang ein Schüler Hegel's in schwärmerischer Entzückung über des Meisters Reise nach Frankreich.

Bei Hegel selbst finden sich jedoch nirgends Zeichen, daß er viel von dem Verhältniß Cousin's zu ihm erwartete. Hegel war über das freundliche Entgegenkommen Cousin's erfreut, er hielt etwas auf Cousin's Liebenswürdigkeit und, wie man aus seinen Briefen aus Paris ersehen kann, er „schwatzte" gerne mit Cousin.

Cousin's Verhältniß zu Hegel und Schelling habe ich, vielleicht mit Unrecht, immer nur für eine französische Galanterie, für eine Art Koketterie gehalten, und die vielberühmte Vorrede Schelling's zu der Uebersetzung der Vorrede zur zweiten Ausgabe von Cousin's Fragmenten, wodurch Schelling von Cousin Besitz ergreift, hat auf mich keinen weitern Eindruck gemacht als den, daß Schelling eine passende oder vielmehr eine höchst unpassende Gelegenheit ergriff, um seinen langverhaltenen Zorn über den eben verstorbenen Jugendfreund auszulassen.

Wenn nun aber Cousin dergestalt von den Heroen der deutschen Philosophie fêtirt wurde, wenn sich außerdem in Ihrem Lande das Gerücht verbreitete, daß Cousin Hegel's Vorlesungen stark benutze, daß er Hegel fortwährend um gute Abschriften seiner Vorlesungen bat, wenn Cousin ferner den Tennemann übersetzte, so war es begreiflich, daß die Franzosen Cousin, den Minister, für einen Freund und Kenner der deutschen Philosophie und der deutschen Sprache halten mußten. Dazu kam, daß Cousin nicht auf sich warten ließ und sich bald selbst überall dahin aussprach, „er wolle die deutsche und französische Philosophie vermitteln," und schließlich sich wirklich einbildete, daß er sie vermittelt habe.

Digitized by Google

Dies ist meiner Meinung nach für die Entwicklung der Philosophie in Frankreich ein großes Unglück gewesen. Cousin hat viel Talent, auch viele Verdienste; aber er besitzt grade zwei Eigenschaften, die ihn zu dem unglücklichsten und gefährlichsten Vermittler der deutschen und französischen Philosophie machen mußten. Die eine ist die, daß er durchaus kein speculativer, sondern ein geistreich reflectirender und räsonnirender Kopf ist, daß er also, selbst wenn er die größten Anstrengungen gemacht hätte, in die speculative deutsche Philosophie einzudringen seiner Natur nach nicht im Stande gewesen wäre. Die andere Eigenschaft, die viel schädlicher werden mußte, will ich vorläufig noch unerwähnt lassen, da ich später auf Cousin wieder zurückkommen werde.

Indem sich nun ein solches Mißtrauen in die alliance philosophique Frankreichs und Deutschlands, allerdings mehr auf's Gefühl und weniger auf genaue Untersuchungen gestützt bei mir festgesetzt hatte, erschien 1843 das Sendschreiben von Karl Rosenkranz an Ihr berühmtes Haupt der französischen Philosophie Pierre Leroux über „Hegel und Schelling." Ich weiß nicht, ob Sie das Sendschreiben von Rosenkranz gelesen haben; aber das aperçu de la philosophie en Allemagne, das Pierre Leroux giebt, die grenzenlose Unkunde, die der Mann über die deutsche Philosophie an den Tag legt, die Caricaturen, die er von der deutschen Philosophie entwirft (und dabei ist Pierre Leroux einer von den wenigen Franzosen, die eine wahrhaft hohe Achtung vor der deutschen Nation haben), konnten mein Mißtrauen ja nur bestärken. Man traut ja seinen eigenen Augen nicht, wenn man solche Dinge liest, wie sie bei Pierre Leroux über die deutsche Philosophie sich finden, und man kann dergleichen ja überhaupt nur dadurch erklären, daß die Werke der deutschen Philosophen selbst in Frankreich nicht gelesen werden, sondern statt dessen nur einige auf Hörensagen basirte und auf Reisen und im Gespräch aufgeschnappte Bruchstücke der deutschen Philosophie dort courstren. Man ersieht ja auch aus Pierre Leroux's eigenen Geständnissen, daß er sich auf Franzosen beruft,

Digitized by Google

die über die deutsche Philosophie berichtet hätten, Lerminier, Barchou de Penhoën, Bénard u. a., man sieht aber, daß er nicht einmal diese Berichte gelesen hat, da Barchou de Penhoën's Bericht ihn viel besser über Hegel hätte aufklären müssen; man sieht, daß Pierre Leroux durch Cousin verleitet worden ist, und da ist gleich ein Beispiel von dem Unglück, daß Cousin der Vermittler der deutschen und französischen Philosophie seyn sollte.

Die Franzosen können sich in Wahrheit über Rosenkranz nicht beklagen; im Gegentheil müssen sie, wenn sie aufrichtig seyn wollen, die Milde bewundern, mit der Rosenkranz gegen so grenzenlose Unbill, die Pierre Leroux der deutschen Philosophie zufügt, verfährt. Ein Deutscher mußte aber nach diesem Sendschreiben von Rosenkranz in seinem Glauben an eine alliance philosophique zwischen Frankreich und Deutschland sehr wankend werden, und im Ganzen durfte ich mir gestehn, daß meine Ansicht über Frankreich nicht unrichtig gewesen war.

Nicht aber ruhte ich, bis ich dieses Land, das mich so vielfach verschieden in meinen Gefühlen angezogen und abgestoßen hatte, aus eigener Anschauung genauer kennen lernte, und begab mich 1844 dahin. Nachdem ich im Sommer 1844 den Süden Frankreichs bereist, hielt ich mich im Winter 1844/45 in Paris auf. Es war die Aufgabe, die ich mir stellte, keine geringe und jedenfalls der Art, daß sie nur gelöst werden kann, wenn man unter der Nation längere Zeit lebt; ich wollte das gesammte Unterrichtswesen in Frankreich kennen lernen.

Daß ich es Ihnen nur gleich grade heraus gestehe: hatte Ihr Land mir schon viel Mühe und Kummer gemacht, ehe ich es aus eigener Anschauung kannte, so lastet es doch viel schwerer auf mir, seitdem ich da gewesen bin. Um nicht mißverstanden zu werden und Sie gar glauben zu machen, daß ich „nun einmal die Antipathie" gegen Frankreich hätte, die eine vorurtheilsfreie Forschung unmöglich macht, halten Sie Sich davon überzeugt, daß die Liebenswürdigkeit Ihrer Nation mich sehr angezogen hat, daß ich das Urtheil Ihres Lamartine, „le genie de la

Digitized by Google

France est aimant," aus ganzem Herzen unterschreibe, bitte ich Sie nicht zu bezweifeln, daß eine unbeschreibliche Sehnsucht in meinem Herzen nach den Naturschönheiten Ihres Landes, der Schlucht von Vaucluse, dem bezaubernden Hyères mit seinen Inseln, den Ländern der Pyrenäen u. s. w., daß eine unbeschreibliche Sehnsucht nach den Kunstschätzen Ihres Landes, nach Nismes, dem Garde, nach Arles mit ihrem grandiosen classischen Inhalt, nach dem Pantheon der Kunst, Ihrem Louvre, mich stets erfüllen wird, endlich daß treue liebe Freunde mich stets mit Liebe und Dank an Frankreich ketten werden. Ich will es auch wagen, nicht unerwähnt zu lassen, daß ich grade nicht eine ganz inflexible Natur besitze und vielfach auf der Welt umhergeworfen und umhergereist in heterogenere Länder mich eingelebt habe, als Frankreich für einen Deutschen eins ist und seyn kann.

Aber ich habe in Paris den stärksten Kampf bestanden, besonders aus zwei Gründen; einmal, weil die Kenntniß, die ich mir aus Büchern über Frankreich erworben und durch deutsche Tradition überkommen hatte, die immer noch hohe Meinung, die ich von der politischen Reife Ihres Landes hatte, mir vollends an der Wirklichkeit scheiterten, und zweitens, weil der Nimbus, mit dem die „université de la France" Europa überzogen hatte, mir nicht nur sehr bald verschwand, sondern hinter demselben die colossalsten Ungereimtheiten und die widersinnigsten Verhältnisse darin entgegentraten. Ganz eigenthümliche Stimmungen habe ich in Ihrer Sorbonne, Ihrem collège de France, Ihrer école normale durchgemacht. Zuweilen wußte ich mir nicht anders zu helfen, als daß ich Landsleute aller Art, die mit mir zugleich in Paris waren, bat, mit mir zu gehn und mir zu sagen, ob ich etwa allein so ganz apart die Sachen ansähe; aber sie theilten mehr oder weniger meine Gefühle. Es lag etwas Beängstigendes für mich darin, über so manche hochgepriesene Einrichtung bei Ihnen so entrüstet zu seyn, daß ich wohl nicht für befähigt angesehen werden möchte, diese hochgepriesenen Institutionen zu begreifen, oder daß ich den Schein auf mich laden möchte, zu übertreiben, oder gar den, die Unwahrheit zu sagen. Trotz

Digitized by Google

mancher Verpflichtung, mich über die Erfahrungen, die ich bei dem Studium des Unterrichtswesens in Frankreich gemacht hatte, öffentlich auszusprechen; konnte ich den Muth dazu nicht finden, und so lastete immer die Erinnerung an Frankreich auf meiner Seele.

Da erschien 1847 Ihr Werk über die Psychologie des Aristoteles*). Obwohl es 1847 erschienen war, kam es doch erst im Februar 1848 in meine Hände. Eigenthümlich war es, daß die Buchhandlung Ihre Schrift mir gerade an dem Tage Nachmittags zur Ansicht schickte, als ich am Vormittag in einer Vorlesung über Psychologie die Theorie des Gedächtnisses beendet hatte. Da ich bald sah, daß Ihre Einleitung eigentlich von der Theorie des Gedächtnisses handelte und ich natürlich von der Darstellung derselben herkam, verfolgte ich mit Spannung, was ein berühmter Professor der Philosophie in Frankreich darüber Altes und Neues bringen würde. Die Bekanntmachung des Aristoteles ließ sehr viel Gutes erwarten.

Sie sprechen Sich, geehrter Herr Barthélemy St. Hilaire, in Ihrer Einleitung zu der Psychologie des Aristoteles über die deutsche Philosophie aus und über den Werth der französischen Philosophie. Solche Stellung eines französischen Philosophen der deutschen Philosophie und der französischen Philosophie gegenüber hatte ich denn doch, so gering auch meine Ansicht von der alliance philosophique zwischen Frankreich war, nicht erwartet. Aber es trat mir wieder vor die Seele mit ganzer Gewalt Alles, was ich in Paris erlebt, was ich über den Zustand der Wissenschaft in Frankreich gedacht, gefühlt und erfahren hatte, und Ihre Bemerkungen über die deutsche und französische Philosophie brachten den Entschluß in mir zur Reife, mir Luft zu machen und mich über die meiner Meinung nach grenzenlose Verblendung, in der man sich in Frankreich über die deutsche

*) Psychologie d'Aristote. Opuscules (Parva naturalia) traduits en français pour la première fois et accompagnés de notes perpétuelles par J. Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut et professeur de philosophie grecque et latine au collège royal de France. Paris 1847. Einleitung LXXXV p. und 444 Seiten in 4.

Digitized by Google

und französische Philosophie befinden, mit aller Freimüthigkeit offen auszusprechen. Allerdings ist es ein trauriger Handel um das Mein und Dein, das weiß ich sehr wohl. Ich glaube auch gerne, daß es umsonst ist, wenn ich schreibe. Aber steht man im Dienst der Wissenschaft, so heißt das doch nichts Anderes, als daß man unter dem heiligen Geist der Wahrheit und Ueberzeugungstreue steht, und da darf der Nutzen nicht entscheiden. Noch Viele werden nach mir dasselbe Thema abhandeln müssen, wenn in Deutschland und Frankreich die Augen über den wissenschaftlichen Leichtsinn in Ihrem Lande geöffnet werden sollen. Das ist meine Meinung. — Ich machte mich gleich daran, ein Sendschreiben an Sie abzufassen. Als ich aber gerade im Begriff war, den letzten Satz darin niederzuschreiben, wurde mir die Zeitung auf das Zimmer gebracht, worin gleich obenan die Nachricht enthalten war, daß Graf Molé zum König gerufen und daß vor Guizot's Hôtel Blut geflossen sey. Mag es nun seyn, daß ich, weil ich das Pariser Volk hatte kennen lernen, den ganz naturgemäßen Schluß machte, daß dieses Volk, wenn es einmal Blut gesehen habe, nicht aufhören würde, bis es tabula rasa gemacht und das königliche Haus vertrieben haben würde, oder mag es seyn, daß zufällig die richtige Ahndung in mir aufstieg — kurz, in demselben Augenblicke, wo ich dies las, zweifelte ich nicht mehr daran, daß es um Louis Philipp geschehen sey. Ich fühlte das Herandrängen großer Weltereignisse und konnte das Sendschreiben nicht beenden. Den Abend darauf kam die Nachricht von der Flucht Louis Philipp's, ein Ereigniß überstürzte das andere, und so ist nun fast 5 Jahre das Sendschreiben im Pulte liegen geblieben, nicht weit von Horazens nonum prematur in annum.

Welche 5 Jahre! — Unbeschreibliches haben Sie, Unbeschreibliches haben wir erlebt. Sie persönlich haben schließlich, ein schönes und edles politisches Gewissen, in Folge des zweiten December Ihre glänzende Stellung am collège de France aufgegeben; wir diesseits des Rheins trauern in Sack und Asche. Aber man mag wollen oder nicht, man muß jetzt so thun, als

Digitized by Google

wäre die Welt wieder in Ordnung, und auch das Schreiben und Lesen, Angreifen und Angegriffenwerden muß wieder seinen alten Gang nehmen. Sehe ich das Sendschreiben an Sie wieder durch, so finde ich nicht, daß sein Zweck alterirt worden ist. Wäre es ein einzelner Punkt, über den Sie in Betreff der deutschen Philosophie Unkunde zeigten, was hätte das zu bedeuten! Ja, wenn Sie von der ganzen deutschen Philosophie Nichts wüßten, so wäre das auch noch nicht das Schlimmste. Es steht aber anders um Ihre Schrift. Sie schneiden die französische Jugend radicitus von dem Studium der deutschen Philosophie ab, Sie verbreiten eine Ansicht über die deutsche Philosophie, die in wissenschaftlicher Beziehung Frankreich von Deutschland vollständig trennen muß. Das thun Sie, einer der berühmtesten Philosophen in Frankreich, ein Mitglied des Instituts. Und man muß Ihre Nation kennen, die Unselbstständigkeit der wissenschaftlichen Forschung, die Macht der Autorität in Ihrem Lande! Und dabei die herrschende Ansicht von einer alliance philosophique zwischen Frankreich und Deutschland! Diese vermeintliche alliance muß erst zusammenstürzen, ehe eine wirkliche beginnen kann. Ich gestehe es, mein Zweck ist der, einen Beitrag zur Vernichtung der vermeintlichen alliance zu liefern, eben weil ich für Deutschland und Frankreich gegenseitig von einer wahrhaft gediegenen, auf gegenseitige Kunde beruhenden alliance mir so viel verspreche. Nichts Wohlthätigeres, nichts Erwünschteres, als daß Einzelindividuen und Völkerindividuen an einander ihr Correctiv suchen und haben.

2.

Gleich nun auf Ihre Schrift, den Kern meines Sendschreibens, das es auch dem Laien beweisen soll, wie die alliance philosophique zwischen Frankreich und Deutschland eine Fabel ist, einzugehen, verbietet mir Mancherlei, besonders die Ueberzeugung, die ich durch Aufenthalt unter fremden Völkern gewonnen habe, daß wissenschaftliche Leistungen aus der Gesammtverfassung der Nation, namentlich aus dem Geiste ihres ganzen

Digitized by Google

Erziehungs- und Unterrichtswesens beurtheilt werden müssen. Die Wissenschaft steht zumal bei Ihnen in dem genauesten Zusammenhang mit Ihrer Universität. Besonders auch anticipire ich noch eine Erfahrung, die ich in einem Gespräch mit demjenigen Manne in Frankreich, der vorzugsweise die Art der philosophischen Studien in Ihrem Lande schuf, mit Cousin machte, daß nur durch ein Eingehen auf die Verfassung der philosophischen Studien in Ihrem Lande die Einzelerscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie bei Ihnen verstanden werden können. Auch wird uns Deutschen niemals die Stellung klar werden, die Frankreich zu der deutschen Philosophie einnimmt, ohne eine Critik der französischen Universität. Endlich ist es eine Gewissenssache für mich, daß, wenn ich hart urtheile, die Genesis des Urtheils in ihrer natürlichen und überzeugenden Reihenfolge aufgedeckt wird. Die Art und Weise der Heranbildung zur Wissenschaft, wie sie in Frankreich stattfindet, ist in Deutschland durchaus nicht hinreichend bekannt und das einzige Mittel, den letzten Respect der deutschen Nation vor der sogenannten politischen Freiheit in Frankreich zu vernichten, ist nur darin gegeben, diejenigen Institutionen aufzudecken, durch welche die Jugend in Frankreich zu ihrer so fälschlich hochgepriesenen politischen Freiheit herangezogen wird. Man muß hoffen, daß nicht mehr bezweifelt wird, daß die Art, wie ein Volk seine Jugend erzieht und erziehen läßt, nicht verschieden ist von dessen Anschauung der Freiheit überhaupt und dem Grade der Freiheit in demselben, und daß demzufolge ein gründliches Urtheil über ein Volk gar nicht möglich ist, ohne auf die Erziehungsverhältnisse desselben einzugehen. Wie aber in einem Sendschreiben überhaupt nichts Kunstvolles und Systematisches erwartet werden darf, so werde ich auch bei der Beurtheilung der université de la France das Erforderliche eigentlich nur aus der Fülle meiner Erfahrungen heranziehen. —

An der französischen Universität ist Vieles bewunderungswürdig. Die Anstalten für exacte Wissenschaften sind außerordentlich. Ausgezeichnet und unübertrefflich ist die Klarheit in

Digitized by Google

den Vorträgen Ihrer Gelehrten über diese Gegenstände. Was brauche ich Ihnen zu sagen, welche Heroen Frankreich in diesen Wissenschaften aufzuweisen hat und wie alle Welt ihnen die größte Anerkennung zollt. Ob es wahr ist, daß in der Medicin ein starker Materialismus bei Ihnen einreißt, wie ich oft von Medicinern sagen hörte, kann ich nicht beurtheilen.

Bei den freieren allgemeineren Wissenschaften wurden mir aber schon die Vorträge bedenklich. Ich bewunderte auch hier indeß die Gewandtheit und Geistreichigkeit der Vorträge. Aber weder wollte ich bemerken, daß es den Vortragenden so sehr um eine tiefe ernste Ergründung des Gegenstandes, als vielmehr um eine momentane Aufregung und um einen rauschenden Applaus der Zuhörerinnen und Zuhörer zu thun sey, noch daß es den Zuhörern auf mehr als angenehm unterhalten zu werden ankam.

Die Vorlesungen am collège de France über geschichtliche, politische, ästhetische und literarische Gebiete waren wahrhaft grandiose Theaterstücke. Aber bei diesen Vorträgen über Geschichte, politische und ästhetische Gegenstände war angenehmer und leichter Vortrag, die bloße Anregung, vielleicht Zweck, und ich weiß nicht nur, daß viele Deutsche darauf hinweisen, es müßten auf deutschen Universitäten in ähnlicher Weise wie am collège de France neben unseren streng systematischen Vorträgen populäre Vorlesungen gehalten werden, sondern ich stimme gerne damit überein, daß dies sehr erwünscht wäre. Wenn dann nur auf kein bloßes Haschen nach Effect hingestrebt würde, so könnten im Uebrigen die Vorträge am collège de France Musterbilder für uns Deutsche seyn.

Wie aber dem auch seyn mag, so giebt es doch sicherlich auch eine Sphäre der Wissenschaft, wo die strengste Methode und der gewiegteste Ernst allein zu einem gedeihlichen Ziele führen können. Die Philosophie läßt sich ohne Strenge nicht darstellen, nicht ohne die ausdauerndste unermüdlichste Wechselwirkung des Lehrers und der Zuhörer. Wir Deutsche meinen das überhaupt von jeder Wissenschaft; die Philosophie hat aber ihre ganz besonderen Schwierigkeiten.

Digitized by Google

Da machte nun aber in Paris zunächst die ganze Art des Auditoriums und des Hörens einen entsprechenden Vortrag über Philosophie unmöglich. Ich gedenke nur des damals beliebtesten Lehrers in der Philosophie. Er las unmittelbar nach einem sehr tüchtigen Philologen in demselben Auditorium. Der Unverschämtheit, mit der, wenn der Philologe kaum eine halbe Stunde gelesen hatte, Jung und Alt ins Auditorium stürzte, mit Hüten auf dem Kopf, um Platz zu finden für die Vorlesung des Philosophen, sey hier vorübergehend erwähnt. Der Philosoph las nur 2 Mal die Woche. Es ist wahr, sein Vortrag war glänzend, aber ein unverkennbares Haschen nach Effect. Er las über den Stoicismus und der Inhalt gab nicht wenig Veranlassung zu effectvoller Anrede an die Jugend. Aber die zweite und dritte Stunde war der Inhalt ganz derselbe und die Zuhörer zum großen Theil ganz andere! Ich habe einmal diesem Professor auf seinem Zimmer gesagt: „wie können Sie vor solchem Publicum und unter solchen Umständen lesen, Sie könnten mir bieten was Sie wollten, ich könnte nicht hier Professor seyn.“ Und zu seiner Ehre sey es gesagt, daß er mir Recht gab, daß er die Uebelstände sehr wohl empfand, daß er eigentlich mit Widerwillen las. Er meinte aber, dieser Zustand sey nun einmal nicht zu ändern. Dem Philologen, meinem lieben Freund, ging es nicht anders. Da war nirgends ein Verhältniß zwischen dem Professor und den Zuhörern. Ein anderer Professor der Philosophie begann allerdings keine Vorlesung, bis die Zuhörer ihre Hüte abgenommen hatten; aber ich sollte mich sehr irren, wenn er nicht tief den traurigen Zustand empfand, in welchem bei der an der Pariser Universität statthabenden Art und Weise Vorlesungen zu halten die Professoren sich befinden müssen. Nachgeschrieben wird in den Vorlesungen nicht. Wir Deutsche mögen das Nachschreiben übertreiben und Göthe hat deshalb in seinem Faust mit Recht uns persiflirt; aber bei philosophischen Vorlesungen, wo so oft die Resultate der Forschung so spät erst sich einstellen, wo die größte Spannung erforderlich ist, kann von einer Folge ohne Aufschreiben des Gedankenganges nicht die Rede seyn. Auch, daß

Digitized by Google

die philosophischen Vorlesungen nur 2 Mal die Woche gehalten werden, mußte mich frappiren.

Da nun in einem harten Streit, den ich mit Cousin hatte, dieser sich auf die große Vollständigkeit der philosophischen Vorlesungen in Paris berief und ich gerade erstaunt seyn mußte über die Unvollständigkeit derselben, so muß ich das Verzeichniß der im Wintersemester 18$\frac{4}{5}$ angekündigten philosophischen Vorlesungen, wie sie im Programme standen, hier vorlegen.

1) Histoire de la philosophie ancienne Lundi 9 h., Mercredi 3 h., Jules Simon.
2) Philosophie (sic!) Lundi 3 h., Mardi 3 h., Damiron.
3) Histoire de la philosophie moderne Mardi 1$\frac{1}{2}$ h., Vendredi 1$\frac{1}{2}$ h., Garnier.
4) Philosophie grecque et latine Lundi et Vendredi 1$\frac{1}{2}$ h., Barthélemy St Hilaire.

Hiebei kommt nun noch in Betracht, daß aus der alten Philosophie nur über den Stoicismus gelesen wurde und daß Sie, durch Krankheit verhindert, den Winter gar nicht lasen. Ich meine denn doch, daß zwölf Docenten der Philosophie für die Pariser Universität nicht zu viel wären und daß nicht die kleinste deutsche Universität ein so unvollständiges Verzeichniß der philosophischen Vorlesungen im Index anzukündigen wagen würde, wie das obige Pariser ist.

Irgend welche Lösung mußte dieser höchst auffallende Zustand der philosophischen Vorlesungen an der Pariser Universität in dem Verhältniß Ihrer Gymnasien zur Universität finden. Da hatte, das wußte ich, Cousin fast den ganzen tenor eingerichtet, und seine Bekanntschaft mußte mir daher auch aus diesem Grunde von der allerhöchsten Wichtigkeit seyn. Mit welchem Leichtsinn dieser Mann über das deutsche Unterrichtswesen geurtheilt hatte, war mir aus seiner pädagogischen Reise in Deutschland sehr wohl bekannt, ebenso die scharfe Würdigung Cousin's Seitens unseres Thiersch, worin er „das Unvermögen, den Leichtsinn und die Unkunde" Cousin's aufdeckt. Stellen,

Digitized by Google

wie die bei Thiersch: „Cousin verdiente vor den Schranken der europäischen Civilisation förmlich des Verraths angeklagt zu werden", machten mir seine Person noch pikanter. Im Sommer 1844 hatte Cousin eben seine berühmte Défense de l'université in der Pairskammer gehalten und herausgegeben. Aus ihr geht hervor, wie er die damalige Verfassung der Universität großentheils geschaffen hatte, und besonders, wie die Stellung der Philosophie an den collèges (Gymnasien) sein Werk war. Wohl mußte also, wer das französische Unterrichtswesen kennen lernen wollte, Alles daran setzen, Cousin kennen zu lernen; man kann vielleicht sagen, ohne ihn war die letzte Gewißheit über den Sinn und Zweck des französischen Unterrichtswesens und der französischen Universität gar nicht zu erlangen.

Es hielt schwer, bei Cousin Zutritt zu erhalten; indeß durch die Vermittlung eines Professors, der sein Lieblingsschüler gewesen war, gelang es mir. Es war am 4. Januar 1845, als dieser berühmte Mann mir in seiner Wohnung der düsteren Sorbonne Audienz gab. Als ich ihn wieder verließ, eilte ich gleich nach meiner Wohnung und schrieb die ganze Unterredung nieder, wie ich glaube, wortgetreu, jedenfalls dem Inhalte nach wahr und treu. Ich möchte die Stunde vor dem Kamin in Cousin's kleinem Arbeitszimmer nicht um Vieles entbehrt haben; denn Jeder, der da sucht, freut sich, wenn er findet und ich glaube allerdings durch diese Unterredung mit Cousin und nur durch sie in das eigentliche Verständniß des französischen Unterrichtswesens und der französischen Universität eingedrungen, besonders auch über den Zustand des philosophischen Studiums in Frankreich aufgeklärt worden zu seyn. Unsere Unterredung drehte sich namentlich um die collèges, die Universität, den philosophischen Unterricht auf den collèges, die philosophischen Vorträge an der Universität, die Philosophie in Deutschland. Nach mancherlei Bemerkungen über die Primärschulen in Frankreich, denen Cousin, was die Methode betrifft, den Vorzug vor denen in Deutschland gab, obwohl er sonst im Uebrigen die Volksschulen in Deutschland und namentlich die in Holland für

Digitized by Google

besser hielt als die französischen, nach einem unerquicklichen Streit, daß seiner Meinung nach die Gymnasien geschlossen und selbst nicht einmal Fremden der Zutritt gestattet werden dürfe, ich dies meiner Meinung nach für eine Engherzigkeit halten mußte, leitete ich das Gespräch auf den Zustand des philosophischen Unterrichts auf den französischen Gymnasien. Die Vollständigkeit und Ausführlichkeit des Unterrichts in der Philosophie auf Ihren Gymnasien schien mir nämlich ein Widerspruch gegen die Natur des Geistes zu seyn und der Universität die natürliche Kraft zu nehmen. Si les jeunes gens, sagte ich schließlich, sont déjà des philosophes, avant qu'ils aient quitté l'école, ils croyent de n'avoir pas besoin après de faire des études sur la philosophie, on regarde cette chose comme finie et l'université perd sa force naturelle. Aber hierauf antwortete Cousin aufgeregt und heftig: „c'est un prejugé allemand! au contraire dans cette institution est notre force, notre grande préférence. Chez vous on quitte les gymnases, sans savoir un mot de philosophie, on ne connoit pas les premières règles de la logique. On suit les cours des philosophes et on ne comprend pas un mot ou on les comprend faussement. Chez nous on enseigne aux collèges la logique, la morale, la théologie naturelle. Nous préparons déjà dans nos collèges notre jeunesse à n'entendre pas des professeurs en philosophie, qui disent des choses terribles, détestables, et outre ça, qu'ils peuvent suivre les professeurs. Mon dieu, si je me rappelle de Hegel! Et il faut parler avec les étudiants, comme avec des enfants!" Ich versuchte, was Wahres in Cousin's Worten lag, hervorzuheben, daß allerdings bei uns Manche die Schule verlassen, ohne die premières règles der Logik zu kennen, zeigte ihm dann aber, in welchem Irrthum er sich befinde, wenn er meine, daß nicht bei uns auf den meisten Gymnasien philosophischer Unterricht ertheilt würde, eher zu viel als zu wenig, erinnerte ihn daran, daß auf unseren Universitäten propädeutische Vorlesungen über Philosophie gehalten würden, und was Hegel beträfe, daß er sich über den

Digitized by Google

in einem Irrthum befinde, da einerseits aus seinen Schriften, aus der von Rosenkranz herausgegebenen Propädeutik Hegel's hervorleuchte, wie meisterhaft er es verstanden habe, als Rector des Gymnasiums zu Nürnberg die Philosophie auf Schulen vorzutragen, und wie andererseits aus Hegel's Schreiben an Niethammer „über den Vortrag der philosophischen Vorbereitungswissenschaften auf Gymnasien" hervorgehe, welches klare Bewußtseyn über die Aufgabe der Gymnasialphilosophie Hegel gehabt habe. Es sey überhaupt ein gänzliches Verkennen dieses Philosophen, wenn man meine, daß er nur abstracter Denker gewesen sey; im Gegentheil, sein Talent bestehe vorzüglich auch darin, in den concretesten Verhältnissen des Lebens und der Welt zu Hause zu seyn, an die verschiedenste Verfassung der Jugend auf wunderbare Weise anzuknüpfen, er sey gerade Lehrer gewesen im eminentesten Sinne des Worts. Die eigentliche acroamatische Philosophie sey nun einmal schwer und solle auch schwer bleiben, die Arbeit ernster und reifer Geister, nicht Sache der Gymnasiasten. Freilich solle und müsse man helfen und einleiten, das wüßten auch die Professoren in Deutschland sehr gut und suchten daher durch propädeutische Vorlesungen mancher Art in das tiefere Studium der Philosophie einzuführen." Aber hierauf antwortete Cousin: „Ah bah! j'ai été en Allemagne, je la connois. Non, nous ne le voulons pas, nous ne voulons pas les extravagances, et dans nos collèges nous formons la jeunesse."

Die beiden Ausdrücke „nous préparons la jeunesse und nous formons la jeunesse" sind überaus characteristisch und geben den Schlüssel für das Verständniß des französischen Unterrichtswesens und der politischen Freiheit in Frankreich. Das war es, was ich mir bei dem Studium des französischen Unterrichtswesens immer gesagt hatte, nun hatte ich die Bestätigung aus Cousin's eigenem Munde.

Ich fühlte sehr wohl, daß ein Streit mit Cousin über diesen Punkt zu Nichts führen würde. Er war auch schon sehr heftig geworden und ich hatte ihn noch mancherlei Wichtiges zu

Digitized by Google

fragen. Deshalb erwiderte ich ihm nur, daß ich allerdings Nichts gegen den pädagogischen Grundsatz einwenden könne, daß es schön und nothwendig sey, den Sinn der Jugend an das Maß und Richtige früh zu gewöhnen, auf der richtigen Gewöhnung beruhe das ganze Geheimniß der Erziehung, die ganze zweite Natur des Menschen, indeß das meinten wir Deutsche auch, wir wollten auch auf unseren Gymnasien die Jugend an das Gute und Schöne, an die Verabscheuung des Detestablen gewöhnen, nur etwas mehr Freiheit lassend. Und darauf machte ich folgende Bemerkung: „Je m'étonne, Mr., combien le nombre des cours en philosophie chez vous est petit.“ Ganz erstaunt und fast laut rufend erwiderte hierauf Cousin: „comment, Mr., petit?! Où existe une Académie, où les cours en philosophie sont plus nombreux?! Regardez, nous sommes deux professeurs or-dent-lich, deux auß-er-or-dent-lich, nous avons deux agrégés et sur toutes les parties de la philosophie nous faisons des cours.“ Hätte ich nicht zu bedenken gehabt, daß sehr leicht die Audienz hätte unterbrochen werden können und daß ich ganz besonders noch Eins auf meinem Herzen hatte, worüber ich durch Cousin gerne Gewißheit haben wollte, so wäre es mir doch sehr schwer geworden, auch über diesen Punkt ohne viele Gegenrede hinwegzugehen. Ich verweise Sie auf das oben mitgetheilte Register der philosophischen Vorlesungen an der Pariser Universität und kann es nicht bezweifeln, daß Sie für eine so große Universität allsemesterlich zum Wenigsten folgende Vorlesungen fordern werden: zwei über Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, vier verschiedene Vorlesungen über Logik und Metaphysik, vier über Geschichte der alten Philosophie, vier über Geschichte der neueren Philosophie, vier über Anthropologie und Psychologie, zwei über Naturphilosophie, zwei über Religionsphilosophie, zwei über Rechtsphilosophie, zwei über Aesthetik, zwei über Philosophie der Geschichte, zwei über Ethik, zwei über Pädagogik; dabei mannichfache Specialvorlesungen, wie z. B. über den Aristoteles, über Kant, über Hegel ꝛc. Und Cousin wagt es zu sagen:

Digitized by Google

nous faisons des cours sur toutes les parties de la philosophie!" Und Couſin ruft aus: „ou existe une Académie, ou les cours en philosophie sont plus nombreux?!"

Dieſer merkwürdig verblendete Mann duldete keine Gegenrede, ſeine Lebhaftigkeit ſteigerte ſich fortwährend. Da erlaubte ich mir die entſcheidende Bemerkung: Et je ne trouve pas celle liberté à votre université, Mr., qui selon mon opinion est necessaire pour le salut de la science." Hier erhob ſich Couſin von ſeinem Sitz und erwiderte folgende denkwürdige Worte: „Monsieur, votre liberté aux universités allemandes n'est pas seulement une faute, non, c'est un crime! Oui, cette liberté illimitée c'est un crime contre la jeunesse. De dire, ce qu'on veut, devant la jeunesse, des choses détestables, terribles — Strauss — et vous voulez, que l'état même paie des hommes comme ça. Non, c'est terrible une liberté comme chez vous! Des hommes, qui n'ont point d'affection pour leur état, pour leur famille (was will doch Couſin damit ſagen?) qui poursuivent seulement leur rêves, les hommes comme ça l'état doit payer! Oh, c'est terrible!" Ich warf die Bemerkung dazwiſchen: „Mais, mon dieu, voulez vous, que la liberté manque là, ou elle a toujours été avec tant de succés, où elle doit être d'après l'idée de la science elle même?" Non, ſagte Couſin, elle n'y doit pas être. C'est la faute chez vous, vous avez la liberté, ou elle ne doit pas être, et où elle devrait être, elle n'est pas, vous n'avez pas la liberté de la presse, qui doit être.

Was über dieſes Kapitel weiter geſagt wurde, erwähne ich beſſer an einer anderen Stelle. Sonderbar, daß man zu gleicher Zeit über denſelben Gegenſtand entrüſtet ſeyn und ſich freuen kann. Ich war über dieſen verblendeten Mann entrüſtet und ich freute mich, daß er ſo Alles gleichſam in höchſter Inſtanz beſtätigte und beſiegelte, was ich über den Zuſtand der Freiheit in Frankreich, über den Zuſtand des franzöſiſchen Unterrichtsweſens gefühlt, durch Studien und Erfahrungen herauscalculirt hatte

Digitized by Google

Wie eigenthümlich, daß Couſin in ſeiner berühmten Délence de l'université p. 55 ausruft: „l'université est l'image de la France". Ja, das iſt ſie. Aber ein Bild von welchem Frankreich? Von dem uniformen, alle wahre Selbſtſtändigkeit und alle ächte Freiheit mit eiſerner Gewalt unterdrückenden Frankreich! Und darauf iſt Couſin ſtolz! Oder habe ich unrecht, wenn ich behaupte, daß der Geiſt Ihres ehemaligen großen Napoleon, der Ihnen durch die Geſetze von 1802 und 1806 Ihr Unterrichtsweſen gab, bis auf den heutigen Tag ganz unverändert im Grundprincip Ihr Unterrichtsweſen beherrſcht? Gewiß nicht. Couſin beſtätigt es ja auch auf das Stärkſte, indem er in der Pairskammer 1844 mit der höchſten Emphaſe ausruft, „daß, wie er auch ſonſt kein adorateur superstitieux von Napoleon wäre und ſeine Bewunderung dieſes Menſchen ihre Grenzen habe, ſeine Bewunderung keine Grenzen kenne, wenn er ihn betrachte, wenn er Alles organiſirt und namentlich auch das Unterrichtsweſen geordnet habe." Aber Napoleon kannte die menſchliche Natur beſſer als Couſin, dies hat er durch die Errichtung der université de la France meiſterhaft bewieſen; denn ſie iſt eine glänzende Nivellirung und Knechtung der Geiſter für die Zwecke eines Despoten. Wenn aber noch heutigen Tages Couſin, einer der gebildetſten Franzoſen, in dieſer Weiſe Napoleon bewundern und ganz in ſeine Fußſtapfen treten kann in der wichtigſten einflußreichſten Nationalfrage, wenn noch heutigen Tages die franzöſiſche Nation ſclaviſch von dem Andenken an den großen Napoleon abhängt und 40 Jahre nach ſeiner Verbannung noch nicht einſieht, daß Napoleon ſchlechthin Feind der Freiheit und Wiſſenſchaft, eine ganz nichtswürdige Creatur war — ein Mann der Art und eine Nation der Art können auch kein Gefühl für politiſche Freiheit, kein Gefühl für wiſſenſchaftliche Freiheit in ſich tragen! Frankreich hat uns immer durch Phraſen beſtochen. Wenn man aber nicht die Freiheit in abſtracte Kategorien und Phraſen ſetzt, liberté, égalité, fraternité, wenn die Freiheit aus der innerſten Wurzel des Gemüths, aus der Ehrfurcht vor allem Heiligen und den von Gott eingerichteten Unterſchieden

Digitized by Google

hervorkeimen soll, wenn die politische Freiheit eine Frucht des ernstesten religiösen und sittlichen Kampfes seyn soll, so kenne ich kaum eine weniger politisch-freie Nation als die französische. Heute endlich wird auch so leicht Keiner die politische Unreife der französischen Nation mehr bezweifeln.

Als Deutscher mußte man in Paris manchen Spott über unsere deutsche politische Unfreiheit erfahren; aber ich habe doch Einige, wenngleich nur Wenige, in Paris gesprochen, die es verstanden, wenn man ihnen auseinandersetzte, daß wir Deutsche mehr Freiheit in uns hätten, als die Franzosen. Wir sind zwar noch lange nicht politisch frei, dieß haben uns die letzten Jahre besonders gelehrt, und auch, daß wir noch nicht reif sind für politische Freiheit. Aber der Aufbau unserer Freiheit geht langsam und sicher, dafür bürgt uns die deutsche Geschichte. Als wir 1848 ikarische Flügel anlegten und französische Phrasen nachahmten, wurden wir gewaltig gezüchtigt und wir haben allerdings auf Kosten furchtbar bitterer Erfahrungen einsehen lernen, daß der Unterbau für dieses Gebäude politischer Freiheit und Einheit noch nicht sicher gelegt war. Diese Betrachtungsweise ist die einzige, die mit den furchtbaren äußeren und inneren Leiden, die wir in den letzten Jahren durchgemacht haben, aussöhnen kann und die Weisheit und Gerechtigkeit Gottes auch in diesen letzten Jahren klar und dankbar erkennen läßt. Deutschland wurde hart bestraft, damit es in sich kehren und erfahren sollte, daß die Freiheit und das Glück nicht im Munde und im Kopfe ihren Sitz haben, sondern allein durch Begeisterung des Gemüths, durch Reinheit des Herzens, durch den Ernst der Tugend erworben werden können. Wir Deutsche haben in Wahrheit keinen Grund uns zu überheben, wir haben im Gegentheil viel Ursache, uns zu schämen; aber wir dürfen uns gestehen, daß wir etwas weiter sind als Frankreich, obwohl uns die Form der Einheit fehlt, die Frankreich hat.

Ich bekenne grade heraus, daß mich bei meinem Aufenthalte in Frankreich Ihre hochgepriesene politische Freiheit um so mehr anekelte, als mit den vielen richtigen Formen der Freiheit der

Digitized by Google

Inhalt und das Bewußtſeyn daſelbſt mir ſchnurſtracks im Widerſpruch zu ſtehn ſchienen. Es war namentlich noch ein beſonderer Fall, der mich darauf hinführte.

Wer in Ihr Unterrichtsweſen eindringen will, der muß, das werden Sie eingeſtehn, die école normale in Paris aus eigener Anſchauung kennen lernen. Wenigen Menſchen überhaupt, ganz beſonders aber nur einer ſehr geringen Zahl von Ausländern mag das Glück und die Gunſt zu Theil geworden ſeyn, in dieſe Metropole Ihres geſammten Unterrichtsweſens einzudringen. O, dieſes Lächerliche, Kleinliche Ihres Abſchließungsſyſtems, dieſer Widerſpruch wieder gegen die klingende Phraſe der franzöſiſchen Freiheit! Wie ich Couſin mein Bedauern darüber ausdrückte, daß es Einem ſo erſchwert, ja unmöglich gemacht würde, die Unterrichtsanſtalten kennen zu lernen, antwortete er: „vous verrez, tout est public ici, excepté les collèges, qui sont clos. Vous comprenez, qu'il distrairait les maitres et les éléves, si tout le monde y pouvait entrer.“ Und dabei, gleichſam um durch das Dunkle die Großartigkeit der collèges noch mehr hervortreten zu laſſen, fügte er in einem ſehr langſamen und entſchiedenen Tone hinzu: „mais les collèges sont notre force, oui, notre force, — mais ils sont clos, ils sont sévères, très sévères.“ Die école normale war natürlich auch abgeſchloſſen. Indeß der Zufall wollte es, daß ich nicht nur einen Blick in dieſe Anſtalt hineinthun, ſondern ſie recht oft und unter vorzüglicher Leitung betrachten ſollte, indem einer der Lehrer mein Freund wurde und in der aufopferndſten Weiſe mir in allen Richtungen zur Hand ging. So oft ich nun mir dieſe Anſtalt im Geiſte vergegenwärtige, überfällt mich eine innere Angſt, ein ganz unheimliches Gefühl. Ich ſagte mir immer, daß jeder Jüngling, in deſſen Bruſt ein Funke perſönlichen Freiheitsbewußtſeyns iſt, in der école normale ſchlechterdings nicht würde exiſtiren können. Als ich Thierſch's Schilderung der Normalſchule las, ehe ich ſelbſt aus eigener Anſchauung dieſe Anſtalt kennen gelernt hatte, war ſie mir theils unverſtändlich, theils vermuthete ich, daß ein zu einſeitiges Urtheil ihn befangen gehalten und ſeine

Digitized by Google

Entrüstung ihn zu weit geführt hatte; nachher fand ich mich aber in Allem mit ihm einverstanden und es scheint mir unmöglich, daß Jemand den Nagel besser auf den Kopf treffen kann, als Thiersch es gethan hat.

Thiersch's Urtheil ist sehr hart. Ist es nun das Gefühl, daß, wenn man hart urtheilt, man sich umsieht nach Andern, ob sie das Urtheil mit Einem theilen, und besonders nach solchen Andern, die man höher stellt, als sich selbst, oder ist es das Gefühl, daß ich so häufig erfahren habe, wie die meisten Deutschen so wenig Kunde haben von den innern Zuständen in Frankreich und daß es Noth thut, daß sich Deutschland ganz von der Abhängigkeit von Frankreich befreit, oder ist es endlich der Wunsch, Sie und mit Ihnen andere Franzosen durch einen doppelten Angriff, der stärker ist, als ein einfacher, auf ein ernstes Nachdenken über diese gepriesene école normale hinzuführen, ich kann es nicht unterlassen, Thiersch vorzuschieben. Es ist auch höchst wahrscheinlich weder anzunehmen, daß man in Frankreich Thiersch gelesen hat, noch daß in Deutschland ein pädagogisches Werk von drei starken Bänden von Andern als einigen wenigen Pädagogen von Fach gelesen worden ist. Vielleicht, daß ich Thiersch in seinem entscheidenden Urtheil über die école normale weitere Verbreitung verschaffe.

Thiersch sagt in dem zweiten Theil seines Werks „Ueber den gegenwärtigen Zustand des öffentlichen Unterrichts in den westlichen Staaten von Deutschland, in Holland, Frankreich und Belgien" über die école normale Folgendes:

„Die Einrichtung eben so wie die Führung der Normalschule ist der Gegenstand großen Lobes gewesen und wird noch jetzt von den Freunden der Universität fast unbedingt gepriesen. Herr Cousin, dem die doctrinelle Anordnung der die Litteratur betreffenden und die Leitung der Anstalt zugehört, ist selbst so weit gegangen, sie der preußischen Regierung zur Nachahmung zu empfehlen. Was an ihr bewundert wird, ist die Regelmäßigkeit ihrer Anordnungen, Studien, Uebungen und die Zweckmäßigkeit des Unterrichtes. „In der Normalschule," sagt Herr

Digitized by Google

Dubois, „scheint Alles bewunderungswürdig (a merveille) für den Unterricht organisirt. Im Allgemeinen, das ist in Frankreich unser Verdienst.“ Fragt man nun weiter, worin dieses Wunder gesucht werde, so trifft man wieder auf die hochgepriesene Gleichförmigkeit, und der junge Mann wird in noch weichen Jahren aus der Pflege des Collegiums in die Pflege der Normalschule übernommen, genährt, gekleidet, unterrichtet, gehütet und bewacht, damit er sich der Form, der Ansicht, dem Maaße biege (qu'il se plie), das für Kenntnisse, Lehre und Methode angenommen ist, und in sich selbst von dem Allen den Typus darstelle, welchen die Universität tragen und in allen ihren Gliedern ausprägen will. „Man weiß, denkt, fühlt, handelt und wirkt wie Ein Mann“ ist das große und hohe Ziel, welches man erreichen will, dessen Anblick in der Ferne jedes Herz — man darf nicht sagen in Frankreich, wohl aber jedes in die Universität ganz übergegangene mit Freude erfüllt, und welches zu erreichen der höchste Wunsch und das regste Bestreben ist. Dafür ist Alles berechnet, und man darf es sagen, wohl berechnet und klug durchgeführt. Was aber wird diesem Bestreben, dieser Manie des Gleichförmigen (manie de l'uniforme) aufgeopfert? Vor Allem die ganze sittliche und wissenschaftliche Selbstständigkeit der Individuen. Es ist dieselbe Schraube und Presse, in welche Jeder eingedrängt, dasselbe Corset, in welches die ganze Anstalt geschnürt ist. Daß der Knabe, der Jüngling in den ersten Jahren durch das Pensionat gezügelt und in ihm gehoben werde, begreift sich noch und läßt sich in mancher Hinsicht, zumal für Frankreich entschuldigen, obwohl mit jeder Casernirung von Knaben und Jünglingen die ernstesten Gefahren verbunden sind; wie man aber es über sich gewinnen kann, auch in den Studien schon gereifte junge Männer zu caserniren, nicht um sie, wie in den bischöflichen Seminarien, für die Trennung von der Welt und einen abgeschiedenen Beruf, sondern um sie für den Dienst der Wissenschaft und Erziehung in der Welt vorzubereiten, und wie man hoffen kann, daß in dieser andauernden Unterwürfigkeit und Hörigkeit der ersten männlichen Jahre von allem dem, was den Character bildet

Digitized by Google

und den künftigen Pädagogen vorbereitet, ſich auch nur ein Theil entwickle, wie man keine Ahnung haben kann, von dieſem gerade das Gegentheil ſich geſtalten zu ſehen, das iſt unbegreiflich. Indeß man begreift es vielleicht, aber man ſchlägt es gering an gegen die Größe des Gewinns, den man davon erwartet, und findet es vielleicht unbedenklich gegenüber dem Guten, das man im Auge hat. Nicht den Mann von ſelbſtſtändiger Geſinnung und eigenthümlicher Wiſſenſchaft begehrt man: er würde aus dem ſcharfgezogenen Zirkel der Einförmigkeit heraustreten, ſondern das nach allgemeinen Geſetzen und Anſichten gebildete Werkzeug für ein beſtimmtes Geſchäft, das Glied von beſtimmtem Maaß und Umfang in der großen Denk- und Lehrmaſchine, welche man für das ganze Land eingerichtet hat, ohne zu ahnen, daß man damit ganz in den Anſichten und Beſtrebungen des Jeſuitismus auf dem Gebiete der Bildung und mitten in dem Erbe ſteht, welches derſelbe bei ſeiner Unterdrückung zurückgelaſſen und das Kaiſerreich aufgenommen hatte, um für die Politik durch Uniformirung der Bildung dieſelben Zwecke zu erreichen, welche Jene mit denſelben Mitteln für die Religion zu erreichen geſucht hatten. Hält man nun dieſes Beſtreben gegen die Natur der Bildung und gegen die Erforderniſſe der wiſſenſchaftlichen und geiſtigen Freiheit, welche die Mutter der wahren politiſchen iſt, ſo erſcheint es von gleicher Verderblichkeit, wie gegenüber dem Unterricht und der Erziehung. Die Bildung iſt, im Gegenſatz von *Abrichtung*, etwas Selbſtthätiges, welches die Leitung und Nachahmung des Würdigen nicht ausſchließt, etwas Vorſchreitendes, welches dem Beharren in dem Rechten und Nationalen nicht entgegen iſt, etwas Mannigfaltiges in der Einheit und ein Freies in den Schranken der allgemeinen Geltung und Sitte. Hier aber wird ein Gegebenes und Gemachtes an die Spitze geſtellt, und nicht etwa die höchſte Einſicht und Weisheit, ſondern ein beſchränktes Wiſſen, was ſich aber adminiſtrative Geltung erworben hat, und ſich darum für das Wiſſen des Staates und der Geſammtheit ausgiebt, eine pedantiſche Einſeitigkeit, welche ſich als den Typus des Beſten, des Nationalen und Wünſchenswerthen verkündigt und mit einer un-

Digitized by Google

erhörten Geistestyrannei sich als das allgemeine Gepräge einem ganzen Volke stereotyp auflegen will, weil sie den Geist in dem geistigsten Gebiete fesselt, während diese nur in dem socialen waltet, schlimmer als die hierarchisch-jesuitische, weil diese hinter dem Zwang ihrer abstoßenden Formen doch immer das Kleinod der Offenbarung verbirgt und auf die gemüthherhebende Kraft des Glaubens hinführt, während diese nur die bodenlose Eitelkeit des literarischen Unvermögens zum Grunde hat und in Leerheit und Verödung des Gemüthes ausgeht. Darauf ist aber hier gerade mit allem Nachdruck hinzuweisen, weil auf diesem Puncte, in dem Kern und der Wölbung jenes tiefverwerflichen, Geist und Würde der Bildung tödtenden Systems des Unterrichts und der Erziehung die innerste, zurückstoßende Natur desselben ganz und voll zum Vorschein kommt, die uns schon in dem trost- und erfolglosen Formalismus und uniformen Mechanismus des Lehrwesens der Collegien als ein wahrer Unhold angeblickt hatte. Was aber ist nun der Erfolg selbst? In der Normalschule lehren und wirken für die Hauptsache, d. i. die classischen Studien und die Literatur, keine andern Männer, als welche in der Beschränkung und Förmlichkeit der veralteten Methode der französischen Schule herangewachsen sind, mit dem Auftrage, die ihnen anvertraute Jugend, d. i. ihr eignes Ebenbild, zu dem Bessern zu führen, als ob Jemand sich am eigenen Schopf aus der Grube ziehen könnte, in die er versunken ist. So viel also auch an formellen Kenntnissen, an Wissen und an technischer Fertigkeit durch den Zwang und Drang des Unterrichts gewonnen wird, so bleibt das Wesentliche, die freie, belebende Kraft, die humane Seite dieser entarteten Humanitätsstudien doch der Institution unbekannt; dazu kommt die ganze Einrichtung derselben, die nicht nur in socialer und moralischer Hinsicht als eine moralische Zwangs- und Treibanstalt, sondern auch in doctrineller beinahe auf allen Puncten verfehlt ist, ein treues Bild ihres Urhebers, eines Mannes, der von den Wissenschaften den Schematismus und das Schattenbild des Allgemeinen, auch zum Theil ihren Inhalt, nicht aber das Mark derselben und die Wärme ihres edlen Geistes in

Digitized by Google

ſich tragen kann. Aus den formellen Uebungen der Collegien, auch ausgeſtattet mit dem, was dort an Philoſophie, Mathematik und Phyſik geübt wird, und durch eine große Concurrenz als die vorzüglich Befähigten bezeichnet, gehen die jungen Leute nach einer doppelten Prüfung über die Schwelle der Normalſchule, um in ihr, im Fall ſie der Literatur, d. i. dem Vortrage der claſſiſchen Sprachen und ihren Werken, ſich beſtimmen, etwa ſofort in dieſe Literatur eingeführt und zur Leſung ihrer Werke, die die ſchmale Diät der Collegien ihnen vorenthielt, hingeleitet, durch ſie aber geiſtig geſtärkt und erquickt zu werden? Keineswegs! Sondern das ganze erſte Jahr gebt, wie man geſehen, damit hin, die obern Claſſen des Collegiums, ja die untern zu wiederholen, und die magern Grammatiken, mit etwas allgemeiner oder philoſophiſcher Sprachlehre verbrämt, die ſterilen Lehrbücher, welche den Knaben geplagt und gelangweilt, die Lehren der Syntaxis, der Proſodie, der Verskunſt werden in Vorträgen, in Uebungen, in Wiederholungen und Meditationen von neuem durchgearbeitet, d. i. wenn ſie ſchon gewußt wurden, wiedergekäut, und zum Ueberdruß; oder waren ſie etwa nicht gewußt? Faſt ſcheint es, daß man dieſes beſorge, daß in dieſer Beſorgniß jenen Schulordnern das Gewiſſen ſchlägt, da ſich hier die Sorge offenbart, nicht einmal die trivialen Sachen des Schulunterrichts würden auch nicht von denjenigen gehörig aufgefaßt, die mit einem ganzen Bündel von ſcholaſtiſchen Lorbeerreiſern und der Krone der doppelten Prüfung durch die Thore der Normalſchule einziehen. Was es auch ſei, das erſte Jahr iſt für die Zwecke einer höhern und freien Befähigung in der Literatur verloren, da es dem Studium ihrer Werke, der allein bildenden Kraft, Uebungen und Wiederholungen unterſchiebt, die unnöthig waren, und deren Erwerbung, ſo weit ſie noch zu erzielen iſt, den Zöglingen durch eine umfaſſende und eigene Leſung der Autoren ſelbſt, bei gehöriger Leitung und Benutzung der philologiſchen Hülfsmittel weit fruchtbringender und reicher zu Theil würde. Die Reſte von Neigung und Selbſtthätigkeit, von freier Beſtimmung und innerer Befriedigung, welche ſie aus dem Zwang und

Digitized by Google

der Treibjagd der Collegien noch gerettet hatten, gehen vollends in der rathlosen, ermüdenden, ein ganzes Jahr lang dauernden Wiederholung zu Grunde, die schon in den Collegien, auch wo sie nur Monate lang sich ausbreitet, jedem edlern Talente schädlich, hier aber, in der Anstalt, die allein durch eigenen Trieb und innere Lust der Jugend an ihrem Lebenswerk gedeihen könnte, ganz eigentlich verderblich wird. Aber im zweiten Jahre leuchtet ihnen vielleicht ein besseres Gestirn, eine wärmendere Sonne, deren Strahl noch entlockt und zur Blüthe treibt, was der lange Winter des frühern zurückgehalten hatte? Ganz und gar nicht. Aus der Grammatik geht es zwar in die Literatur, d. i. in die Geschichte derselben, aus der Prosodie in die Composition; dazu sind die übrigen Lehrstoffe so mannigfach, die Anforderungen des am Schlusse des Jahres drohenden Examens so ernst, die Ordnung des Tages vom Aufstehen bis zum Schlafengehen so angefüllt, daß der freien Thätigkeit, dem eigenen Fortschreiten, dem ruhigen Auffassen und innern Verarbeiten der großen Erscheinungen alter oder nationaler Literatur nichts, kein Licht, keine Luft, kein Raum übrig bleibt und selbst die exegetische und kritische Behandlung einzelner Stellen und größerer Textestheile von Seiten junger Leute, deren Natur und Geist die wahre Philologie so wenig im Traum erschienen ist, wie ihren Lehrern, ist wieder nichts und bietet nichts als ein unfruchtbares Beschauen, Besprechen oder Benagen halbverstandener Texte. Exegetische und kritische Uebungen der Jugend, wie sie in unsern freier gehaltenen Seminarien vorkommen, setzen ein eigenes, freies und umfassendes Studium von großen Werken der Literatur voraus und sind bestimmt, das auf diesem Wege Gefundene anzuwenden und geltend zu machen; aber getrennt von einem solchen und auf einzelne Textesabschnitte beschränkt, wie dort, sind sie nur eine Fortsetzung jenes todten, unerquicklichen Formalismus und Haftens an der Schale, mit welchem das ganze Unterrichtswesen jenes Landes auf dem Gebiete der Literatur wie mit dem schlimmsten Aussatze überzogen ist. Was aber haben sie am Ende desselben mit allen Vorträgen, Conferenzen, Ausarbeitungen

Digitized by Google

über Geschichte der griechischen, der lateinischen, der französischen Literatur gewonnen? Sie haben über diese Literaturen, ihre Schicksale, ihre Autoren, in der griechischen von Homer bis Nonnus, in der lateinischen von Ennius bis Symmachus, in der französischen von den Troubadours bis Lamartine eine Menge Notizen, Ansichten, Uebersichten und Einsichten aufgesetzt, aber sie haben keine Zeit gehabt, irgend einen großen, das Gemüth erhebenden, den Geist befruchtenden Autor mit innerer Befriedigung zu lesen, weder Homer, noch Virgilius, es sei denn in einzelnen Abschnitten, und das historische Thun und Treiben hat sie eben gehindert, irgend ein hervorragendes Geschichtswerk älterer oder neuerer Zeit sich anzueignen: Herodot und Thucydides sind ihnen in ihrem Innern und Ganzen so unbekannt geblieben, wie Livius oder Tacitus, oder aus ihrer eigenen Literatur Thuanus oder Bossuet's discours sur l'histoire universelle. Wo hätten sie in jener Presse, jener Hast der Thätigkeit, jener Fluth der in sie eindringenden Lehrstoffe, Lehrübungen zu so etwas Zeit, Gelegenheit gefunden; oder wo wäre ihnen, im Fall die Stunde sich fand, Lust und Neigung geblieben, einen solchen Weg durch die avia Pieridum rura ihres Nothstandes einzuschlagen? Das dritte Jahr stellt sich unter besseren Auspicien dar; der am Schlusse sie erwartende concours d'agrégation zeigt ihnen Werke der alten Literatur, über welche die Prüfung sich erstrecken wird, und deren Lesung deshalb ihnen obliegt; aber die Anforderungen der Schule treten auch hier beschränkend dazwischen; dazu fehlt mit der Zeit die Geläufigkeit des Verstehens, die nur aus anhaltender und reicher Lesung gewonnen wird; es ist zu spät und was von jenen Autoren noch gelesen wird, wird in Hast und Eile durchgegangen. Nur die Specialität des Concurses für Philosophie, z. B. seine Beschränkung in den letzten Jahren auf eine bestimmte Schrift des Plato und Aristoteles, giebt zum Studium dieser nähern Anlaß und Gelegenheit, und der Erfolg, mit welchem dieses im Einzelnen gekrönt wird, sollte doch über das Ganze und über das, was vorzukehren ist, um aus diesen Schalen in das Mark, aus dem

Digitized by Google

Vorhof in das Heiligthum der alten Literatur einzudringen, aufklären. Im Uebrigen aber ist die Normalschule nach ihrer gegenwärtigen Verfassung nur ein gesteigertes Collegium; seine Gebrechen breiten sich in dem Maaße aus, werden in dem Maaße kolossal und unheilbar, als man in den Jahren der Zöglinge und in dem Umfange der Kenntnisse vorwärts kommt und sich von den Jahren weiter entfernt, wo der Zwang und die tägliche, ja stündliche Controle von einem freien Geiste des Lebens und der Arbeiten müßte ersetzt werden. Auch ist nicht Hülfe zu finden in zufälligen Erleichterungen oder Glücksfällen: eine schlechte Einrichtung könnte durch ausgezeichnete Lehrer gemildert oder aufgehoben werden; aber indem man diese in dem Lehrgebiet dieser Universität sucht, irrt man in einem schlimmen Zirkel. Schlägt sich aber ein aufrichtiges Talent durch so viel Unsegen auf dem Lehrstuhl durch, so vermag es wenig oder nichts gegen das Uebergewicht der geringen und schlechten, welche die Zeit und die Kraft der Jugend in Beschlag nehmen. Einzelne Zöglinge könnten sich allerdings dem Pedantismus der Tagesordnung, der Seichtigkeit und dem rhetorischen Prunk der hergebrachten Lehrvorträge entziehen wollen, um mit irgend einem Alten, den sie lieb gewonnen, als mit einem Pfleger und Begleiter geheimen Umgang zu pflegen und den Rhetor dort oben seine Phrasen und Allgemeinheiten nach dem Geschmacke des Tages in den Wind blasen zu lassen; indeß auch dieses wird nur im Einzelnen helfen und ihm die geistige und leibliche Knechtschaft seiner Lage nur noch fühlbarer machen. Er bleibt in den Zwang des Lebens, der Stundenordnung, der Vorträge, der Arbeiten, der Prüfungen gespannt und kommt am Ziele der drei Jahre an, den Kopf angefüllt mit Massen disparaten Wissens, mit verödetem Geiste und ohne in dem Reiche des Wissens einheimisch geworden zu sein, den Athem seines Lebens und seinen Sonnenstrahl gefühlt zu haben. Die Concursprüfungen zeigen dann, was durch so viele Verkehrtheiten geworden, in der Ueberzahl bei allem Wissen im Einzelnen Schwäche der Wissenschaft und des Vermögens. Ich sah davon Proben in der Sorbonne bei

Digitized by Google

den Prüfungen des Jahres 1837 im September. Als ich einigen Gliedern der Commission den Wunsch ausdrückte ihnen beizuwohnen, war ihre Verlegenheit nicht zu verkennen und ihre Aufrichtigkeit sehr zu loben. „Was werden Sie sehen und hören?" sagte der alte und würdige B. „Armuth, nichts als Armuth!" „pauvretés rien que pauvretés." Es war gerade die Grammatik in der Behandlung und die mündliche Prüfung an der Tagesordnung. Einer trug auf einem Katheder die Lehre vom einfachen Satze, seinen Theilen, ihrer Natur, ihrer Verbindung vor — allerdings ganz triviale Sachen und ohne Spur einer Beziehung auf irgend einen Sprachgebrauch; ein Anderer behandelte prosodische Dinge, z. B. über die Quantität von Interea, wobei er die Ursache der Länge des a besprach, ohne sie zu kennen, ohne Antea parallel zu stellen, und posthac zur Entscheidung damit zu vergleichen. Eben so war beschaffen, was sonst auf dem Gebiete der Grammatik und Poetik zum Vorschein kam. Auch war der Vortrag ohne irgend eine der Eigenschaften, die ihn zum guten machen, und das Aussehen der jungen Männer ohne Ausnahme gedrückt und zum Theil verlegen.

Das ist die Folge der Institution für Literatur, auf welche man stolz ist. Als Herr Saint Marc Girardin sie im Jahre 1836 vor der Kammer gegen die Angriffe der Utilitarier zu vertheidigen hatte, welche meinten, es sei in ihnen und durch sie schon genug oder zu viel geschehen, rief er aus: „Nein, meine Herren, die Wiesen sind nach meiner Meinung nicht genug gewässert, unabläßig muß man ihre Fruchtbarkeit erhalten, sie wiederbeleben, sie erneuen. Es ist nothwendig, daß Frankreich unabläßig an Europa jene Ernte von Civilisation gebe, die Europa von ihm zu erwarten gewohnt ist." Il faut que sans cesse la France donne à l'Europe cette moisson de civilisation, que l'Europe est habituée d'attendre d'elle. — Ob Herr Saint Marc Girardin geglaubt, was er in hellklingender Phrase vor der Kammer erschallen ließ, welcher durch die Vorspiegelung französischer Herrlichkeit und Hegemonie auf dem Gebiete der Bildung am sichersten geschmeichelt wird, kann allerdings noch gefragt

Digitized by Google

werden, zumal er eben so, wie Herr Cousin, die Quellen und die Art deutscher Bildung in der Nähe wenigstens gesehen hat. Ist aber, was er aussprach, in der That seine Meinung, so darf man wohl fragen, wie es möglich sei, Waizen zu erndten, wo man Spreu gesäet hat, und was Anderes denn Disteln ein Acker tragen könne, dem man den edlern Saft ausgelaugt und den befruchtenden Quell abgedämmt hat?

Was aber das Schlimme dieser Lage vermehrt, ist die Zukunft, welcher die jungen Männer aus dem Concours entgegengehen. Sie werden gemeiniglich mit schmalem Gehalt als agrégés oder als maitres d'études in einem Collegium angestellt, d. i. verwendet, um als Aufseher den Zwang und die Noth über Knaben und Jünglinge zu bringen, welche sie von dem frühesten Knabenalter an selbst erduldet und mit der Normalschule kaum abgestreift haben; ja sie fallen in denselben Zwang, nur in andern Formen zurück, denn sie stehen als Zucht- und Wachtmeister allein, ohne Ansehen, ohne Freund, ohne Theilnahme, gehaßt, geneckt, wo nicht verachtet, dem Muthwillen und dem Unwillen einer übermüthigen Jugend entgegen, welche die unnatürliche Bedrückung, die sie duldet, an den Märtyrern des Lehrstandes rächt, die man mit ihnen in dasselbe Joch geschmiedet hat. Ich kenne Beispiele, wo junge Männer in dieser Lage so weit getrieben wurden, das Mitleid der bessern Jünglinge anzuflehen, die ihnen mit der übrigen Schaar zur Bewachung angewiesen waren, und wo Andere, um sich mit diesen jungen Uebermüthigen auf guten Fuß zu setzen, allen ihren Thorheiten Vorschub leisteten und sich bei Durchfechtung ihrer Händel selbst an die Spitze stellten. Dann schlägt die Stunde, welche ihnen den Eingang in die Classe, in die Professuren öffnet; aber in ihnen kein Eifer, kein inneres Leben und Erfreuen an der Wissenschaft: alles wahre Leben ist methodisch gehemmt, oder, wo es gegen den Zwang aufsproßte, beharrlich abgetödtet worden; kein regeres, geistiges Erblühen einer gut geführten und innerlich freigehaltenen Jugend, sondern das alte Tagwerk formeller und trockner Thätigkeit, dessen Last sie schon als Schüler getragen. Ohne Hauch und Wehen

Digitized by Google

eines lebendigen Geiſtes in der Jugend, welches den Lehrer erquicken und jung erhalten kann, wendet er ſich vielleicht aus der Arbeit und dem Staube der Klaſſe an ſich ſelbſt? Er hat nie gelernt mit ſich ſelbſt zu ſeyn und ſeiner Studien froh zu werden, ſondern allein in Andern, in ihrem Wollen, Treiben und Verbinden ſich zu regen. Oder an ſeine Collegen? Sie ſind in derſelben Beſchränktheit wiſſenſchaftlicher Trockenheit und Abgeſchloſſenheit. Oder an das literariſche Leben um und außer ihm? Es iſt auf wenige, dürftige Erſcheinungen beſchränkt, auf Tageblätter und die Verwirrung politiſcher Anſichten und Geſchichten des Tages, oder auf den Hausbedarf der Schule. Was außerdem noch irgendwo ſich bewegte, hat ſich aus den geiſtig verarmten, verödeten Provinzen in das Innere von Frankreich, in das Centrum ſeiner Intelligenz und ſeiner Civiliſation, nach Paris, zuſammengezogen, und ſo wird der junge Mann nach ſeinem Antritt des Lehramtes, ohne äußere und innere Aufforderung und Gelegenheit an ſich und ſeiner weiteren Bildung zu arbeiten, oft ſelbſt ohne Mittel und Zeit dazu, auch desjenigen mit der Zeit verluſtig werden, was er von geſammelten Kenntniſſen und angeübten Fertigkeiten aus der Normalſchule in ſein Lehramt hinübergebracht hatte. —

Noch mißlicher, wie mit dem Wiſſenſchaftlichen, dem Geiſte freier Bildung und der Methode, ſteht es mit der Praxis des Unterrichts und der Erziehung, d. i. der Einwirkung des Lehrers auf Geſinnung und Leben der Zöglinge. Allerdings begehrt die Geſchäftsordnung der Normalſchule praktiſche Uebungen: das dritte Jahr ſoll den Profeſſor ſpeciell vorbereiten; aber es geſchieht nicht und keine der Vorkehrungen, durch welche ſolch eine Vorbereitung bedingt iſt, wird gefunden, kein Einführen der Präparanden in die Klaſſen, kein Schulhalten in denſelben nach Anleitung des Lehrers und ſo auch keine Anleitung zur Behandlung der Knaben, keine Belehrung über das Verhältniß der Lehrer zu ihnen und die Bedingungen, unter welchen ein wohlthätiger Einfluß des Lehrers auf ihre Jugend möglich iſt; vor allen Dingen keine Pflege der Geſinnung, welche ſich den Kindern mit Liebe

Digitized by Google

zuwenden, in ihnen Leben erregen und welche dadurch auf ihre geistige und sittliche Entwicklung allein einwirken könnte. Man fühlt dieses zwar, aber man weiß nicht zu helfen. Herr Dubois sagt in seinem Berichte: „Wir wissen, daß es schwieriger ist als je, die Grundlage der Erziehung zu gewinnen, wegen des unermeßlichen Widerspruches, in welchen alle Arten des Glaubens, der Ueberzeugung und der Lehre mit einander gerathen sind — eine schlimme, aber Alles beherrschende Bedingung der Civilisation des Jahrhunderts und ihrer politischen Verfassung selbst; aber eben weil die Schwierigkeit größer ist, muß sie der Gegenstand einer ernsten Aufmerksamkeit und tieferer Studien sein. Seit Rousseau, welcher die alte Erziehung auf eine so lebhafte nnd schreckliche Weise erschüttert hat, hat ein einziges Volk in Europa sich mit religiöser Wärme und einer Beharrlichkeit oft glücklicher Anstrengungen bemüht, in dem Kinde den Mann vorzubereiten und den Bürger, welchen die Menschheit und das Vaterland erwartet. Alle Lehren der Vergangenheit sind wieder aufgenommen, näher bestimmt, mit der Wissenschaft, der Zeit in Einklang gebracht, zu einer festen Form der Lehre gestaltet worden. Deutschland hat nichts von dem religiösen Gefühle zerstört, das die Schulen belebte und hat zugleich den Wünschen der Gesellschaften entsprochen, so wie die Zeit sie entwickelt hatte. Wir haben also seinem Beispiele zu folgen, nicht sein Werk abzudrucken, sondern von ihm zu nehmen, was unserm Land und unsern Sitten zusagt. Die Kunst der Erziehung, die Pädagogik, wie man jenseits des Rheins sich ausdrückt, ist bei uns ganz neu zu schaffen. L'art de l'éducation, la pédagogique, comme on parle outre Rhin, est à refaire chez nous. Wo würden diese Lectionen besser hingestellt werden, als in die Normalschule? Wo geziemt es sich besser, das Princip der Reform zu legen, als am Beginn der Laufbahn selbst? Wo fände man die Gemüther jünger und frischer? die Geister biegsamer und bereitwilliger, jene nie ruhende Religion des Gewissens sich anzueignen (plus prompts à contracter cette religion inquiète de la conscience), die ihre Bedenklichkeiten

Digitized by Google

über alle Einzelnheiten des Berufs ausbreitet, in den Methoden ihren Grund und ihren moralischen Einfluß aufsucht und auf solche Weise die kleinsten Pflichten und den einfachsten Unterricht bis zum Priesterthum erhebt? Das war der Ruhm einiger Lehrcongregationen, das wird der Zauber und die Herrlichkeit ihrer Nebenbuhler seyn, welche wir den Schulen des Staates geben wollen. Bereiten wir uns also vor, nicht etwa, wie es vielleicht sonst geschehen ist, für den äußern Schein, sondern ernsthaft und für die Wirklichkeit, daß das Princip der Erziehung und ihre Methoden wieder zu Ehren gebracht und daß ihre Entwicklung in allen Graden unserer Anstalten verfolgt werde, von der Schule für kleine Kinder bis zu unsern Fakultäten, von der Normalschule bis zu der Akademie der moralischen und politischen Wissenschaften."

Was man hier fühlt und wünscht, ist klar; aber es ist, wir wiederholen es, auf diesem Wege und bei diesem Zustande der Dinge nicht zu erreichen. Die Lectionen über Pädagogik und Methodologie, zwischen die übrigen, zwischen Literargeschichte und Kritik hineingesetzt, würden die Masse unfruchtbaren Wissens in den Köpfen vermehren, Character und Herz aber, Geist und Gesinnung, auf die es allein ankommt, unberührt lassen. Bildung und Entwicklung von diesen ist nicht auf diesem Wege zu erzielen. Die alten Congregationen hatten als innere Kraft ihrer Lehre den religiösen Glauben, die von seinem lebendigen Geist ausgehende und getragene Widmung an die Geschäfte im Namen seines Gründers und Vollenders und das lebendige Gefühl eines ihnen aus der Höhe gekommenen und sie dahin führenden Berufes. Die neue Lehrcorporation, dieser Kraft weniger theilhaftig, kann, was ihr an derselben abgeht, nur ersetzen durch innere Neigung, durch Liebe zur Wissenschaft, durch das Gefühl für die Jugend, durch ein für Pflicht und die Schönheit des Berufes erwärmtes und in seinem Erfolge Glück und Befriedigung findendes Gemüth, und setzt ein Wissen voraus, das ein freigehaltenes und freiangeeignetes ist, eine Gesinnung, die nur eine von Selbstbestimmung und innerer Neigung für Bildung erfüllte Jugend in sich ent-

Digitized by Google

wickelt, und ein Gefühl für die Jugend, das, wie jede Neigung, sich allein in der Ungehemmtheit des Herzens entfalten kann, aber einer Lehre, einer Ansicht und Ordnung sich versagt, die keine Kraft kennt, als den Zwang, keine Controle der Jünglinge, als die der Knaben, welche den Jüngling als eine weiche Masse betrachtet, dem sie ihr edles Ebenbild eindrücken will, welche darum selbst noch den jungen Mann jede Minute auf jedem Wege bewacht, für welche das Studium eine Nahrung mit vorbereiteter und nach Wochen und Tagen vertheilter Speise, die Bildung ein Anhäufen von Kenntnissen ist und das Handeln ein Beruf und für den Beruf vor allem durch die Erwägung der Noth und dann durch die Berechnung der Obliegenheiten der Hörigkeit, durch die Unterwerfung unter den fremden Willen, der Vortheile dienstbefliſſener Unterwürfigkeit bedingt wird. So lange in euren Anstalten das System dieses starren Zwanges, dieser geisttödtenden Uniformität, dieses den Knaben wie den Jüngling, den Lehrer wie den Vorsteher aller Freiheit, aller Wahl, aller selbstständigen Neigung und Würde beraubende System besteht, habt ihr nichts Besseres zu erwarten, als was euch jetzt mit geheimem Schrecken erfüllt: eine Arbeit und Erziehung für den Schein; und euer ganzes System ist nur das Gespenst des monkaalen und jesuitischen, dessen Formen und Beschränkungen ihr angenommen und noch weiter ausgebildet habt, dessen religiöskirchlicher Geist aber, der geeignet war, einen Theil seiner schweren Gebrechen aufzuwiegen, ihr vertilgt und durch einen Geist eitler und politischer Berechnung und die Künste des Ehrgeizes oder der Selbsttäuschung ersetzt habt. Das Alles ist vielleicht gut von Fremden zu vernehmen, weil es von den Einheimischen nicht vernommen wird und nicht vernommen werden kann: es ist einem Volke eben so schwer, wie einem Individuum, sich selbst zu erkennen, zumal wenn es gleich von Anfang mit so viel Vorstellung der eigenen Vortrefflichkeit großgezogen und erfüllt worden ist. Hier aber wird es nicht in der Absicht dargelegt, zu verletzen, sondern mit wahrem Wohlwollen, um zu nützen. Frankreich ist unermeßlich reich an edlen Kräften und Bestrebungen, aber

Digitized by Google

faſt noch überſchwänglicher an Irrthum, Wahn, Verblendung über ſich, ſeine Gegenwart und Zukunft; nicht als ob es an Einzelnen fehlte, die das erkennen, welche hier in dieſem den edlen Geiſt einer großen Nation auf dem Altar der Uniformität opfernden, oder in ſeinem Gehege verzwergenden Götzendienſt, die reichſte Quelle des moraliſchen und politiſchen Verderbens fühlen, und von der Gegenwart, noch mehr von der Zukunft ihrer Heimath erſchreckt werden; aber die Mehrzahl ſitzt und lebt in jenem Wahn, deſſen Eine Seite wir in der Erziehung zu enthüllen ſuchen; und in der beſten Meinung, für die Civiliſation und die Freiheit zu arbeiten, arbeitet ſie an der Entfaltung einer Geſinnung, welche die geiſtige Knechtſchaft zur Tochter haben wird. Jeder, dem das Herz für die Intereſſen eines reichbegabten Volkes ſchlägt, der zugleich durchdrungen iſt von der Wichtigkeit ſeines Einfluſſes auf die allgemeine Wohlfahrt von Europa und das Gedeihen ſeiner Bildung, und vor der Gefahr erſchrickt, welche die Verfolgung falſcher Wege und Entfaltung koloſſaler Irrthümer zunächſt dem Volke ſelbſt, aber auch den Nachbarn und der europäiſchen Menſchheit bringt, iſt hier verpflichtet und aufgefordert zu ſprechen und durch unbefangene und nachdrückliche Darlegung des wahren Zuſtands die Hülfe vielleicht einzuleiten, wenn überhaupt Hülfe noch möglich iſt, und dieſes um ſo mehr, weil er in Frankreich ſelbſt Alle von noch aufrechter Geſinnung, von hellerer Einſicht und wahrem edlem Gefühl für ihr Vaterland und ſein Wohl zuſtimmend haben und von ihnen, wenn auch mit betrübtem Herzen, ſein Beſtreben gebilligt ſehen wird.

Ich habe bei dieſen Erörterungen keine Rückſicht auf die Abtheilung der Normalſchule für Mathematik und Phyſik genommen. Es beſtehen in ihr zwar dieſelben doctrinellen und pädagogiſchen Uebelſtände, jene jedoch ohne die ſchlimmen Folgen wie bei der Abtheilung für Literatur. Was in dieſe letztere fällt, iſt ein ſeiner Natur nach freies Studium und muß es auf der höhern Stufe des jugendlichen Alters ſein, im Fall es gedeihen ſoll; die mathematiſchen und phyſikaliſchen Studien aber beruhen weſentlich in Uebungen und Fertigkeiten und in einer gewiſſen

Digitized by Google

Praxis der Manipulation, die mehr angelehrt und eingeübt sein will. Sie werden also überall gedeihen, wo dieser Betrieb regelmäßig und beharrlich geschieht. Sie nehmen nur den Verstand, nicht Gemüth und Gesinnung in Anspruch, obgleich Gesinnung und Gefühl neben ihnen auch in einem mit ihnen erfüllten Geiste gedeihen können, und gedeihen deshalb unter dem Zwange, trotz ihm, ja vielleicht wegen des Zwanges in den Collegien, wie wir gesehen haben, und in der Normalschule um so mehr, da noch die Concurrenz und der Wetteifer anspornend hinzukommen und gute Lehrer in diesen Fächern gerade keine Seltenheit, in Frankreich weniger wie anderwärts, sind."

Soweit Thiersch in seinem Urtheil über die Normalschule, und so wird jeder Deutsche urtheilen, der diese Anstalt hat kennen lernen, Thiersch's Urtheil ist auch das meinige. Aber wie kann dieß Urtheil richtig seyn, werden Sie sagen oder würde mit sehr wenig Ausnahmen fast jeder Franzose sagen. Allerdings muß man bei der ungeheuern Meinung, welche die Franzosen von der Vortrefflichkeit ihrer Institutionen haben, sehr genau verfahren und ich ruhte daher nicht, bis ich noch eine letzte Entscheidung gewann, die abzuweisen denn doch wohl dem verblendetsten Franzosen schwer werden möchte. Eine Entscheidung darüber, daß die école normale und das ganze französische Unterrichtswesen das Bewußtseyn der Freiheit unterdrückt und die Heranbildung zu freier wissenschaftlicher Persönlichkeit im Ganzen unmöglich macht. Durch Vermittlung eines der Lehrer an der Normalschule erhielt ich eine geheime Unterredung mit einem der Schüler, der 25 Jahre alt war und einige Wochen darauf als professeur entlassen werden sollte. Ich wollte ihm meine Scrupel vortragen und war es auch unwahrscheinlich, so war es doch möglich, daß er das selbst bestätigen könnte, was ich über die Normalschule dachte und empfand. Es war eines Sonntags Morgens früh, als er zu mir kam. Offen schüttete ich ihm mein Herz aus über den Eindruck, den die Normalschule auf mich gemacht hatte. Indeß bin ich Ihnen, sagte ich ihm, vielleicht eben so unbegreiflich, wie Sie mir. Darauf gab er mir folgende

Digitized by Google

Antwort: „O nein, ich verstehe Sie wohl, Sie begreifen nicht, wie ein freier Mensch solche Lage aushält, aber sehen Sie, unser Leben in der école normale, ce n'est qu'une continuation de notre vie au collège.“ Das war eine wahre und erschöpfende Antwort. Die Gewohnheit macht auch ein Sclavenleben zur zweiten Natur. Dieser junge Mann begriff wohl, was der Widerspruch in seinem Daseyn war, aber die Gewohnheit von Jugend auf hatte die Spitze seines Freiheitsbewußtseyns gebrochen und ihm ward als sittliche Existenz nicht schwer, was theoretisch als Unrecht und Frevel von ihm erkannt wurde. Für ihn war die Freiheit des Willens vernichtet und aufgegangen in der Nothwendigkeit, und diesen Weg schleppt sich mehr oder weniger die ganze französische Jugend entlang. Das wußte Napoleon wohl, daß er durch sein Unterrichtswesen schließlich sein Volk an die Sclaverei gewöhnen würde, so daß es sie gar nicht mehr merke. Fichte hat am Schluß seiner zwölften Rede an die deutsche Nation ein meisterhaftes Bild von der Macht der Gewohnheit an die Abhängigkeit entworfen, in Frankreich sieht man dieß Bild in Wirklichkeit. Auf Unterdrückung der Freiheit und Selbstständigkeit des Subjects ist unaufhörlich seit der Gewalt des großen Napoleon hingearbeitet worden und vor allem durch das Unterrichtswesen, durch die université de la France. Es sagt Cousin p. 55 in seiner Défense: „l'école normale est l'image de l'université,“ wie er früher sagte: l'université est l'image de la France. Wahr, zu wahr. Aber la France ist das Bild der Unfreiheit und Uniformität, dieß sagt Cousin nicht; daß dieß „une faute,“ daß dieß „un crime“ ist, das empfindet er nicht.

Es kann nicht meine Aufgabe seyn, alle einzelnen Verhältnisse Ihres Unterrichts- und Erziehungswesens zu critisiren. Wie aber die unheilvolle Sucht nach Uniformität in Frankreich auch die Quelle der unsittlichen Handlung bei Ihnen ist, die Kinder früh von den Eltern zu entfernen und in ein Alumnat zu schicken, kann ich nicht unerwähnt lassen. Wenn Dubois meint: „die Zerstreuung und Anstrengung des bunten unruhigen Geschäftslebens

Digitized by Google

raube den meisten Hausvätern die nöthige Zeit und Ruhe, um sich der Erziehung ihrer Kinder selbst widmen zu können", so sieht man aus solcher Aeußerung, wie leicht das französische Bewußtseyn mit den tiefsten sittlichen Begriffen fertig wird. Jetzt kommt Frankreich vom Regen in die Traufe; allerdings wird die Staatserziehung dem Namen nach aufhören und eine Kirchenerziehung wird an die Stelle treten, die Jesuiten werden die ganze Erziehung in Frankreich an sich reißen. Beides ist aber dieselbe Erscheinung derselben sittlichen Verirrung Frankreichs; denn Beides ist nur möglich durch Negation der Familie, durch den Sieg einer äußerlichen fremden Macht über die Penaten und das eigene Gewissen, durch die unglückselige Sucht nach Uniformität.

Wir Deutsche leiden denn gerade nicht an zu großer Uniformität. Und habe ich so hart über das französische Unterrichtswesen geurtheilt, so glauben Sie ja nicht, daß ich das deutsche für vollendet halte. Wir sündigen gar vielfach in unserem Unterrichts- und Erziehungswesen und fallen in die Scylla, während wir die Charybdis vermeiden. Wir können Vieles von unseren Nachbarn lernen. Hätte Cousin seine Erbitterung über die liberté illimitée der Deutschen auf die Behandlung unserer Jugend, bis sie die Universität bezieht, beschränkt, da würde ich ihm aus ganzem Herzen beigestimmt haben. Bis zum 18. Lebensjahre sollten wir die Subjectivität zurückhalten, statt daß wir sie auf alle Weise gegen alle Gesetze der Natur und zu unserem unsäglichen Nachtheil fördern. Besonders sollten wir Deutsche unser Augenmerk auf England richten, auf das mit uns so verwandte Volk, und uns auf das Ernsthafteste mit der Frage beschäftigen, wie es doch zugehe, daß dieß freieste Volk auf Erden, und das mit uns so verwandte in seiner Erziehungsweise uns schnurstracks entgegensteht, und ob es nicht darum das freieste Volk ist, weil es uns gerade in seiner Erziehungsweise schnurstracks entgegensteht?! Die Engländer lernen gehorchen und sich beschränken, so lange sie jung sind, darum sind sie Männer, wenn sie erwachsen sind; in Deutschland lernt die Jugend nicht gehorchen und sich beschränken, das ist unser Unglück. Man

Digitized by Google

muß die unsinnige persönliche Freiheit, die unsere Jugend auf Gymnasien hat, man muß das Princip der Erweckung der Subjectivität und Frühreife, das unsere Schulen beherrscht, betrachten, um sich nicht darüber zu wundern, daß wir so und warum wir so unbeschreiblich weit hinter England zurückstehen, was Kraft der Nationalität und Energie der politischen Freiheit betrifft. Geht doch alle Erziehung bei uns auf Wissen, statt daß sie auf Handeln und Characterbildung gehen sollte. Und Characterbildung ist undenkbar ohne Gehorsam, ohne sorgfältiges Zurückhalten der Subjectivität und Productivität, bis das Gesetz der Natur sie frei läßt. Bis zum 18. Lebensjahr muß ein junger Mensch nur lernen und nicht produciren. Mit Recht sagt ein pädagogischer Schriftsteller in einer eben erschienenen Schrift: „daß die Anforderungen an das producirende Vermögen des Schülers ins Maßlose gesteigert und selbst der sittliche Kern desselben durch das Gift einer öden Abstraction in bedenklicher Weise bedacht worden ist — das Alles ist eine leider zu spät gefühlte und schmerzlich empfundene Thatsache." Die Engländer aber halten hierin so wundervoll das Maß. Und bei dieser Wissenswuth in Deutschland, bei diesen überspannten Anforderungen an die jungen Geister vernachlässigen wir endlich auf eine erschreckliche Weise — auch ganz im Gegensatz gegen England — den Körper, die Gesundheit, und die Geister werden lahm gerade da, wo sie anfangen sollen zu schaffen. Ich vergesse nie, wie ein Director eines der größten Gymnasien in Deutschland, mit dem ich alle Classen von unten auf besuchte, wie er mich fragte, wie mir die Classen gefallen hätten und ich ihm erwiderte, daß bis zur Secunda die Frische und Lebhaftigkeit der Schüler mir viele Freude gemacht habe, ich aber ganz erschrocken worden sey beim Eintreten in die Prima, was das auf einmal für matte Leiber und Geister gewesen seyen, ich vergesse nie, wie da der Rector händeringend in seinem Zimmer auf- und abging, ausrufend: „ja, Sie haben Recht, was soll daraus werden, gerade wo unsere Jugend beginnen soll, da stirbt sie ab." — Ich glaube, daß wir uns in Deutschland in der

Digitized by Google

Verfassung unseres Schulwesens vielfach auf einem ganz trostlosen Standpunkt befinden. Auch scheinen wir das zu fühlen, indem seit 1848 ein Wort uns stark beschäftigt, das in Frankreich und England gar nicht vorkommen kann. Nur bei uns leider ist es, aber dann sollte man auch nicht damit spielen. Denn eine dialectische Betrachtung des Begriffs „deutsche Nationalerziehung", der jetzt so oft unter uns gehört wird, führt gar bald zu dem Resultat, daß der Titel eine Fiction ist. Es kann doch unmöglich der Begriff „deutsche Nationalerziehung" den Begriff einer wahren Erziehung überhaupt transcendiren wollen, und es ist klar, daß, wenn wir Deutsche das Problem lösten, alle Deutsche zu wahren Christen und zu wahren Menschen zu erziehen, d. h., daß die alleinige Triebfeder alles Wollens und Handelns nicht der Egoismus, sondern die Liebe zu Gott würde und daß alle Handlungen wahrhaft göttliches Gepräge enthielten, es ist klar, sage ich, daß dann von selbst auch die Liebe zum Vaterlande als ein ethisirendes Princip alle Gemüther durchdringen würde, und da wahre Liebe nicht denkbar ist ohne Haß und sittliche Entrüstung, wenn der Gegenstand der Liebe gekränkt wird, daß nicht der tausendste Theil der Schmach, welche auf Deutschland ruht, erforderlich wäre, um die allgemeinste sittliche Entrüstung der ganzen deutschen Bevölkerung hervorzurufen, wenn wirklich Liebe zu Gott und Begeisterung für das Gute und Edle in der deutschen Nation wäre. Eine Nationalerziehung, die von dem höchsten Begriff der Erziehung verschieden wäre, kann also nicht existiren, es sey denn als verkehrte, wie sie sich so oft findet, in dem Sinn der Exclusion, des Hochmuths und der nationalen Eitelkeit. Exempla sunt odiosa und das crasseste zu nennen außerdem nicht erlaubt. Solches Nationalitätsgefühl beruht aber nicht auf Dank gegen den Schöpfer und ist daher eine Carricatur. Deutschland nun als Ganzes gefaßt, hat nicht das verkehrte Nationalitätsgefühl, denn als Ganzes hat es gar keins, dagegen führt es innerhalb seiner selbst in seinen Theilen die ganze Tragödie und Comödie lauter eitler und eifersüchtiger Iche gegen einander auf. Will man

Digitized by Google

daher bei uns den Ausdruck „deutſche Nationalerziehung" gebrauchen, ſo muß man ſich nicht ſcheuen, ihm eine ganz beſtimmte Faſſung zu geben und nur dieß Eine in ihn hineinzulegen, „die deutſche Jugend dahin zu erziehen, das deutſche Vaterland zu lieben." Wir würden dann auch erkennen, daß alle unſere Beſtrebungen, zu Menſchen zu erziehen, deshalb ſcheitern, weil wir die erſte natürlichſte Baſis aller Menſchenerziehung, die Liebe zum Vaterlande, ſtets vernachläſſigten. Man ſagt bei uns, wir können keine Nationalerziehung haben, weil wir keine Verfaſſung haben, wie England. Darin liegt der richtige Gedanke, daß alles Lehren nicht ausreicht, ſondern daß das politiſche Leben am meiſten bei der Bildung des Menſchen ausmacht, wie ſchon die Alten das wußten. Ich erinnere an den berühmten Ausſpruch des Pythagoras. Und es iſt in der That ſchon ein nicht unbedeutender Fortſchritt, daß wir endlich dahin gekommen ſind, den Glauben an die Macht der Schule zu verlieren. Denn hinge das Heil von der Schule ab, ſo hätten wir es, ſo viele Schulen hat Deutſchland. Die Erſcheinung aber, daß in England Millionen Kinder ohne Schule ſind und England uns doch ſo weit übertrifft, hat uns endlich ſtutzen machen. Alſo, es iſt gewiß richtig, ohne ein geſundes politiſches Leben helfen die Schulen nicht viel, im Gegentheil, ohne ein ſolches können ſie die Geiſter dergeſtalt mechaniſiren, daß ſie verknöchern und Maſchinen werden. Wir ſind in Deutſchland auf dem beſten Wege dazu. Aber den Gedanken an eine Nationalerziehung aufgeben, weil wir keine engliſche Verfaſſung haben, iſt doch ein Zeichen trauriger Faulheit. Denn wodurch kann eine politiſche Verfaſſung anders hervorgerufen werden, als durch einen ſittlichen nationalen Enthuſiasmus, und wie kann dieſer entſtehen, wenn nicht alle Erziehung in Häuſern und in Schulen darauf ausgeht, ihn zu erwecken?! Wenn Ihr früherer Unterrichtsminiſter Salvandy bei einer Inſpection eines großen collège in Paris der Jugend pathetiſch zurief: „Junge Franzoſen, Frankreichs Kanonen donnern in Algier!" ſo wird der philiſterhafte Deutſche darüber ſpötteln. Und wenn wir bei den Griechen von einem Chorgeſang hören, wo die Alten, Jünglinge und Knaben

Digitized by Google

in 3 Chören sangen, die Alten „wir waren einst kräftige Jünglinge", die Jünglinge „wir sind es aber jetzt, wenn Du zweifelst, versuch' es", und die Knaben „und wir werden noch viel trefflicher seyn", so halten wir Deutsche solches Alles für lächerlich. Wenn die Lehrer Deutschlands ihre Schüler mit den Worten zu entlassen aufgefordert würden: „ganz Europa sieht auf uns Deutsche mit Verachtung herab, schwört Liebe zum Vaterlande, um es von der Schmach zu befreien, die auf ihm lastet", so würde dieser Wunsch für eitle Phrase gehalten werden. Aber wir Deutsche müssen uns eine Zeitlang von uns selbst abwenden, wir müssen uns bei den Griechen und Engländern orientiren, wenn wir wieder in die Höhe wollen, besonders bei den Engländern müssen wir uns orientiren. Es hat uns immer an einer ordentlichen Kenntniß des englischen Erziehungs- und Unterrichtswesens gefehlt, bis jetzt in diesem Jahr von einem Professor am Joachimsthaler Gymnasium in Berlin, Dr. Wiese, in seinen „deutschen Briefen über englische Erziehung" ein wahrhaftes Erlösungswerk uns geschenkt ist, wenn alle Schulbehörden und alle Lehrer Deutschlands sich selbiges zu Herzen nehmen wollten. Da ist keine Art Einseitigkeit bei Wiese, weder in Ueberhebung der englischen, noch in Abfertigung der deutschen Erziehungsweise, aber ein ruhiges ernstes Gericht hält er, dem man sich unwiderstehlich fügt.

Habe ich geglaubt, Ihnen schuldig zu seyn, mich über den Zustand in Deutschland auszusprechen, damit Sie erkennen, daß ich nicht so befangen bin, wie Ihr Marc Girardin, Ihr Cousin, und habe ich da uns nicht geschont, so muß ich doch hinzufügen, daß, was die Verfassung unserer Universitäten betrifft, diese die Verfassung der Universitäten in allen anderen Ländern, auch in England, bei Weitem übertrifft. Auch unsere Universitäten sind allerdings mancher Verbesserung bedürftig, aber sie haben das einzig wahre Princip der Wissenschaft, das der vollständig freien Entwicklung der Persönlichkeit. Wenn der Erscheinung nach auf unseren Universitäten nach zwei Seiten hin Verirrungen eintreten, einmal dahin, daß Extravaganzen nicht

Digitized by Google

selten sind, zweitens dahin, daß so viele Jünglinge bloß studiren, um zu Brot zu kommen, die Wissenschaft wie eine Kuh betrachten, die Milch giebt, so haben unsere Universitäten selbst daran keine Schuld. Sie selbst sind in ihrem Princip wahrhaft ideale Institutionen. Deutschland ist aber in einen reinen Beamtenstaat verknöchert und darum ist die höhere geistige Natur, der edle Sinn, so vielfach aus der Jugend verschwunden; darum leider so viel Brotstudium. Was aber die Extravaganzen betrifft, so hat der Deutsche instinctartig noch die Ueberzeugung bewahrt, daß Wissenschaft ohne vollständig freie Entwicklung der Persönlichkeit ein Unding ist und daß, wenn freie erwachsene Menschen sich durchaus verderben wollen, dieß den Werth des Princips selbst nicht alteriren dürfe. Cousin ahndet den Werth dieses Princips nicht, wie Sie gesehen haben. Er möchte auch noch diese einzige „rara temporum felicitas, ubi sentire, quae velis, et quae sentias, dicere licet" verbannt wissen, um nur keine liberté illimitée zu statuiren. Cousin hatte von unseren deutschen Universitäten durchaus keine klare Vorstellung. So sprach er sich mit großer Verachtung über das deutsche Doctorexamen aus, wo er dann den Doctor pro forma, der allerdings unseren Universitäten Schande macht, mit dem Doctor pro venia legendi verwechselte. Als er die Bemerkung machte, daß es doch schrecklich sey, welche unerhörte Dinge unsere Jugend auf Universitäten hören müsse, während man in Frankreich die Jugend so vortrefflich präparire, Gutes und Böses zu unterscheiden, und ich ihm erwiderte: „nous croyons, que ne tout le monde peut pas entendre tout, mais, que notre jeunesse faite pour se donner toute à la science peut l'entendre, et même le faux, si des professeurs le diraient, quoiqu'il n'existe pas chez nous une liberté ainsi illimitée, comme vous croyez; car les professeurs chez nous font un état, un sévère état, et qui veut être dans cet état, doit y être reçu ou par cet état ou par le gouvernement," sagte er ironisch: „de devenir professeur chez vous en Allemagne, ce n'est pas grand chose. Qu'est que c'est que le doctorat chez vous! Mais ici, ici

Digitized by Google

l'examen dure 15 jours et tous les jours 8 heures, oui Monsieur, c'est une autre chose!"

Da komme ich denn zurück auf die Bemerkung, daß es ein Unglück für Frankreich ist, daß Cousin der Vermittler der deutschen und französischen Philosophie werden sollte, er, der uns so wenig kannte, er, der so wenig Freiheitssinn hat, er, in dessen Natur so viel Leichtsinn steckt. Wie thut es Frankreich noth, daß es gerade von den deutschen Universitäten lernt, was ihr Princip betrifft, was ihre Methode betrifft, was endlich ihre äußere Erscheinung betrifft, worin die Quantität nicht das Unerheblichste ist gegenüber der Alles verderbenden Centralisation in Frankreich. Cousin hat aber weder unsere Universitäten mit offenen Augen angesehen, noch sich die Mühe gegeben, die Schriften Schleiermacher's, Fichte's, Steffens' über deutsche Universitäten zu lesen. Seine Ansicht über die liberté illimitée bei uns brachte bei ihm die entgegengesetzte für Frankreich hervor und es möge derjenige aufstehen, der bei solcher Ansicht ein gedeihliches Studium der Philosophie für möglich erklärt. Die deutsche Philosophie wenigstens kann bei solcher Ansicht nicht gedeihen, und zwischen so verschiedenen Nationen, die in ihrer Ansicht über wissenschaftliche Bildung so schnurstracks sich gegenüber stehen, mag wohl eine alliance philosophique unmöglich seyn. Jetzt erst glaube ich zu der Frage übergehen zu dürfen, ob Sie durch Ihre Schrift etwas dazu beigetragen haben, die alliance philosophique zwischen Deutschland und Frankreich zu fördern. Es wird mir, wie ich glaube, der Beweis leider nicht schwer werden, daß Sie sie vollständig aufheben.

3.

Cousin hat doch wenigstens die Absicht, daß Frankreich sich um die deutsche Philosophie bekümmern soll. Er hat nach seiner Weise auch viel gethan, er ist nach Deutschland gereist, hat Schelling's und Hegel's Bekanntschaft gemacht, hat den Tennemann übersetzen lassen. Pierre Leroux meint es ebenfalls ernsthaft mit der deutschen Philosophie, wenngleich sein Versuch,

Digitized by Google

in die deutsche Philosophie einzudringen, wie wir bei Rosenkranz gesehen haben, so unglücklich ausfiel. Barchou de Penhoën hat 1836 in zwei Bänden die deutsche Philosophie von Leibnitz bis Hegel geschildert und es ist ausdrücklich der Hauptzweck seines Werks, „eine alliance philosophique zwischen Deutschland und Frankreich zu errichten." A. Ott hat 1843 eine Kritik der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel geliefert. Willm hat in vier Theilen 1846—1849 die Geschichte der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel entworfen. Remusat hat einen Rapport vor der Academie der moralischen und politischen Wissenschaften in Paris 1845 über die deutsche Philosophie abgestattet und ist „frappé" von der deutschen Philosophie. Ihr College Franck verlangt ausdrücklich, daß die Franzosen die deutsche Philosophie „serieusement" studiren müßten. Und vielleicht habe ich noch diesen oder jenen Franzosen unerwähnt gelassen, der über die deutsche Philosophie geschrieben und sie den Franzosen empfohlen hat. Auf den Schultern dieser Männer ließ sich weiter bauen, namentlich wohl auf Willm's. Da diese Männer es redlich mit der deutschen Philosophie meinen, so werden sie gebeten, bis zum Schlusse dieses Sendschreibens mit der Entscheidung der Frage zu warten, ob nicht durch solchen Angriff, wie ich ihn mir gegen einen ihrer berühmtesten Landsleute erlaube, wesentlich in ihrem eigenen Interesse gehandelt wird. Denn nicht allein, daß sie in ihren speciellen Leistungen von ihrem berühmten Landsmanne ignorirt worden sind, werden sie erkennen, sondern, was ihnen mehr seyn wird, daß ihr Landsmann den Interessen ihres Vaterlandes entgegenhandelt.

Denn in Wahrheit, Frankreich bedarf einer freieren Bildung, und die Bildungsquellen der deutschen Philosophie Frankreich zu verschließen kann Keiner wagen, ohne den Zorn edler Franzosen auf sich zu ziehen. Und noch mehr muß es solche Franzosen, denen das Wohl ihrer Nation am Herzen liegt, kränken, wenn eine große Autorität in ihrem Lande in Verachtung der deutschen Philosophie den gegenwärtigen Zustand ihrer vaterländischen Philosophie so übertrieben (und ich glaube sagen zu dürfen ohne

Digitized by Google

Berechtigung) lobt und anpreist. Wir haben allerdings etwas Aehnliches in Deutschland erlebt, als aufgeblasene Hegelianer proclamirten, die Philosophie habe ihre Vollendung erreicht. Etwas Aehnliches, sage ich; denn immer lag noch in dieser Proclamation die strengste Anforderung an jedes philosophirende Subject, das ganze Studium der Geschichte der Philosophie durchzumachen und jede Stufe als ein berechtigtes Glied in der goldenen Kette der Philosophie anzuerkennen, eine Anforderung, durch die von selbst auch die Kritik über die Hegel'sche Philosophie selbst mitgegeben und bedingt war. Indem Sie aber, geehrter Herr Barthélemy St. Hilaire, die moderne französische Philosophie so übermäßig loben, machen Sie nicht nur einen Strich über die Geschichte der Philosophie von Kant bis Hegel, also über den bedeutendsten Theil der gesammten Geschichte der Philosophie überhaupt, sondern zuckern das übereitle Frankreich nur immer noch mehr ein. Letzteres ist das Verderblichste, was Sie thun.

Ich will Schritt vor Schritt Ihren eignen Worten folgen.

Sie machen im Beginne Ihrer Einleitung zur Psychologie des Aristoteles die Bemerkung, daß dieser große Philosoph in den meisten Punkten in Betreff der Psychologie unübertroffen dastehe und daß man für moderne Psychologie aus ihm schöpfen müsse. Sie haben Recht und es ist ein schönes Verdienst Ihrerseits, daß Sie Frankreich zum ersten Male diese Quelle aufschließen und die parva naturalia als besten Commentar zu Aristoteles' Schrift „über die Seele" zum ersten Male in's Französische übersetzen. Besonders wollen Sie an der Theorie des Gedächtnisses und der Reminiscenz bei Aristoteles zeigen, wie unübertrefflich sie ist.

Um diesen hohen Werth der Aristotelischen Theorie vom Gedächtniß in seiner ganzen Fülle darzustellen, lassen Sie Sich, was gewiß eine richtige Methode ist, auf eine historische Untersuchung ein, sehen nach, was sich bei Descartes, Spinoza, Locke, Leibnitz, in der schottischen Philosophie (Reid

Digitized by Google

und Stewart) über Psychologie und das Gedächtniß findet. Dann fahren Sie p. XXXIII fort, wie folgt:

„De l'école écossaise nous aurions voulu passer à la philosophie allemande; mais les travaux de nos voisins, qui peut-être ont été féconds à d'autres égards, sont à peu près stériles en psychologie. On ne s'étonnera donc pas de ne point y trouver de théorie importante sur la mémoire. C'est là un ordre des recherches, que dédaigne le génie aventureux des penseurs allemands, et sans lesquelles cependant il n'y a pas des philosophie exacte et utile. La cause de la psychologie est peu en faveur de l'autre côté du Rhin; et les chutes successives de quatre ou cinq systèmes illustres, tombant les uns sur les autres en moins de quarante ans, n'ont pu instruire encore les esprits et les ramener à la vraie méthode. Voilà donc toute une branche de la science, et la plus importante, sur laquelle l'Allemagne n'a point d'avis; et ce serait bien en vain que l'histoire voudrait l'interroger."

Also Deutschland ist nach Ihrer Meinung beinahe ohne alle Psychologie, und von diesem „wichtigsten Theil" der Wissenschaft, ohne den es keine wahre Philosophie giebt, bringt die deutsche Philosophie keine Kunde?! Lassen wir die übrigen Sätze vorerst bei Seite. Soll ich Ihnen nun die Masse von Schriften über Psychologie, die seit Kant in Deutschland erschienen sind, aufzählen mit Titel und Seitenzahl? Obwohl Sie zunächst ja nur von der Quantität sprechen, kann ich mich dazu doch nicht bequemen. Ich will doch lieber etwas mehr wissenschaftlich verfahren und nach zwei wesentlichen Abschnitten, die sich, wenn man auf die innere Gestaltung der Psychologie als Wissenschaft in Deutschland hinsieht, im Verlaufe der Philosophie seit 1770 bis auf die heutige Zeit hervorthun, ohne einen Aufwand von Nomenclatur über die Geschichte der Psychologie in Deutschland Sie

Digitized by Google

zu orientiren versuchen. Der eine Abschnitt geht von 1770 bis 1817, der andere von 1817 bis auf den heutigen Tag. Ein deutscher Philosoph, der Daub hieß und der vermöge seiner Verdienste um die Wissenschaft der Psychologie ganz besonders Sie vor Gericht zieht, hat bis 1817 eine solche Uebersicht der deutschen Psychologie gegeben.

Der Unterschied in dem Menschen, sagt er, durch ihn, um ihn und in ihm wahrnehmbar, ist der zweifache:

A. des Leibes von der Seele, und

B. der Seele von ihrem Leibe.

In diesem Unterschiede, wenn er einmal gemacht worden und die Wißbegierde rege wird, bilden sich in Bezug auf die beiden Unterschiedenen zwei Doctrinen, deren eine Somatologie, deren andere Psychologie genannt werden könnte.

ad A. In der Somatologie macht der Mensch zum Gegenstande seiner Forschungen und Betrachtungen das, worin er sich äußerlich ist, seinen Leib (τὸ σῶμα), indem

1) das Leibliche oder Somatische zuvörderst lediglich in seinem Dasein, in seinem Bestehen, in seiner Ruhe und somit in der Bewegungslosigkeit nach allen seinen Theilen betrachtet wird. Diese Kenntniß des Leibes wird dadurch gewonnen, daß er in seine einzelnen Theile zerlegt wird (ἀνατέμνειν), und die Wissenschaft, welche jene auf diese Weise zu gewinnende Erkenntniß des Somatischen zu ihrem Inhalte hat, heißt daher Anatomie. Sie ist besonders seit Albinus († 1770), welcher die ersten großen Verdienste um sie hat, von den scharfsinnigsten und thätigsten Männern bearbeitet worden.

2) Aber die Somatologie bleibt nicht dabei, Anatomie zu sein, sondern die Aufmerksamkeit des Menschen zieht sich, wenn der Leib nach seinem Dasein, in seiner Ruhe hinlänglich erforscht ist, zurück und geht nun darauf, das, worin der Mensch sich äußerlich ist, in allen seinen Bewegungen, den Leib nach seinen Functionen und die Gesetze derselben kennen zu lernen. Diese Erkenntniß ist mehr, als bloß anatomisch, sie ist physiologische Erkenntniß, und die Wissenschaft des Menschen, von ihm selbst,

Digitized by Google

als dem sich äußerlichen in der Bewegung dieses Aeußerlichen ist die Physiologie. In ihr hat der große Haller († 1777) das erste Große geleistet und die moderne Welt es sehr weit gebracht.

3) Die Seele aber ist nicht außer ihrem Leibe und er nicht außer ihr, sondern beides, das Psychische und Somatische, sind gegenseitig gleichsam von einander durchdrungen. Beide, Leib und Seele selbst sind Bestimmungen, Accidenzen an einem und demselben, das weder das Eine noch das Andere ist; der Mensch hat den Leib, er hat die Seele, aber er ist weder Leib, noch ist er Seele. So kann der Mensch Gegenstand wissenschaftlicher Forschung und der Wissenschaft selbst werden, und zwar indem zuvörderst auf seinen Leib reflectirt und der Versuch gemacht wird, ihn aus seinem Leibe zu begreifen, mithin so, daß das Leibliche voransteht, das Erste ist, das Psychische das Zweite. Die Wissenschaft vom Menschen wird, weil sie von dem Leiblichen, als dem Natürlichen, Physischen an dem Menschen ausgeht und weil in ihr das Hauptaugenmerk auf das Somatische oder Physische gerichtet ist, physische, wie auch medicinische Anthropologie genannt, und hierdurch von der philosophischen unterschieden. Diese Wissenschaft ist im achtzehnten Jahrhundert zuerst vom Professor Platner beatbeitet worden in seiner physischen Anthropologie für Aerzte und Weltweise, Leipzig, 1772; am vollständigsten in der dritten Auflage, Leipzig, 1790. Ein Zweiter, der die Wissenschaft bearbeitete, war ein Theolog, der Consistorial-Antistes Ith in Bern in seinem Versuch einer Anthropologie oder Philosophie des Menschen nach seinen körperlichen Anlagen. Bern, 1794. 2 Thle. Unter Kant's Schülern wurde diese Doctrin bearbeitet von C. C. E. Schmid: Physiologie philosophisch bearbeitet. Jena, 1798. 3 Bde. Als bald darauf die Schelling'sche Philosophie sich verbreitete, erschienen: Troxler, Versuche in der organischen Physik, Jena 1804, und Oken, Biologie des Menschen.

ad B. Es kann der Mensch aber auch das, worin er sich innerlich ist, das Beseeltsein, zum Gegenstande seiner Untersuchung machen, dessen Bewegungen nicht wie die somatischen im Raume,

Digitized by Google

ſondern als pſychiſche rein und allein in der Zeit wahrnehmbar ſind. Die effectiven Gründe dieſer Bewegung hat man Kräfte genannt, Gefühlskraft, Einbildungskraft u. ſ. w., und die Beobachtung jener Bewegungen mit Bezug auf dieſe Kräfte iſt dahin gegangen, das Verhältniß und die Geſetze zu begreifen, nach welchen jene Kräfte wirken.

1) So entſtand die Pſychologie, welche beſonders ſeit Verbreitung der Kantiſchen Philoſophie fleißig bearbeitet wurde, zuerſt von Chr. Ehrhardt Schmidt in ſeiner empiriſchen Pſychologie. Jena, 1794. Später von Carus, Pſychologie, Leipzig, 1808. Durch ihr Studium wird das Studium der Anthropologie ſehr vorbereitet.

2) Die Seele mit allen ihren ſogenannten Kräften hat jedoch ein beſtimmtes Verhältniß zum Leibe. Der Menſch aber beſeelt und beleibt ſteht durch ſeinen Leib in einem beſtimmten Verhältniß zur Außenwelt. Es kann dahin kommen, daß er ſich in dieſem Verhältniſſe zur Natur zu erkennen ſtrebe, etwa in der Frage: was wirkt und bewirkt die Natur, mit Bezug auf den Menſchen, was macht und hat ſie aus ihm gemacht? In dieſem Verhältniſſe des Menſchen zur Natur kommt es zur Naturgeſchichte und Naturbeſchreibung des Menſchen, welche zuerſt Blumenbach mit großer Liebe bearbeitet hat in ſeiner Schrift: de generis humani varietate nativa. Goett. 1795.

3) Es kann aber auch die Aufmerkſamkeit auf das Pſychiſche, wie es mit dem Somatiſchen vereinigt iſt, gerichtet ſein mit Bezug auf die Vernunft und Willensfreiheit des Menſchen, etwa in der Frage: was macht der Menſch aus ſich ſelbſt oder was hat er aus ſich gemacht? Wird der Menſch in ſolcher Weiſe Gegenſtand der Wiſſenſchaft von ihm ſelbſt, wie er ſowohl der Beleibte, als Beſeelte iſt, mit Bezug auf das, wozu er ſich ſelbſt zu machen vermag oder gemacht hat, ſo iſt dieſe Wiſſenſchaft Anthropologie, geht jedoch auf die Praxis im ſittlichen Beſtimmen, Wollen und Thun, und iſt ſo pragmatiſche Anthropologie. Kant iſt der Einzige, der die Anthropologie in dieſer Beſtimmtheit lange gelehrt und endlich herausgegeben

Digitized by Google

hat. Aber dennoch ist auch diese pragmatische Anthropologie eine einseitige Doctrin; dem Begriff der Anthropologie entspricht sie nicht als solche pragmatische, denn sie beseitigt das Natürliche des Menschen und bezweckt bloß das Moralische desselben.

C. Es ist daher endlich der Mensch in seiner Totalität, welcher sich, als der sich von sich Unterscheidende, Gegenstand seiner Erkenntniß zu werden vermag. Nicht einseitig, wie in den sub A. und B. angeführten Doctrinen, in welchen er nur von einer oder der andern Seite Gegenstand der Wissenschaft ist, sondern nach jeder und allen seinen Seiten wird er Gegenstand der Anthropologie. Ihre Aufgabe stellt sich in der Frage dar: wodurch und wie kommt der Mensch dazu, daß er nicht nur sich, indem er sich von sich selbst unterscheidet, sondern auch das, was nicht er selbst ist, die Welt und Gott erkennt?

Die Anthropologie ist daher die Wissenschaft, in welcher der Mensch sich erkennt, wie er sich sowohl von sich selbst, als von dem, was nicht er selbst ist, unterscheidet und in diesem Unterschiede mit sich identisch ist und bleibt."

Soweit Daub, der noch hinzufügt, daß in neuerer Zeit Steffens die Anthropologie in dem zuletzt angegebenen wissenschaftlichen Sinne bearbeitet und daß Hegel in seiner Encyclopädie eine Skizze im selben Sinne geliefert habe.

Was geschah denn nun 1817? Sie, geehrter Herr Barthélemy St. Hilaire, treten im Jahre 1847 in Frankreich mit der Proclamation auf, daß Aristoteles die wahre Quelle für wissenschaftliche Psychologie sey. Aber dieß that in Deutschland schon ein Mann 1817! Die Worte dieses Mannes im Jahre 1817 lauten: „die Bücher des Aristoteles über die Seele mit seinen Abhandlungen über besondere Seiten und Zustände derselben sind noch immer das vorzüglichste oder einzigste Werk von speculativem Interesse über diesen Gegenstand. Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes (einer Psychologie) kann nur der seyn, den Begriff in die Erkenntniß des Geistes wieder einzuführen, damit

Digitized by Google

auch den Sinn jener aristotelischen Bücher wieder aufzuschließen." Dieser Mann war Hegel, der außerdem auch der Psychologie in der Totalität und dem System der Wissenschaften zum ersten Male ihre richtige Stellung anwies. Vermuthlich ist er der Mann, der Sie vorzugsweise zu dem Ausdruck „genie aventureux" über die deutsche Philosophie gebracht hat. Indeß ich habe zunächst den Verlauf der Psychologie in Deutschland bis auf den heutigen Tag kurz zu charakterisiren.

Hegel sprach zugleich auch die Worte aus, daß „in der neuern Zeit die Psychologie am Wenigsten von der allgemeinen Bildung des Geistes und dem tiefern Begriffe der Vernunft Nutzen gezogen habe," und jeder deutsche Gelehrte wird Ihnen gerne zugestehn, daß so viel, wie in andern Wissenschaften in Deutschland geleistet worden ist, in der Psychologie bei uns noch nicht geleistet worden ist. Aber seit 1817 haben die Bestrebungen für die Psychologie ganz außerordentlich an Umfang gewonnen. Schon die angeführte Skizze Hegel's in seiner Encyclopädie von 1817 wirkte wie ein electrischer Funke theils direct, theils indirect. Man muß zwischen Hegel und Schelling bis 1817 keinen zu großen Unterschied machen; wenigstens mußten beide der Anthropologie und Psychologie dieselbe Stellung in der Wissenschaft vindiciren, da sie beide dieselbe Auffassung von der Stellung des Geistes zur Natur hatten. Wenn Schelling in seinem System des transcendentalen Idealismus sagt: „das höchste Ziel, sich selbst ganz Object zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anders, als der Mensch, oder allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns Intelligentes und Bewußtes erkannnt wird," so mag Steffens seine Wissenschaft der Anthropologie und Psychologie 1822 an dieser Stelle haben geboren werden lassen, obwohl sie eben so gut durch die Skizze Hegel's hervorgerufen worden seyn kann. Steffens hat durch sein Werk viel gewirkt. Steffens hat bis zu seinem Tode alle

Digitized by Google

Jahre über Psychologie gelesen, ja er hielt die Psychologie für so bedeutend, daß, wie er mir selbst gesagt hat, er sogar zur Romanform griff, um seinen Ansichten über wichtige psychologische Fragen im ganzen Publicum Verbreitung zu verschaffen. Wenn Steffens gehört hätte, daß der Deutsche „die Psychologie verachte," was würde er gesagt haben?! Aber der Mann, der Sie vorzugsweise vor Gericht zieht, ist doch Daub. Wenn es möglich ist, daß Gründlichkeit und Tiefe die Grenzen überschreiten können, so könnte man Daub in seinem Werke über Psychologie diesen Vorwurf machen. Daub hat in seiner vierzigjährigen academischen Thätigkeit sechszehn Mal über Psychologie gelesen, es war ihm diese Vorlesung die liebste von allen, er sollte auch grade, während er diese seine liebste Vorlesung hielt, sterben. Wahrhaftig, sein génie ist nicht aventureux, sein wissenschaftliches Leben nicht stérile en psychologie.

Ich fahre fort in der Geschichte der deutschen Psychologie. Nach Hegel's Tode erschienen, weil man sah, wie Hegel selbst nicht hatte Zeit gewinnen können, die Skizze seiner Psychologie von 1817 in einer ausführlichen Bearbeitung durch den Druck zu veröffentlichen, obwohl er sie vom Katheder herab mehrere Mal ausführlich vortrug, und weil man fühlte, daß die streng wissenschaftliche Behandlung der Psychologie sich weiter verbreiten müsse, zwei ausführliche Bearbeitungen der Psychologie auf Grundlage der Hegel'schen Skizze, eine Psychologie von Michelet und eine von Rosenkranz (Erdmann gab eine Psychologie im Grundriß, zum Behuf seiner Vorlesungen, heraus), bis endlich 1845 Boumann Hegel's Vorlesungen über Psychologie herausgab, ein Werk von unendlichem Zauber und unerschöpflichem Ferment für weitere Gestaltung der Psychologie.

Und die deutsche Wissenschaft hat stets eine starke Macht in der Verschiedenheit und der Opposition gehabt. Glauben Sie nicht, daß ich so einseitig bin, bloß anzuerkennen, was auf Hegel'scher Philosophie basirt, und was die Psychologie betrifft, bloß die speculative. Von andern Standpunkten aus sind viel mehr Werke der Psychologie bei uns erschienen, als von dem speculativen. Was

Digitized by Google

hat nicht Herbart in der Psychologie geleistet und gewirkt, wie unausgesetzt von Neuem anfassend hat seit einer langen Reihe von Jahren nicht Beneke über Psychologie geforscht und geschrieben und welchen Einfluß haben grade diese beiden Männer durch ihre Bestrebungen auf dem Gebiete der Psychologie namentlich auf die ganze deutsche Lehrerwelt gehabt?! Wie viele neue Werke über Psychologie sind auf Grundlage Herbart's und Beneke's erschienen?! Quantitativ ist von diesen beiden Männern unstreitig die größte Verbreitung des Studiums der Psychologie in Deutschland ausgegangen.

Kurz und endlich, es ist vielleicht kein Professor der Philosophie an irgend einer deutschen Universität, der nicht über Psychologie Vorlesungen hält, Sie werden nie einen Index finden, ohne Ankündigung einer oder mehrerer psychologischer Vorlesungen. Ueber ganz specielle Theile der Psychologie erscheinen bei uns Monographien, wir haben Zeitschriften für Psychologie, Zeitschriften für Psychiatrie und es ist nicht die geringste Schullehrerzeitung zu finden, worin nicht Aufsätze über Psychologie vielfach ihre Stelle finden. In Roman- und Briefform wird bei uns das Studium der Psychologie zu verbreiten gesucht. Wie ich schon sagte, wir empfinden es Alle, daß in der Psychologie noch viel zu thun ist, aber das haben wir uns nicht träumen lassen, daß bei solcher Fluth von Werken über Psychologie in Deutschland, bei solcher universellen Pflege derselben an Universitäten eine Stimme aus einem Nachbarlande zu uns herüberkommen sollte: „voila donc toute une branche de la science, et la plus importante, sur laquelle l'Allemagne n'a point d'avis." Daß aber ein Professor der Philosophie in Frankreich, der über Psychologie schreibt, so über uns urtheilt, das mag als ein eigenthümliches Monument dastehen, wie unbekannt die deutsche Wissenschaft noch im Jahre 1847 in Frankreich gewesen ist.

Allerdings haben Sie, geehrter Herr Barthélemy St. Hilaire, nun auch ein ganz besonderes Unglück gehabt, und auch wir Deutsche, da wir wünschen müssen, in Deutschland an-

Digitized by Google

erkannt zu werden, auch wir Deutsche haben ein ganz besonderes Unglück gehabt.

Sie handeln ja ganz besonders von dem Gedächtniß und kommen von der speciellen Geschichte des Gedächtnisses bei Descartes u. s. w., den Schotten, auf Deutschland. In aller Welt, wenn Sie nicht Lust hatten, die deutsche Philosophie zu studiren, so war es doch ein Leichtes, die Werke der Psychologie, die seit Kant in Deutschland erschienen sind, der Reihe nach in die Hand zu nehmen, im Register das Kapitel „Gedächtniß" aufzuschlagen und sich durch einen Deutschen in Paris die betreffenden Kapitel über das Gedächtniß vorübersetzen zu lassen. Statt dessen rufen Sie aus: „on ne s'étonnera pas, de ne point trouver en Allemagne de théorie importante sur la memoire."

Hätten Sie doch nur eine Ahndung davon gehabt, auf welche bequeme Weise Ihnen die Gelegenheit gegeben war, den Ruhm eines der kräftigsten und segensreichsten Vermittlers der deutschen und französischen Philosophie zu erndten, ohne die geringste Kunde von der eigentlichen deutschen Philosophie nöthig zu haben! Denn, wenn in irgend etwas die deutsche Psychologie Neues und Großes geleistet hat, so ist es grade in der Theorie des Gedächtnisses, wenn in irgend etwas die deutsche Psychologie den Aristoteles übertrifft, so ist es gerade in der Behandlung der Theorie des Gedächtnisses. Ich bitte Sie unter Andern nachzulesen in Daub's Anthropologie p. 210—282, in Hegel's Werken zweite Abtheilung des siebenten Bandes p. 322—352, ob da nicht Alles neu ist, erschöpfend und „important."

Hegel sprach 1817 auch folgende merkwürdige Worte aus (Encyclopädie p. 423): „es ist einer der bisher ganz unbeachteten und in der That schwersten Punkte in der Lehre vom Geiste, in der Systematisirung der Intelligenz die Stellung und Bedeutung des Gedächtnisses zu fassen und dessen organischen Zusammenhang mit dem Denken zu begreifen." Ich weiß nicht, ob Sie von Hegel wissen, daß, wenn er erst so weit gekommen war, er auch nicht ruhte, bis er einen Versuch machte, den

Digitized by Google

fraglichen Gegenstand begrifflich zu erfassen und darzustellen. Lesen Sie bei Hegel nach, ob es ihm gelungen ist, das Gedächtniß zu begreifen und begrifflich darzustellen; nach meinem Dafürhalten ist seine Abhandlung über das Gedächtniß meisterhaft.

Aber darauf kam es für Sie ja auch nicht an, ob die Darstellungen des Gedächtnisses Ihnen genügten, wenn Sie nur die Anstrengung der Deutschen gewahrten und welchen Ernst sie auf die Psychologie verwenden, mit welcher Ausführlichkeit sie sich bei einem einzigen Wort, wie das Gedächtniß eins ist, verweilen, um von Ihrer Ansicht über die deutsche Philosophie überhaupt, über die Natur des deutschen Genies befreit zu werden. Da Sie das nun Alles hätten einräumen müssen, so hätten Sie das wichtige Wort für Frankreich gesprochen: „Franzosen, nachdem ich nun die schottische Philosophie dargestellt habe, komme ich zu der deutschen und speciell zu der Psychologie in derselben. Da muß ich aber gestehn, daß wir hier in Frankreich noch gar große Schwierigkeiten zu überwinden haben, bis wir die gründlichen und tiefen Werke unserer Nachbarn verstehn und uns aneignen werden. Wollen wir aber in der Wissenschaft weiter, so müssen wir das, und um den Beweis zu liefern, will ich nun die Geschichte der deutschen Psychologie ausführlich behandeln und speciell, was in ihnen über die Theorie des Gedächtnisses sich findet. Haben wir bisher geglaubt, daß das Genie der Deutschen aventureux sey, so wird uns nun klar werden, daß wir uns irrten, indem sie sich mit der Psychologie, „die allein erst die Philosophie exacte und utile“ macht, so viel, so allgemein und mit bedeutendem Erfolg sich beschäftigt haben, obwohl die Deutschen, in der Wissenschaft nie ruhend, mit ihren Leistungen am allerwenigsten in der Psychologie noch keineswegs abgeschlossen haben. Namentlich haben sich die deutschen Psychologen mit der Theorie des Gedächtnisses vielfach und ausführlich beschäftigt und wie sehr wir auch den Aristoteles bewundern müssen, so müssen wir doch eingestehen, daß deutsche Philosophen in der Theorie des Gedächtnisses ihn bei Weitem überragen.“

Digitized by Google

Ich glaube, dieſe Sprache wären Sie Sich, Ihrem Vaterlande und uns ſchuldig geweſen.

Statt deſſen müſſen nun Ihre Leſer und Hörer glauben, daß Sie die deutſche Philoſophie von Kant bis auf die Gegenwart durchgemacht haben und daß es durchaus nicht der Mühe werth ſey, uns zu ſtudiren. Und auch nicht ein einziges Werk über deutſche Pſychologie können Sie in die Hand genommen haben. Denn, wenn Sie von der ſchottiſchen Philoſophie auf Deutſchland übergehen, ſo mußten Sie ja mit Kant beginnen. Ich will nun gerade nicht ſagen, daß ſeine Anthropologie und Pſychologie zwei Meiſterwerke ſind; aber, wenn man von der ſchottiſchen Philoſophie herkommt, müſſen ſie doch großen Eindruck machen. Ich will auch nicht ſagen, daß ſeine Unterſuchungen über das Gedächtniß in beiden genannten Werken ausreichend ſind; aber wohl mußte durch ſie ein Franzoſe gleich von Anfang an in die Situation des Reſpectes gegen die deutſche Pſychologie verſetzt werden. Statt deſſen wird mit einem unglaublichen Leichtſinn die deutſche Philoſophie als ein abentheuerliches Geſpenſt über die Grenze Frankreichs von Ihnen hinausgejagt und der junge Franzoſe dankt ſeinem Schöpfer, daß er nicht nöthig hat, ſeinen Kopf anzuſtrengen. Gar leicht werden Sie die ſtudirende Jugend von der Wahrheit Ihrer Behauptung überzeugt haben, das iſt nicht zu bezweifeln.

Ja, Ihre ſtudirende Jugend ſollte nur wiſſen, wie ihre Heroen der Philoſophie mit der deutſchen Philoſophie umgehn.

Und wie ſie mit ihrer eigenen vaterländiſchen umgehn, ſollten ſie auch wiſſen.

Es iſt nicht angenehm, die Worte niederzuſchreiben, die nun weiter bei Ihnen folgen. Nachdem Sie die deutſche Philoſophie damit abgefertigt haben, daß nichts daran ſey, daß ſie es verachte, die Pſychologie zu behandeln, „den wichtigſten Theil der Wiſſenſchaft," gehen Sie zu Frankreich über. „*Je ne parle pas*," heißt es, „*de la philosophie française, elle s'est beaucoup occupé de psychologie et avec une immense utilité.*" Iſt das wirklich wahr das immense? Und wenn es wahr iſt, ſo macht

dieſer Satz doch im Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden einen höchſt unangenehmen Eindruck. Wenn doch endlich einmal die Phraſenwirthſchaft auf der Welt ein Ende nehme! So fremd wie ſich die franzöſiſche und deutſche Philoſophie gegenüberſtehn, gehört es zu meinen Lieblingswünſchen, daß ein ordentlicher und recht ernſter Kampf zwiſchen deutſchen und franzöſiſchen Philoſophen begönne in gegenſeitigem Intereſſe. Es wäre dieß auch für uns Deutſche ein großes Glück. Roſenkranz ſagt, „daß die Pſychologie in Frankreich ſchlecht iſt," das ſind ſeine eigenen gedruckten Worte, die durchaus nicht paſſen zu Ihrem immense. Wenn Roſenkranz Unrecht hat, ſo ziehen Sie ihn zur Verantwortung, er iſt ein ſo würdiger Gegner auf der arena, wie man nur Einen finden kann.

Auf dieſe Weiſe geht es nicht, die franzöſiſche Philoſophie muß erſt mit Freudigkeit und Dank der deutſchen Philoſophie die Priorität einräumen und ſolche Sätze, wie „je ne parle pas de la philosophie française," in dieſem Zuſammenhang müſſen erſt in Frankreich eine moraliſche Unmöglichkeit werden.

Unmöglichkeit?! Iſt es aber nicht ſehr, ſehr weit bis dahin, wenn man nun ſolchen Paſſus, wie Ihren letzten in Ihrer Einleitung zur Pſychologie des Ariſtoteles, Ihnen, Ihren Landsleuten und uns Deutſchen vorlegen muß?! Wie dieſer Paſſus der letzte iſt, ſo ſetzt er Wort für Wort Allem, was Unwahres und Verderbliches über die deutſche und franzöſiſche Philoſophie nur geſagt werden könnte, die Krone auf. Er iſt zu ſchlimm, als daß er lächerlich genannt werden könnte. Es heißt p. LXXV: *„Les grandes histoires de la philosophie, que ce siècle voit naitre, ne sont guère appreciées alors que comme des traveaux purement littéraires; l'Allemagne, qui les a produites ne songe pas à en profiter; et les écoles qui se succèdent de Kant à Hégel ne semblent avoir lu ni Brucker ni Tiedemann, ni Tennemann. Hégel même, bien qu'il ait tenté une histoire de la philosophie, satisfait sa curiosité par cet examen du passé, plutôt qu'il ne lui demande des conseils et un appui. Ce n'est vraiment*

Digitized by Google

qu'en France et de nos jours, qu'on a compris l'histoire de la philosophie dans toute son importance. Parmi nous on ne s'est pas contenté d'être érudit comme on l'est en Allemagne; on a voulu, que cette connaissance des travaux intérieurs servît directement à éclairer les travaux présents et l'on a demandé à l'histoire de la philosophie des lumières pour la philosophie elle même."

Bleibe dieſer Paſſus ſtehen ohne Commentar; der Sinn in ihm iſt ja der, daß die Geſchichte der Philoſophie von Kant bis Hegel nichts als ein Stück Curioſität iſt, daß aber in Frankreich (hört! hört!), allein in Frankreich die Geſchichte der Philoſophie ſich begriffen, in Frankreich die Philoſophie eine Vollendung erreicht hat! Ihr Werk über den Ariſtoteles, geehrter Herr Barthélemy St. Hilaire, zeigt wahrhaftig nicht, daß man in Frankreich die Geſchichte der Philoſophie befragt à éclairer les travaux présents.

Daß denn wenigſtens nur Keiner mehr von einer alliance philosophique zwiſchen Deutſchland und Frankreich ſpreche! Sie, geehrter Herr Barthélemy St. Hilaire, haben in Wahrheit das Ihrige gethan, ſie aufzuheben und für die Zukunft zu verhindern.

4.

Und dennoch kann ich nicht glauben, daß Sie nicht einſtimmen ſollten in den Wunſch und die Forderung, Frankreich und Deutſchland müßten Hand in Hand mit einandergehn in Kunſt, Wiſſenſchaft und Leben. Giebt es denn da gar kein Bindemittel, das über allen Streit erhaben iſt? Es giebt nur das Eine Bindemittel, welches überhaupt das einzige Band der Geiſter iſt, die vorurtheilsfreie Erkenntniß und Liebe zur Wahrheit. Nicht weniger als die Einzelindividuen müſſen die Völkerindividuen ſich vorurtheilsfrei anſchauen, mit gleicher Aufrichtigkeit ihre Mängel wie ihre Tugenden erkennen, über ſich ſelbſt hinausgehn und ſich in der Totalität des Völkercomplexes und der Weltgeſchichte beurtheilen und begreifen lernen. Dann wird

Digitized by Google

der Streit um das Mein und Dein aufhören und Alles ein Unser werden. Wir müssen durchaus erkennen, daß Gott jedem Volke sein besonderes Genie, seine besondere Mission anvertraut hat und aller Neid und Hochmuth wird ein Ende haben. Sagen wir denn nicht mit größter Freudigkeit im Herzen, daß einst das Griechenvolk die Wissenschaft und die Kunst für die ganze Welt gebar und werden wir je deshalb auf die Griechen neidisch?

Ich habe bei meinem Uebergang zu einer Beurtheilung der Stellung der Völker untereinander, die mir am Herzen liegt und ohne die meiner Meinung nach nicht weiter zu kommen ist, etwas Angst. Vielleicht daß ihr bei Ihnen zunächst einige Worte Ihres berühmten Landsmannes Leroux den Eingang anbahnen. „Eh bien!“ sagt er von Deutschland, „qu'elle sorte encore de son sein la grande découverte, qui doit combler toutes les autres; qu'elle descende sur nous des glaciers de l'intelligence allemande, comme en sont venues, suivant Boerne, la poudre, l'imprimerie et la Réforme religieuse. Que cette Réforme religieuse, qui appelle depuis trois siècle une conclusion, ait enfin cette conclusion, et que ce soit l'Allemagne, qui l'a donne. — — — Nous avons assez, nous autres Francais, rempli le rôle, que Boerne nous assigne: détruire démolir le vieil édifice; déblayer, niveler le terrain. Si c'est la tâche des Allemands de fonder, d'élever un nouvel édifice social, ainsi sort-il. Qu'il vienne, qu'il vienne enfin ce congrès futur de paix, où tous les peuples de l'Europe se rassembleront; et quant à nous Francais, nous céderons de bon coeur la présidence à l'Allemagne.“

Ich will den Uebergang, den ich meine, auch noch nicht aussprechen, ohne vorher Alles gethan zu haben, um den Schein unmöglich zu machen, als läge Stolz und Hochmuth darin. Wir Deutsche können ja nicht sehr stolz seyn, wir haben uns ja gewaltig anzuklagen. Es liegt zu schwere Schuld auf uns und wir sehen ein, daß wir mit Demuth die Verachtung unserer Nachbarvölker in vielfacher Beziehung hinnehmen müssen; wir

Digitized by Google

liegen schwer krank an Schuld und Sünde danieder. Aber es gehört kein starker religiöser Sinn dazu und noch weniger Stärke philosophischer Einsicht, um in diesen namenlosen Demüthigungen, die Deutschland in den letzten Jahren erlitten hat und erleidet, ganz besonders augenscheinlich Gottes Hand und tiefe Absicht mit der deutschen Nation zu erkennen. Der Grundtypus der deutschen Nation ist nun einmal (kein Verdienst ist es, sondern Geschenk) der Grundtypus aller ächten Lebens- und Geistesgestaltung, der Grundtypus der deutschen Nation ist Tiefe und Innigkeit. „Zur wahren Tiefe und Innigkeit des Geistes gehört aber," wie so wundervoll treffend von einem tiefen Kenner des Geistes gesagt ist, „daß die Seele ihre Gefühle, Kräfte, ihr ganzes inneres Leben durchgearbeitet, daß sie vieles überwunden, Schmerz gelitten, Seelenangst und Seelenleiden ausgestanden, doch in dieser Trennung sich erhalten habe und aus ihr in sich zurückgekehrt sey." — Behufs der Rückkehr in sich, das müssen wir erkennen, waren für Deutschland, das von sich selber abgefallen war und ist, die letzten schweren Jahre nothwendig und werden vielleicht noch schwerere erforderlich seyn. Wenn Ihr Lamartine bei dem tragischen Augenblick, wo Louis Philipp und seine Minister gestürzt werden, ausruft: „Ainsi dorment longtemps les fautes des rois et des hommes d'État pour venir les écraser inopinément l'heure où ils les croient oubliées," so bezweifeln wir Deutsche nicht, daß alle Schuld gesühnt werden muß, aber wir meinen, daß es Noth thut, daß wir uns Alle gemeinschaftlich anklagen und nicht die Schuld bloß bei Einzelnen suchen. Wie groß aber die gegenwärtige Schuld Deutschlands ist, wir können den Glauben an seine Wiedergeburt nicht verlieren. Das ist kein Glaube der Verzweiflung, weil allerdings ohne ihn die gegenwärtige Lage Deutschlands zur Verzweiflung führen müßte, nein, es ist ein reiner fester Glaube, der auf Einsicht in die Natur des deutschen Volks und der deutschen Geschichte, der Weltgeschichte, beruht. Denn, lassen Sie Sich's gefallen (wir Menschen können ja die Weltordnung nicht umstoßen), wie Deutschland geographisch in das Herz Europa's

Digitized by Google

gelegt worden ist, so war es seit Erscheinung des Christenthums, welches das germanische Volk zu seinem Träger auserkor, das Herz aller tieferen Bewegungen Europa's auf dem Gebiete des Geistes und der Religion.

Seit der Reformation auch ganz besonders für ganz Europa auf dem Gebiete der Wissenschaft.

Es ist dabei nichts zu machen, es ist unumstößlich gewiß: wollen die übrigen Völker Europa's, will Frankreich in der Philosophie mit, so müssen sie Deutschland zu sich in dieselbe Kategorie stellen, wie für uns Alle bisher seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert das alte Griechenland stand und steht. Warum nehmen wir nicht dankbar an, was Gott einmal so gefügt hat? Es ist nun einmal so, seit achtzig Jahren und darüber ist Deutschland die absolute Quelle der Philosophie für alle übrigen Völker Europa's. Bisher hatten das aber nur die nordischen Völker Europa's erkannt. Ob Deutschland das immer bleiben wird, ist eine andere Frage. Seyn und gewesen liegt auseinander. Paris war einmal die berühmte „alma mater" für ganz Europa; aber das war es im Mittelalter. Das brauchen die Franzosen nicht zu vergessen; auch nicht ihre Ansicht vom achtzehnten Jahrhundert brauchen sie aufzugeben, von dem Lamartine in seinen Girondins sagt: „le hasard ou la Providence avait voulou, que ce siècle presque stérile ailleurs fut le siècle de la France. Depuis la fin du règne de Louis XIV jusqu'au commencement du règne de Louis XVI, la nature nous avait été prodigue d'hommes. L'éclat continué par tant de génies du premier ordre, de Corneille à Voltaire, de Bossuet à Rousseau, de Fénelon à Bernardin de Saint Pierre avait accoutumé les peuples à régarder du côté de la France. Le foyer des idées du monde répandait de là son éblouissement. L'autorité morale de l'esprit humain n'était plus à Rome. Le bruit, la lumière, la direction portaient de Paris, l'Europe intellectuelle était francaise." Ganz richtig, aber das „était," das „était" muß Frankreich be-

Digitized by Google

enken. Das thut es aber nicht, wenn Saint Marc Girardin noch 1836 närrisch ausruft: „il faut que sans cesse la France donne à l'Europe cette moisson de civilisation, que l'Europe est habituée d'attendre d'elle.“ Zwischen war und ist liegt möglicherweise ein ungeheurer Unterschied. Deutschland war auch einmal ein großes und Ein großes mächtiges politisches Reich. Es muß allerdings etwas Bitteres für die Franzosen darin liegen, sich einzugestehn, daß sie ihre Weltherrschaft über Europa ganz und gar verloren haben, aber in jeder Erkenntniß, sagt Spinoza mit Recht, liegt Freudigkeit. Frankreich muß anerkennen und mit Freudigkeit anerkennen, daß seit Kant die Philosophie Eigenthum Deutschlands geworden ist und daß es, wenn es in der Philosophie mit will, die deutsche Philosophie seit Kant so studiren muß, wie die griechische, und da sie unendlich viel schwerer, inhaltreicher und umfassender ist, als die griechische, noch viel mehr Fleiß auf die deutsche Philosophie verwenden muß, als auf die griechische.

Frankreich muß sich eingestehn, daß es in der Philosophie von der deutschen Philosophie bisher noch nicht viel weiß und eigentlich noch auf dem Standpunkte vor Kant steht. Diejenigen Franzosen, die ich früher genannt habe, die verdienstvolle Werke über die Geschichte der Philosophie von Kant bis Hegel geschrieben haben, wie Barchou de Penhoën, Willm u. s. w., werden nichts gegen diese Bemerkung einzuwenden haben, insofern als sie gewiß selbst wollen werden, daß die deutsche Philosophie in Frankreich nicht bloß in ihren Büchern stehen, sondern in Frankreich auch wirklich studirt werden soll. Noch im Jahre 1851 ist in Paris von dem Inspecteur général de l'instruction publique, Cournot, ein Werk erschienen in zwei Bänden: Essai sur les Fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique, in welchem Werke im zweiten Bande p. 371 sich die Worte finden: „Leibnitz avait été le Platon de l'Allemagne, Kant devait en être l'Aristote.“ Das scheint mir wieder ein Beweis zu seyn, wie die Franzosen nur bis Kant gekommen sind, da man wohl vor Schelling und

Digitized by Google

Hegel Leibnitz und Kant mit Platon und Aristoteles vergleichen konnte. Après Kant, fährt Cournot fort, tous les efforts des metaphysiciens ont eu pour but ce qu'ils appellent le passage du subjectif à l'objectif et la compréhension de l'absolu. On s'est épuisé en analyses toujours subtiles, souvent obscures, quelquefois profondes, pour tirer le non-moi du moi, pour identifier l'intelligence et la nature, pour créer le monde par la force de la logique et par la vertu des idées u. s. w. So ist seine Critik der Philosophie seit Kant, die er aus Jouffroy entlehnt zu haben scheint, in dessen französischer Uebersetzung der Werke Reid's, und Jouffroy scheint wieder übereinzustimmen mit den durch Cousin nach Frankreich übergewanderten Redensarten über die deutsche Philosophie.

Für Frankreich sind allerdings, wenn es die deutsche Philosophie studiren soll, das darf man nicht verkennen, ganz ungeheure Schwierigkeiten zu überwinden. Die größte ist aber dennoch eine in Frankreich fingirte und durch französische Selbstüberhebung entstandene. Die deutsche Sprache, sagen die Franzosen, ist unverständlich und ganz willkührlich. Der Franzose hält seinen faden Satz entgegen: „ce qui n'est pas clair, n'est pas francais." Als wenn der Deutsche das nicht auch sagte, „was nicht klar ist, ist nicht deutsch." Aber was heißt klar, für wen klar? Ob denn wohl jeder Grieche die Eleaten, den Heracleitos, den Platon und Aristoteles verstanden haben? Und soll man etwa ihre Sprache keine griechische nennen? Wenn in Deutschland ein gar großer Theil selbst der Gebildeten sagt, die Sprache der deutschen Philosophen sey kein Deutsch, hat das nicht Alles seine guten Gründe? Hat doch schon Homer von einigen Dingen gesagt, daß sie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den andern in der Sprache gewöhnlicher Menschen. Und so wird es immer bleiben, die tägliche Sprache wird immer eine andere seyn als die des Begriffs. Ja, je mehr beide verschieden sind, um so tiefer wird der Genius einer Nation seyn, da er sein höchstes Ziel als eine Errungen-

Digitized by Google

schaft schwerer geistiger Anstrengung sich selbst vorhält, während die tägliche Sprache, die Sprache in der Vorstellung, mit der Muttermilch gleichsam Jedem im Schlafe gegeben wird. Der Inhalt wird aber in beiden Sprachen derselbe seyn und seyn müssen, so gewiß eine Nation nur Eine ist.

Es muß auch für den Franzosen ein bitteres Gefühl seyn, daß seine Sprache in einem gewissen Sinne arm ist und für die neuere Philosophie nicht ausreicht. Aber dieß Geständniß muß sich der denkende Franzose machen; seine Sprache kann durch Philosophiren erweitert werden, wie die deutsche Sprache vor Kant und jetzt eine unglaublich verschiedene ist. Man muß einräumen, daß wie die griechische Sprache im Alterthume zu den andern der damaligen Zeit sich verhielt, so die deutsche sich verhält zu den modernen. Die deutsche Sprache ist nächst der griechischen bisher allein im Stande gewesen, im vollsten Maaße dem speculativen Gedanken in seiner ganzen Tiefe und Fülle Form zu verleihen. Statt also mit einem Vorurtheil an die deutsche Philosophie heranzugehn, weil die Sprache so schwierig und willkührlich sey, sollte diese einfache Thatsache, daß in den letzten siebzig Jahren allein in Deutschland eine Entwicklung der Philosophie stattgefunden hat, mit der nur die von Socrates bis Aristoteles in Griechenland verglichen werden kann, davon überzeugen, daß ganz besonders der Genius grade der deutschen Sprache wesentlichen Antheil daran gehabt hat.

Daher wird ein Verstehen der deutschen Philosophen in andern Ländern ohne Studium der deutschen Sprache immer unmöglich bleiben. Die scandinavischen Länder erkannten das längst und lehren in allen Schulen deutsch, und jeder Gebildete spricht in jenen Ländern deutsch und jeder Gelehrte studirt dort in deutschen Werken. In Frankreich weiß die Jugend aber kaum, wo Deutschland liegt. Seyen Sie aufrichtig — der Hochmuth in Ihrem Lande ist grenzenlos, die Unwissenheit in der Masse Ihrer Nation noch grenzenloser. Und die Gebildeten bei Ihnen lesen sie unsern Schiller und Göthe, wie wir Ihre Dichter?

Daß in Ihrem Lande die deutsche Sprache so vernachlässigt

Digitized by Google

wird, muß das Studium der deutschen Philosophie außerordentlich erschweren. Soll wirklich deutsche Wissenschaft und deutsche Philosophie in Frankreich Eingang und Verbreitung finden, dann muß erst an allen französischen Gymnasien das Gesetz eingeführt seyn, die deutsche Sprache zu erlernen bis zum Verständniß der deutschen Klassiker, wenngleich dieß nur eine Vorbedingung seyn würde. Denn noch andere Bedingungen möchten für Frankreich zu erfüllen seyn für ein wirkliches Studium und Verständniß der deutschen Philosophie.

Es könnte als ein plausibles Mittel erscheinen, daß die französische Academie Jahr für Jahr einen Preis für die beste Uebersetzung eines deutschen philosophischen Werks aussetzte, bis etwa der ganze Kant, Fichte, Schelling, Solger, Herbart, Krause, Hegel u. s. w. in französischer Uebersetzung erschienen wären. Aber ist dieß vorläufig nicht unmöglich? Denn wer soll übersetzen? Entweder Deutsche oder Franzosen. Beide werden aber sofort erkennen, daß die französische Sprache nicht ausreicht für die Terminologie der deutschen Philosophie. Daher es kein anderes Mittel giebt, die deutsche Philosophie nach Frankreich zu übertragen, als daß ausgezeichnete speculative französische Jünglinge, die durch ihren Schulunterricht der gewöhnlichen deutschen Prosa schon mächtig geworden sind, sich nach Deutschland begeben, dort so lange leben und studiren, bis sie vollständig deutsch fühlen und denken lernen.

Die französische Academie hat schon einmal eine Preisaufgabe für die beste Darstellung der deutschen Philosophie seit Kant ausgestellt und es ist auch das bisher beste französische Werk über deutsche Philosophie daraus hervorgegangen, das Werk von Willm in Straßburg. Herr de Remusat, der den Rapport darüber machte, ist „frappé“ von der „ausgedehnten Kenntniß der deutschen Philosophie,“ die Willm besitzt. Willm schrieb schon mehrere Jahre vorher eine Abhandlung über Hegel, die, so kurz sie ist, doch vielleicht das Beste enthält, was über Hegel in Frankreich erschienen ist. Aber es kommt auf diese Weise Frankreich nicht aus einem Zirkel heraus. Denn,

Digitized by Google

wenn es auch sehr ruhmvoll ist, daß die französische Academie Preise für die besten ‚Bearbeitungen' der deutschen Philosophie aussetzt und wenn es überaus nützlich wäre, wenn sie jährlich Preise festsetzte z. B. für die beste Darstellung der Kant'schen Philosophie, für die beste der Fichte'schen u. s. w., so kann sie sich doch nicht selbst zum Richter aufwerfen, sondern müßte eine Jury aus deutschen Philosophen bilden.

Ueberhaupt muß Paris, wenn es das Studium der deutschen Philosophie in Frankreich wünscht, mehr nach den Grenzen hinsehn, wo sich von selbst natürliche Uebergänge nach Deutschland ankündigen. Straßburg ist die natürlichste Vermittlerin zwischen Frankreich und Deutschland und es ist gar nicht zufällig, daß die besten französischen Schriften über deutsche Philosophie in Straßburg entstanden sind. In Straßburg müßte die Philosophie von der französischen Regierung vorzugsweise gepflegt werden. Warum könnte da nicht zugleich auch ein deutscher Professor der Philosophie angestellt werden? Ein anderes Grenzland ist Belgien, mit Deutschland wohl verwandt. Was dort ein Philosoph vermag, der beider Sprachen, der deutschen und französischen, mächtig ist, das hat Ahrens an der université libre in Brüssel gezeigt. Er hat freilich ausschließlich nur für die Krausische Philosophie Propaganda und Schule gemacht. Professor Tiberghien in Brüssel, ebenfalls eifriger Anhänger der Krausischen Philosophie, ist sein Schüler. Da ist der deutsche Professor an der Universität Löwen, N. Möller, der 1843 eine Darstellung der deutschen Philosophie begann. Da ist der Professor der Philosophie Tandel in Lüttich, der eine Logik herausgegeben hat und der deutschen Sprache vollkommen mächtig ist. In diesem Jahre hat ein Professor in Gent, Léon Wocquier, ein umfassendes Werk über die Geschichte der deutschen Philosophie von Kant bis auf unsere Tage begonnen, wovon indeß bisher nur die Einleitung, die vor-Kant'sche Zeit, erschienen ist. Jedenfalls scheint Wocquier aber alle deutschen Werke über Geschichte der neueren Philosophie studirt zu haben und nach einer kurzen Characteristik, die er von jeder giebt, sie richtig zu beurtheilen. Leider ist nur in Belgien der Zustand der Univer-

Digitized by Google

sitäten für philosophische Studien noch viel ungünstiger, als der der Pariser. Ich habe darüber von academischen Lehrern selbst die bittersten Klagen führen hören.

Daß aber Belgien in der Wissenschaft sich mehr zu Deutschland hinneigt als zu Frankreich, ist Thatsache. Eigenthümlich genug, da die Sprache doch dort französisch ist. Es mag dieß theils in der Verwandtschaft der Belgier mit den Deutschen liegen, theils und besonders aber kommt es daher, daß die Belgier mehr Respect vor der deutschen Wissenschaft haben, als vor der französischen.

Schluß.

Doch genug. Ich habe nicht ausgesprochen, daß die deutsche Philosophie vollendet und eine Panacee für die Krankheiten unserer Zeit ist, sondern nur urgirt, daß ohne Studium der deutschen Philosophie das Verständniß der Gegenwart unmöglich ist und daß ohne sie in den Nachbarländern die Wissenschaft nicht weiter kommen kann. Wenn ich mit Ihnen hart gekämpft habe, so geschah es ja, weil ich eben sehnlichst eine alliance philosophique zwischen Frankreich und Deutschland herbeiwünsche, ich sie aber noch nicht finde.

Es giebt denn doch noch Resultate der menschlichen Forschung, die feststehn und unerschütterlich gewiß sind, so wenig sie auch anerkannt werden, und die einen eigenthümlichen Eindruck auf uns machen, wenn sie zugleich in einer absolut umfassenden Form ausgedrückt werden. Sie kennen den ekelhaften Streit um die Hegel'sche Philosophie und gegen sie, bei dem das drohende Resultat vor der Thür war, daß man beinahe gar nichts mehr von Philosophie in Deutschland wissen wollte. Da fand Chalybaeus den einfachen, Feind und Freund der Hegel'schen Philosophie in gleicher Weise zufriedenstellenden Ausdruck: „man kann um die Hegel'sche Philosophie nicht herum, man muß durch sie hindurch."

So ist mein Sinn, wenn ich, ohne im Geringsten zu verlangen, daß die deutsche Philosophie befriedigen soll, Ihnen und

Digitized by Google

ganz Frankreich zurufe: „Sie können in Frankreich um die deutsche Philosophie nicht herum, Sie müssen in Frankreich durch sie hindurch.“ Wenn ich hoffe, damit in dem letzten Endresultat meines Sendschreibens Ihrer und aller Vernünftigen Zustimmung in Frankreich sicher zu seyn, da hoffe ich wohl nicht vergebens. Ich rufe Ihren Collegen, das Mitglied des Instituts, Franck, an, der nicht um eine Silbe anders sich ausgedrückt hat, als Chalybaeus, daß er seinem heilbringenden Worte in Frankreich Verbreitung verschaffe „pour dépasser la philosophie allemande, il faut la connaitre, et par conséquent l'étudier sérieusement.“

Ueberwinden Sie uns (dépassez nous), wir werden Ihnen freudig Dank wissen. Oder stehen wir Deutsche fälschlich in dem Ruf, daß wir gerne von Andern lernen, und Lehre annehmen?

Wir haben noch viel zu lernen und ich möchte nicht von Ihnen Abschied nehmen, ohne Ihnen unumwunden es auszusprechen, daß eine sehr ernste Lehre in Ihrer Schrift über die Psychologie des Aristoteles für uns Deutsche enthalten ist. Es lehrt uns diese Schrift, daß Schelling's Satz, „das Heil der Deutschen besteht in der Wissenschaft,“ ein Satz, um den wir uns Alle bisher so zufrieden lagerten, doch nicht ausreicht, um uns Anerkennung bei den Nachbarvölkern zu verschaffen, und um unsere Mission, die Wissenschaft, in die Nachbarländer zu bringen, zu erfüllen. Wir müssen noch ein Anderes thun, bevor wir gebührend anerkannt werden können, und was dasselbe ist, bis wir unsere Pflicht gegen die Vorsehung erfüllen. Nehmen wir immerhin die Lehre von Ihnen an, daß das deutsche Genie „aventureux“ ist, und deuten wir das so, daß es eine aventureuse Ansicht ist, wenn wir bloß durch Wissenschaft imponiren wollten und nicht durch Thaten, wie das leider bisher bei uns der Fall war. Leben Sie wohl.

Kiel, den 15. October 1852.

Gustav Thaulow.

Digitized by Google

Druck von H. W. Schmidt in Halle.

Digitized by Google

4

Unser

Denken und Leben in Gott.

Von

G. E. Löning,
Dr. jur.

Bremen.
Verlag von Löning & Comp.
1854.

Digitized by Google

Digitized by Google

Im gewöhnlichen Leben wird auf das, was wir denken, wenig Gewicht gelegt, vielmehr nur auf die äußere Darlegung deſſelben in Wort und That, auf unſer Thun und Laſſen Rückſicht genommen.

In Beziehung zu anderen Menſchen iſt dies die natürliche Folge unſres Zuſammenlebens mit ihnen, da ihnen die Fähigkeit abgeht, unſre Gedanken wahrzunehmen, und dieſe ſomit für ſie erſt inſofern exiſtiren, als wir ſie denſelben durch jene äußeren Zeichen kund geben oder durch unſer bisheriges Verhalten an den Tag gelegt haben. In Beziehung zu ihnen ſind unſre Gedanken daher nur an die von uns ſelbſt vorzunehmende Controle gebunden, zu der uns die nach unſerm Standpunkte verſchiedenen Anforderungen an die Überwachung derſelben auffordern. In Beziehung zu ihnen ſteht es uns daher vollkommen frei, zu denken, was wir wollen.

Dieſelbe Freiheit des Denkens, welche uns nun von unſeren Mitmenſchen geſtattet werden muß, weil ſie unſre Gedanken nicht zu überwachen im Stande ſind, iſt uns auch von Gott geſtattet, obgleich vor Ihm alle Gedanken unſres Herzens offenbar ſind, ſo daß wir auch hier die Behauptung aufſtellen dürfen, daß es uns nicht nur überall in Beziehung zu Ihm, ſondern auch insbeſondere freiſteht, über Ihn und unſer Verhältniß zu Ihm zu denken, wie wir wollen; daß auch hier nur unſre Gedanken der von uns ſelber vorzunehmenden Überwachung unterworfen ſind.

Dieſe uns von Gott und unſren Mitmenſchen geſtattete Freiheit des Denkens verleitet uns ſomit leicht zu der Meinung, als

Digitized by Google

komme es überall nur auf unser Thun und Lassen, nicht aber auf unser Denken an. Wir sind daher um so geneigter, namentlich in jüngeren Jahren, wo sich eine selbstständige Denkweise noch nicht bei uns ausgebildet hat, uns arglos jedwedem Gedanken hinzugeben, der sich unser bemächtigt, als wir so selten von Anderen, oft nicht einmal von den uns am nächsten Stehenden, auf die in dem arglosen Verfolgen unsrer Gedanken für uns beruhende Gefahr aufmerksam gemacht werden.

Diese Gefahr besteht nun bekanntlich darin, daß ein Gedanke leicht ein gewohnter wird, wenn wir uns öfter mit ihm beschäftigen, wenn wir ihn heute, wie gestern, und morgen, wie heute, verfolgen; daß aber durch die Gewohnheit sich eine bestimmte fortdauernde Richtung des Denkens ausbildet und diese unsre Ansichten und Urtheile festsetzt und über unser Thun und Lassen entscheidet.

Wären wir dann im Stande, mit unparteiischem Blick das Heranbilden einer Gedankenrichtung zu überwachen und bei unsren nach dieser Gedankenrichtung sich bildenden Ansichten und Urtheilen genau nachzuweisen, wie wir zu ihnen als einer natürlichen Folge dieser oder jener Richtung des Denkens gelangt seien; könnten wir diese unsre Ansichten und Urtheile, so wie die ganze Richtung unsrer Gedanken dann einer unparteiischen Beurtheilung unterwerfen: so würden wir durch jede Verfolgung einer andren Gedankenrichtung nur zu größerer Erfahrung und Selbsterkenntniß gelangen können und so im Stande sein, uns nach freier Wahl für eine Richtung zu entscheiden und uns zu einer freien Herrschaft über unsre Gedanken heranzubilden.

Aber die tagtägliche Erfahrung zeigt, daß uns dieser unparteiische Blick, diese richtige Würdigung unsrer Ansichten und Urtheile gänzlich zu mangeln pflegt. Denn eine bestimmte Gedankenrichtung, welche wir längere Zeit hindurch verfolgt haben, setzt sich durch die Gewohnheit so fest bei uns, wird uns gleichsam so zur andern Natur, daß wir sie nicht mehr einer unparteiischen Prüfung zu unterwerfen vermögen, vielmehr sie als eine von uns

Digitized by Google

gebilligte Richtung anzuerkennen und zu vertheidigen, ja selbst als einen wesentlichen, von uns untrennbaren Theil unser selbst zu betrachten geneigt sind.

Wir sind dann ebensowenig im Stande, diese von uns angenommene Richtung aus einem anderen Gesichtspunkte, als dem unsres Standpunktes zu beurtheilen, als unser freier Wille, in eine andere Denkweise überzugehen, durch die Vorliebe für unsre eigene und die Vorurtheile gegen andere Richtungen gelähmt ist.

So zeigt sich denn die eben erwähnte uns von Gott gestattete Freiheit des Denkens weniger als eine unbeschränkte, der Disposition eines freien Willens unterworfene, als vielmehr nur als eine durch die von uns verfolgte Richtung des Denkens dahin beschränkte Freiheit, ungehindert diese Richtung weiter zu verfolgen und so oder anders, wie wir eben nach derselben zu denken gezwungen sind, frei und ungehindert denken zu können.

Offenbar werden wir dann von der Richtung unsres Denkens beherrscht. Während wir wähnen, unsre Ansichten und Urtheile nach eigener selbstständiger Erwägung zu den unsrigen gemacht zu haben, sind sie vielleicht nichts anderes, als nur die nothwendigen Resultate der von uns angenommenen Richtung. Die Unbekanntschaft mit den Gesetzen, nach denen sich diese Richtung unter den gegebenen Voraussetzungen so und nicht anders hat entwickeln müssen, verleitet uns dann sowohl in der Beurtheilung unserer eigenen, als der Gedankenrichtung Anderer zu den größesten Täuschungen.

In der Regel ist Jeder, der an eine bestimmte Gedankenrichtung sich gewöhnt hat, zu dem Wahne geneigt, in seinen Ansichten und Urtheilen völlig frei und unabhängig dazustehen; er hat sich durch die Gewohnheit mit diesen Ansichten und Urtheilen befreundet, hält sie, da sie mit seiner ganzen Denkweise übereinstimmen, für vollkommen wahr und richtig und eben darum sich berechtigt, ja nicht selten verpflichtet, sie gegen jeden Einwurf Anderer auf das nachdrücklichste zu vertheidigen. Er vergißt dabei leicht oder hat vielleicht nie Arg daraus gehabt, wie und unter welcher be-

Digitized by Google

sonderen Einwirkung und Veranlassung er in diese Richtung gekommen; ja er hat vielleicht nicht einmal eine Ahnung davon, daß er unter anderen Voraussetzungen zu ganz anderen Ansichten habe gelangen können und sicherlich würde gelangt sein.

So ist in der Regel ein Jeder geneigt, eine andere Richtung nur mit dem Auge seines Standpunktes zu beurtheilen und zunächst das ihm fehlerhaft scheinende ins Auge zu fassen: dennoch glaubt er, ein competentes und unparteiisches Urtheil über dieselbe fällen zu können, und hält sich in diesem Glauben berechtigt, ja nicht selten verpflichtet, als entschiedener Gegner gegen dieselbe auftreten zu müssen.

So sind wir überall geneigt, Gott und unsere Beziehung zu Ihm nur mit dem Auge unseres Standpunktes anzusehen, und bedenken es nicht, daß es nur das Auge dieses Standpunktes ist, dem unsere Ansicht von Gott und diese Beziehung zu Ihm so, wie sie uns erscheint, sich zeigen muß, daß sie aber dem Auge anderer Standpunkte ganz anders erscheinen kann und anders erscheinen muß, auch uns selbst ganz anders erscheinen würde, wenn wir sie von einem andern Standpunkte aus zu betrachten im Stande wären.

So leben wir uns in die bei uns zur Herrschaft gelangte Richtung unseres Denkens über Gott und unsere Beziehung zu Ihm oft so fest hinein, daß wir es für vollkommen unmöglich halten, hinsichtlich unserer Beziehung zu Ihm je einen andern Standpunkt einnehmen zu können; so halten wir uns in der Regel von der Richtigkeit unsres Standpunktes zu Gott so überzeugt, daß wir selbst nicht einmal die Idee der Möglichkeit eines besseren von uns einzunehmenden Standpunktes in uns aufkommen lassen. Ja grade in unsern Ansichten über Gott und unsre Beziehung zu Ihm pflegt sich das Festhalten an denselben, die Überzeugung von der Richtigkeit des von uns eingenommenen Standpunktes mit einer Ausdauer zu bewähren und mit einer Gereiztheit und Heftigkeit geltend zu machen, wie sie in anderen Beziehungen selten bei uns gefunden wird.

Digitized by Google

Fassen wir nun zunächst die bekanntlich so vielfach verschiedenen Ansichten über Gott und unsere Beziehung zu Ihm ins Auge, so läßt sich die Entstehung derselben auf die oben angedeutete Weise leicht verfolgen.

Das Denken des Kindes bildet sich allmälig heran und wird nur von den Eindrücken in Anspruch genommen, welche die mit ihm in Berührung kommende Außenwelt nach und nach auf dasselbe zu machen im Stande ist. Bei der ferneren allmäligen Entwickelung des Denkens sind und bleiben es immer die Eindrücke der äußeren Einwirkung, welche seine Gedanken, seine Wünsche und Bestrebungen in Anspruch nehmen.

So wird der Grund gelegt zu der je nach den äußeren Eindrücken und der individuellen Anschauungsweise sich verschieden gestaltenden und ausbildenden Gedankenrichtung und es darf uns nicht wundern, wenn diese theils ausschließlich und allein ihren Haltpunkt in den irdischen Beziehungen dieses Lebens behauptet und ausbildet, theils vorzugsweise wenigstens und zunächst von ihnen beherrscht wird.

Dürfen wir nun in Wahrheit behaupten, daß das Element unsres Lebens in Gott in dem Denken an Gott besteht, in dem beständigen vor-Augen-haben Seiner Beziehung zu uns und unsrer Beziehung zu Ihm, daß dies gleichsam die Luft ist, in der wir athmen; so darf es uns nicht wundern, daß bei den tagtäglich uns in Anspruch nehmenden Eindrücken der uns umgebenden Außenwelt, bei den tagtäglich sich wiederholenden Anforderungen aller der irdischen Beziehungen dieses Lebens an uns, bei allen unsern darauf gerichteten Neigungen und Bestrebungen, bei allen den tausendfachen Rücksichten und Bedürfnissen dieses Lebens — die Richtung unsrer Gedanken auf so unendlich verschiedene Weise sich gestaltet, ohne in dem Denken an Gott ihren Halt- und Ruhepunkt zu gewinnen.

Und doch ist dieses Denken an Gott, dieses Unterordnen aller anderen Gedanken unter jenen einen als die Richtschnur aller anderen Gedanken uns beständig vor Augen stehenden Gedanken

Digitized by Google

an Gott, dies beständige Zurückkommen auf jenen einen Gedanken, dieses Verbinden und Zugleichdenken aller anderen Gedanken mit jenem und die aus demselben hervorgehende nie versiegende Quelle des Denkens dem, der sich daran gewöhnt hat, ein so einfaches und unsrer ganzen menschlichen Natur entsprechendes Lebensbedürfniß, daß ich es in Wahrheit nicht besser, als mit dem Einathmen der reinen, uns allenthalben umgebenden und durchdringenden Gottesluft vergleichen kann. Ja, dieses Denken an Gott erscheint uns dann als das eigentliche natur- und vernunftgemäße Element unsres Lebens, eines Lebens, das schon hienieden bestimmt ist, durch eine innige Beziehung zu Gott eine mit keinem sonstigen Vorzuge zu vergleichende Glückseligkeit zu gewähren.

Und solche Glückseligkeit zu erstreben, ist uns Allen gestattet. Denn hindert uns Gott nicht, unsere Gedanken nur auf Dinge zu richten, die mit dem Denken an Ihn nichts gemein haben oder demselben gradezu widerstreiten, da Er uns vollkommene Freiheit des Denkens gestattet, so giebt Er uns wahrlich noch viel mehr die Freiheit, uns an den Gedanken an Ihn zu gewöhnen und denselben bei uns zur Herrschaft gelangen zu lassen. Aber es liegt an uns, ob wir von dieser uns verliehenen Fähigkeit Gebrauch machen wollen, ob nicht.

Diese Fähigkeit ist jedoch, wie bereits oben erwähnt, eine beschränkte; sie ist namentlich mehr oder minder beschränkt, jenachdem wir uns in einer abweichenden Richtung des Denkens befinden und von derselben beherrscht werden. Je mehr wir uns nun an eine solche Richtung gewöhnt haben oder auch je mehr wir uns von der Richtigkeit unsrer Gedankenrichtung und mithin unseres Standpunktes zu Gott überzeugt halten, desto geneigter sind wir, die eben angedeutete Richtung des beständigen Denkens an Gott entweder als möglich völlig in Abrede zu stellen, oder als einen krankhaften und fehlerhaften Gemüthszustand zu verwerfen. Sollten wir das aber auch nicht thun, so sind wir jedenfalls nach den Ansichten und Vorurtheilen unserer Richtung nur im Stande, uns von der eben angedeuteten Richtung eine unserer individuellen

Digitized by Google

Anschauungsweise entsprechende, keineswegs aber eine einigermaßen richtige Vorstellung zu machen.

Haben wir aber einmal die Richtung des Denkens an Gott ernstlich betreten, so werden wir zwar anfänglich mit allen derselben entgegen stehenden Ansichten und Vorurtheilen einer früheren Richtung, allen den Gewohnheiten und Neigungen derselben zu kämpfen haben; aber mit jedem Kampfe, den wir siegreich bestehen, werden wir uns immer mehr in diese Richtung des Denkens an Gott hineinleben und durch die Gewohnheit wird uns leicht werden, ja vielleicht als ein nothwendiges Lebens-Erforderniß für uns sich gestalten, was anfänglich uns schwer ward und uns nach dem Standpunkte einer früheren Richtung völlig unmöglich oder unzulässig erscheinen mochte.

So wie früher von einer andern Richtung werden wir dann auch von dieser Richtung beherrscht werden, aber nicht arglos und unbewußt, sondern vielmehr mit der ganzen Erfahrung einer früheren Richtung und dem klaren Bewußtsein, wie und durch welche Kämpfe mit unserer früheren Richtung wir uns in diese hineingelebt haben, so wie mit der Erkenntniß der Gründe, die uns zum Fortschreiten und Ausbilden in dieser Richtung bewegen. Denn die tagtäglich uns in Anspruch nehmenden Anforderungen und Eindrücke der uns umgebenden Außenwelt lassen ohne solche Erkenntniß und den daraus hervorgehenden festen Willen des Fortschreitens auf derselben diese Richtung nimmer bei uns zur Herrschaft gelangen. Werden wir aber von dieser Richtung beherrscht und haben wir dem Gedanken an Gott und der Stellung unserer Beziehung zu Ihm alle anderen Gedanken untergeordnet, oder im Falle des Widerstreitens mit dieser Richtung siegreich von uns gewiesen; so werden wir dadurch gegen jeden nachtheiligen Einfluß, ja sogar gegen die Möglichkeit und Denkbarkeit der Wiederkehr solcher widerstreitenden Gedanken schon durch die Gewohnheit des Besiegens derselben immer mehr und mehr gesichert. Sind wir aber gesichert vor solcher Anfeindung der Gedanken oder können diese, wenn sie dennoch in uns aufkommen, eben bei der überwiegenden

Digitized by Google

Herrschaft unsres Denkens an Gott, keinen Anklang mehr finden; so können wir mit demselben Rechte, wie früher von einer andern Richtung, dann auch von dieser Richtung des Denkens an Gott behaupten, daß sie sich unsres ganzen Wesens bemächtigt hat und somit bei uns zur vollkommnen Gewohnheit und andern Natur geworden ist.

Fassen wir dann die dadurch entstandene Harmonie unsres Denkens und Wollens, diese Freiheit von den diesem Denken und Wollen widerstreitenden Gedanken ins Auge, so können wir mit anderen Worten dies Beherrschtwerden von dem Gedanken an Gott auch als die freie Herrschaft unsres Geistes über unsre Gedanken und die Eindrücke der uns umgebenden Außenwelt bezeichnen.

Wir können somit die Behauptung aufstellen, daß wir geistig frei sind, wenn wir von dem Gedanken an Gott vollkommen beherrscht werden.

Wir können dies um so mehr, da bei unserm Streben nach dieser geistigen Freiheit, bei dem Festhalten des Gedankens an Gott und einer innigen Beziehung zu Ihm unter allen Lagen und Verhältnissen des Lebens, sich die Kraft unsres Geistes gehoben und mit jedem Siege, den wir bei diesem Streben über uns selbst und die Eindrücke einer uns oft sich feindlich entgegenstellenden Außenwelt errungen haben, sich unsre Erfahrung vermehrt, unser Gesichtskreis erweitert und unsre Stellung befestigt hat.

Für uns ist dann kein Zweifel mehr, daß der Gott, an den wir zu denken vermocht haben unter allen diesen Lagen und Verhältnissen unsres Lebens, uns mit der Fähigkeit dieses Denkens an Ihn und der Festhaltung und consequenten Durchführung dieses Gedankens zugleich den untrüglichsten Beweis gegeben hat, daß Er selbst mit Seiner unendlichen Liebe unter allen Lagen und Verhältnissen unsres Lebens uns begleitet hat, daß Er selbst uns bis dahin durch dieses Leben geführt hat und, so wie bisher, auch ferner unser Führer sein und bleiben wird.

Es ist dann kein Zweifel mehr, daß Er nicht nur dann in inniger Beziehung zu uns stand, wenn wir uns getragen fühlten

Digitized by Google

von Seiner Liebe, wenn wir diese innige Beziehung empfanden in dem ganzen Erregtsein unsres Wesens, in dem Klopfen und Brennen, in dem Frohlocken und Jauchzen unsres Herzens; sondern selbst dann, wenn es uns scheinen mochte, als ständen wir so ganz allein und verlassen in der Welt, ja, als wenn Er allein, der Herr unser Gott, unser einziger Widersacher sei in allem, was wir, getrieben durch den Gedanken an Ihn, gehofft und erstrebt hatten. Denn wir wissen es, daß wir damals zwar mit schwerem Herzen unsren Hoffnungen und Bestrebungen entsagen mußten, daß wir aber doch unter allen Täuschungen dieses Lebens von dem Denken an Ihn und dem Festhalten der dann in Gehorsam und Unterwerfung sich zeigenden Beziehung zu Ihm weder lassen konnten, noch wollten. Wir wissen es, daß wir, mochten wir uns auch noch so verlassen fühlen von Ihm, dennoch in dem Gedanken an Ihn eine Kraft besaßen und practisch anwenden lernten, die uns schwere Lagen des Lebens ertragen und den Schmerz derselben überwinden ließ. Wir wissen es dann und sehen es an den Fortschritten, die wir gemacht haben, klar vor Augen, daß die Kämpfe dieses Lebens nur die Schule waren, in denen wir den Gedanken an Gott festzuhalten und die Kraft dieses Gedankens zu erproben gelernt haben. Eben die Erfahrung aber, die wir auf diese Weise gemacht haben, kann es uns nicht verkennen lassen, daß die vollkommene Herrschaft des Gedankens an Gott oder unsere durch dieselbe erlangte geistige Freiheit das Ziel war, das wir durch die Schule des Lebens erreichten und nach Gottes Anordnung durch dieselbe zu erreichen bestimmt waren.

Haben wir solche Erfahrung aber an uns gemacht und müssen wir eingestehen, daß diese geistige Freiheit uns eine innere Glückseligkeit gewährt, vor der alle durchgemachten Kämpfe und Täuschungen dieses Lebens wie ein Nebel verschwinden; so werden wir schon dadurch zu der Überzeugung geführt, daß dieses Ziel nicht uns allein, sondern der ganzen Menschheit, der ganzen zu dem Denken an Gott und dem Festhalten dieses Gedankens befähigten Menschheit nach Gottes Anordnung zu erstreben gesetzt

Digitized by Google

ist; ja daß Gott sowohl die Menschheit in ihrer Gesammtheit, als jeden Einzelnen zu diesem Ziele zu führen beabsichtigt.

So wie wir aber dieses Ziel nächst Gottes Beistand nur mit der ganzen Energie unsres Willens, uns in eine innige Beziehung zu Ihm hineinzuleben, durch Festhaltung des Gedankens an Ihn zu erstreben und durch die fortgesetzte Ausdauer unsres Willens zu erreichen im Stande waren, müssen wir auf gleiche Weise auch bei der Menschheit im Allgemeinen diese Energie des Willens und dies Festhalten des Gedankens an Ihn als nothwendiges Erforderniß annehmen, um jenes Ziel zu erreichen. Denn wenngleich Gott wohl zu Zeiten, wie wir zu sagen gewohnt sind, mit gewaltiger Hand in die Geschicke der Menschheit einzugreifen pflegt, so müssen wir doch zugestehen, daß Er dann der Menschheit, wie jedem Einzelnen selber, nach solchem Eingreifen, wiederum überläßt und freistellt, dieses Eingreifen zum Erstreben einer innigen Beziehung zu Ihm zu benutzen, oder unbenutzt vorüber gehen zu lassen.

So weit nun überall bei der unendlich verschiedenen Auffassung menschlicher Ansichten von einer allgemeinen Anerkennung die Rede sein kann, können wir die Ansicht in unsrer christlichen Welt als eine allgemeine bezeichnen, daß Gott die Menschheit zu einem lebendigen und wahrhaftigen Christenthum hinzuführen beabsichtige und, bei dem Erforderniß einer aus ihr selber hervorgehenden Entwickelung, bis dahin jenem Ziele immer mehr und mehr entgegen geführt habe. In der Auffassung aber, worin denn das nothwendige Erforderniß und eigentliche Element dieses lebendigen und wahrhaftigen Christenthums bestehe, gehen die einzelnen Ansichten nach den verschiedenen Standpunkten der Menschen wiederum weit aus einander.

Sollte nun nicht aber jenes nothwendige Erforderniß und eigentliche Element des Christenthums eben in dem Denken an Gott und dem Festhalten einer innigen Beziehung zu Ihm begründet sein? Sollte nicht die heilige Schrift in allen den Mittheilungen, die sie uns von Christus und den Aposteln überliefert hat, uns den augenscheinlichsten Beweis geben, daß diese,

Digitized by Google

von dem Gedanken an Gott beherrscht und durchdrungen, die innige Harmonie ihres Denkens und Wollens als die höchste von Menschen hienieden schon zu erstrebende Glückseligkeit erkennen und uns daher mit unserm Denken und Wollen auf Gott, den Urquell dieser von uns zu erstrebenden Glückseligkeit hinweisen? Und diesen Gott schildern sie uns als einen liebenden Vater, der jedem aus Seiner Gnadenfülle zu geben bereit ist, der aber nach Seiner unendlichen Weisheit und Gerechtigkeit nur da giebt und geben kann, wo wir zu nehmen bereit und fähig sind.

Sollte nun nicht aber diese Fähigkeit eben in dem Denken an Gott bestehen, sollten wir nicht durch die consequente Festhaltung dieses Gedankens an Gott und den entschiedenen Willen, unter keiner Bedingung von dieser Richtung des Denkens zu lassen, bereit und fähig werden, in der Verfolgung dieser Richtung das höchste Glück unsres Lebens zu suchen und zu finden? Sollte nicht dieses Denken an Gott eben das innere Auge sein, das uns unsre Stellung zu Ihm erkennen läßt und uns den Blick für die von uns zu erstrebende Glückseligkeit eröffnet; sollte es nicht der nach dem Gesetzen Gottes nothwendige Anknüpfungspunkt sein, der uns für diese höchsten Gaben Gottes empfänglich macht und Ihm kein Hinderniß mehr entgegensetzt, uns zu geben, wie wir zu nehmen im Stande sind?

Ja noch mehr, sehen wir auf das ganze Verhalten unsres Herrn und seiner Apostel, so finden wir in jedem uns überkommenen Berichte desselben dies Beherrschtwerden von dem Gedanken an Gott, diese geistige Freiheit bei ihnen unverkennbar hervorleuchten. Wir finden ferner in der ganzen Darlegung ihrer Beziehung zu Gott nicht nur die Gewißheit, sondern, ich möchte sagen, die bei ihnen sich von selbst verstehende Thatsache, daß Gott, der Allgegenwärtige, sie wie die sie umgebende und durchdringende Luft auf jedem Schritt und Tritt ihres Lebens begleite, in jedem Gedanken, den sie denken, in allen ihren Worten und Handlungen ausgeprägt. So ist es nicht nur die geistige Freiheit, diese innige Harmonie ihres Denkens und Wollens, die sie so glücklich macht; es ist

Digitized by Google

neben dieser Harmonie ihres ganzen Wesens zugleich die Gewißheit der Thatsache, daß Gott selbst, der Alliebende, zu ihnen in der innigsten Beziehung steht und nicht nur durch jene ihr ganzes Wesen durchdringende Glückseligkeit, sondern auch durch alle die in ihrem vielbewegten Leben tagtäglich sich wiederholenden Kennzeichen Seiner Einwirkung und Leitung ihnen den Beweis dieser innigen Beziehung auf das unwiderstreitbarste darlegt.

Die Gewißheit jener Thatsache und das klare Verständniß derselben, wie wir es bei ihnen erblicken, ist, wenn auch nicht für sie der einzige und nothwendige Haltpunkt ihres ganzen Lebens und Wirkens, doch die Grundlage aller ihrer Anforderungen an uns, der Haltpunkt und die Grundlage unsres ganzen, von ihnen geforderten Verhaltens gegen Gott und die Mitmenschen.

Denn sehen wir zunächst auf Christum, so müssen wir zwar eine höhere göttliche Natur, jenes Ausgehen von Gott, dem Urquell alles Lichts und aller Wahrheit, um so mehr in ihm anerkennen und verehren, als wir die tiefe Wahrheit aller der von ihm uns überlieferten Offenbarungen über Gott und dessen Beziehung zu uns durch das Hineinleben in jene Beziehung je mehr und mehr erkennen lernen.

Wir müssen und können somit zugestehen, daß Christus aus einer tieferen Quelle, als dem menschlichen Geiste zu erforschen gestattet ist, uns über Gott und Dessen Beziehung zu uns zu belehren im Stande war. Aber dennoch erblicken wir, nach den Überlieferungen der heiligen Schrift, seine Beziehung zu Gott als in einem beständigen Verkehre mit Gott bestehend, und zwar nicht als mit einem ihm zwar bekannten, jedoch während seines Wallens hienieden ihm fern stehenden und von ihm getrennten, sondern vielmehr als mit einem auf jedem Schritt und Tritt seines Wandels hienieden ihn begleitenden, mit Rath und That ihm zur Seite stehenden Vater. So sehen wir ihn beten zu Gott und fast in demselben Moment, wo er aufblickt zu Ihm, dem Herrn aller Welten und seinem mit Rath und That ihm zur Seite stehenden Vater, mit einer Entschiedenheit und Sicherheit handeln,

Digitized by Google

als hätte er von Ihm selber eine Antwort auf seine Frage, eine Zusage auf seine Bitte erhalten.

Mögen wir nun auch immerhin annehmen, daß Christus, der sich nach den von ihm uns überlieferten Berichten als der allenthalben helfende und Segen um sich her verbreitende Inhaber einer höheren, ihm von Gott verliehenen Gewalt erwies und behaupten durfte, daß ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden verliehen sei, — solcher Anfrage und Bitte zu Gott nicht bedurft habe; so müssen wir doch zugestehen, daß er in seinem Beten zu Gott, wie in seinem ganzen Verhalten dieses in beständigem Verkehre mit Gott stehn nicht nur selber auf das klarste an den Tag legt, sondern auch hinsichtlich der an uns gerichteten Anforderung, sowohl in unsrem Verhalten zu Gott, als zu unsern Mitmenschen, dasselbe als die von uns anzuerkennende Wahrheit und als die Grundlage und den Haltpunkt unsres ganzen Verhaltens zu Gott und unsern Mitmenschen darlegt. Und derselbe Christus, der da erklärt und beweiset, daß ihm alle Gewalt gegeben sei im Himmel und auf Erden, erklärt und beweiset es auch, daß er nur im Dienste Gottes und zur Verherrlichung Seines Namens von derselben Gebrauch macht, und jenes: „Geheiliget werde Dein Name, Dein Reich komme, Dein Wille geschehe" ist der in seinem Denken und Beten, in allen seinen Worten und Handlungen vorherrschende Grundton seines ganzen Wesens, ist auch der Grundton der von uns in unserm ganzen Wesen, in unserm Denken und Beten, in allen unsern Worten und Handlungen geforderten Nachfolge.

Werfen wir sodann unsern Blick auf die Jünger des Herrn, so tritt uns zunächst eine große Umwandlung ihres ganzen Wesens hinsichtlich der Zeit, wo sie unter seiner Leitung herangebildet wurden, mit ihrem ganzen spätern Verhalten entgegen. Aufgewachsen in den Sitten und Gebräuchen des jüdischen Volks und unter den Ansichten und Vorurtheilen der damaligen Zeit, können sie, obgleich sie dem Rufe Christi, ihm sich anzuschließen, bereitwilligst gefolgt sind und in dem tagtäglichen Verkehr mit ihm die klarste Anschauung seiner innigen Beziehung zu Gott vor Augen

Digitized by Google

haben, dennoch nicht von allen den früheren Ansichten und Gewohnheiten sich zu dem klaren Verständniß, der Entschiedenheit und Selbstständigkeit erheben, mit der sie später, durchdrungen von der tiefen Wahrheit ihres Zeugnisses, einer ganzen Welt voll Wahn und Vorurtheil entgegen traten. Nachdem sie aber den schweren Kampf ihres Lebens bestanden haben, wo einer ihrer Gefährten an ihrem Herrn und Meister zum Verräther wird und dieser, anstatt von der, seinen eigenen Worten gemäß, ihm verliehenen und auf so vielfache Weise ihnen klar vor Augen gelegten göttlichen Kraft Gebrauch zu machen, gleichsam, als sei er aller seiner Kraft entledigt, den Anklagen und Verhöhnungen seiner Feinde sich unterwirft und am Kreuze den Tod der Übelthäter erleidet; — nachdem sie somit durch alle diese auf sie einstürmenden Ereignisse mochten irre geworden sein an ihrer bisherigen Hoffnung zu Gott, ihrem Vertrauen zu Christo, an sich selbst und ihrem ganzen bisherigen Streben, an der ganzen ihnen und ihrem bisherigen Streben sich jetzt feindlich entgegenstellenden, ihr und ihres von ihnen so innig geliebten Meisters ganzes Leben und Streben jetzt anscheinend vernichtenden Welt; — nachdem sie aber darauf durch die Auferstehung ihres Herrn und Meisters, durch seine eigne ihnen nun selber wiederum gegebene Erklärung, in allen den noch vor wenigen Tagen sie so ganz darnieder beugenden Ereignissen den Rathschluß des uns oft unerforschlichen, ihnen aber nun wieder mit Seiner über Leben und Tod gebietenden Allmacht zur Seite stehenden Gottes erkannt haben: — da sind sie nicht mehr dieselben, da treten sie auf als Zeugen von Christo, als Zeugen von dem jetzt klar ihnen vor Augen liegenden Rathschlusse Gottes und Seiner auch sie auf jedem Schritt und Tritt ihres Lebens begleitenden, ihr ganzes Wesen durchdringenden Liebe.

Mögen und müssen wir nun auch immerhin nach den Überlieferungen der heiligen Schrift und ihren eigenen Zeugnissen zugestehen, daß Gott auf eine außergewöhnliche Weise, wie wir es bei Christo gesehen, auch bei den ersten Verkündigern der von ihm uns geoffenbarten Wahrheit nicht nur ihnen selber, sondern

Digitized by Google

der ganzen Mit- und Nachwelt die Beweise Seiner allmächtigen Hülfe und Leitung an den Tag legte und die ihnen von Christo gegebene Verheißung in Erfüllung brachte; dennoch können wir nicht verkennen, daß nur durch die ganze Energie ihres Willens und Strebens, durch ihr ganzes Denken und Leben für Gott und Christum, durch ihr ganzes sich-hineingelebt-haben in den Geist Christi die Empfänglichkeit solcher außergewöhnlichen Gaben bei ihnen ermöglicht und gleichsam die Verbürgung für deren richtige Anwendung gegeben zu sein scheint. Ja, nicht nur jene Zeichen und Wunder, sondern die ihr ganzes Wesen durchdringende Glückseligkeit, diese innere Harmonie ihres ganzen Wesens oder, wie sie es auch nennen, diese beständig sich wiederholenden Zeugnisse des heiligen Geistes, diese Zeugnisse, daß sie Gottes Kinder seien, sind ihnen der sicherste Beweis, sind ihnen die redendste Thatsache, daß der Gott, für den sie leben, sie wie die sie umgebende und durchdringende Luft mit Seiner allmächtigen Liebe begleitet und nach Seinen weisen Plänen durchs Leben führt. Ja, jeder Rückblick auf ihr vergangenes Leben, auf ihre früheren Verhältnisse, auf die Zeit ihres Zusammenlebens mit Christo und auf alle die späteren, in ihrem so viel bewegten Leben gemachten Erfahrungen ist ihnen schon ein klarer Beweis jener göttlichen Führung und Leitung. Diese innige Beziehung zu Gott, wie sie Christus ihnen in Wort und That vor Augen gelegt hat, ist jetzt auch die ihre. Die Gewißheit dieser Thatsache und das klare Verständniß derselben läßt sie mit einer Selbstständigkeit und Sicherheit auftreten, wie wir sie bei Christus selber erblicken, und läßt sie dieselbe Anschauung, dieselbe Gesinnung, dieselbe Tendenz ihres ganzen Lebens, so wie sie bei Christus aus seiner innigen Beziehung zu Gott hervorgeht, auch in allen ihren eigenen Worten und Handlungen als eine selbsteigene, in ihrer besonderen Beziehung zu Gott begründete an den Tag legen.

Und nicht nur bei Jenen allein, die als Gefährten Christi aus eigener Anschauung von dessen inniger Beziehung zu Gott sich überzeugt und schon unter seiner Leitung sich in eine solche hinein-

Digitized by Google

zuleben begonnen hatten, finden wir dieſe ſelbſteigene Gewißheit dieſer ihrer eigenen Beziehung zu Gott und dies klare Verſtändniß Seiner Einwirkung und Leitung; ſondern auch bei allen den erſt ſpäter hinzutretenden Jüngern, ſowohl denen, die jenen Eilf in ihrem Lehr- und Apoſtelamte ſich anſchließen, als auch, wenngleich nicht in ſo ungetrübter Färbung, in allen den ſich bildenden erſten Chriſtengemeinden nach den Überlieferungen der heiligen Schrift vorherrſchend.

So ſehen wir vor Allem in dem Apoſtel Paulus, von dem uns die Berichte der Apoſtelgeſchichte und die vielen auf uns gekommenen Briefe eine ſo anſchauliche Darlegung ſeines ganzen Weſens liefern, dies klare Verſtändniß der göttlichen Einwirkung und Leitung und die daraus hervorgehende Glückſeligkeit, Entſchiedenheit und Selbſtſtändigkeit auf das klarſte hervortreten. Von dem Augenblick an, wo ihm, dem eifrigſten Feinde und Verfolger Chriſti, durch jene Erſcheinung auf dem Wege nach Damascus die von ihm bis dahin für unmöglich gehaltene Thatſache ſich feſtſtellt, daß der Gott, dem er, als ein Eiferer für das Geſetz und die Propheten, durch die Vernichtung der von ihm als Auflehner wider dieſelben verachteten Nazarener zu dienen bemüht war, nicht, wie er gewähnt, ſich als ein Widerſacher derſelben erweiſe, vielmehr grade dieſe mit Seiner allmächtigen Kraft beſchütze, und daß der Chriſtus, deſſen Lehre und Andenken er zu vernichten ſich berufen erachtet hatte, ſich an ihm ſelber als der Auserwählte Gottes, als der von den Propheten verheißene Meſſias erwieſen habe: — von den Augenblicke an war die Gewißheit dieſer Thatſache die Grundlage all' ſeines Denkens und Verhaltens zu Gott, die Grundlage ſeines wenige Tage darauf von ihm begonnenen und mit ſolcher Liebe und Treue vollendeten Apoſtelberufs. Er weiß es und bezeuget es durch Wort und That, daß jene geiſtige Kraft durch jenen ſein ganzes Weſen durchdringenden Eingriff in den bisherigen Gang ſeines Lebens all' ſeinem Denken und Wollen eine neue, von ihm vorher nie geahnete Richtung gegeben, daß er aber ſelber mit der ganzen

Energie seines Willens diese neue Richtung ergriffen und sich zu eigen gemacht hat. Er weiß es und bezeuget es, daß jene geistige Kraft ihm nicht nur durch jene ihm gewordene Offenbarung ein Zeugniß ihrer damaligen Einwirkung auf ihn gegeben hat, sondern von dem Augenblick an mit ihm in der innigsten Verbindung steht, daß er ferner von dem Augenblicke der ersten Überzeugung an sich dieser Beziehung beständig bewußt ist und sie in Wort und That als eine sich nach Gottes Anordnung von selbst verstehende Thatsache an den Tag legt. Er weiß es und bezeuget es ferner, daß er selber allen Anforderungen dieser Verbindung an ihn zu entsprechen stets bereit und beflissen ist und ein diesen Anforderungen entsprechendes Leben eben so wohl als eine nach Gottes Anordnung nothwendige und sich von selbst verstehende Bedingung jener Verbindung bezeichnet, als er dieses für eine in dem innigsten Zusammenhange mit derselben stehende und aus ihr hervorgehende naturgemäße Folge und Entwickelung derselben erklärt. So sehen wir ihn schöpfen aus der ganzen Fülle und Tiefe seines Gemüths und in allen Dingen Gott die Ehre geben als dem, der in uns wirket alles Wollen und alles Vollbringen, aber auch mit derselben Gewißheit von seiner geistigen Verbindung mit Christo reden als dem, der in ihm lebe, in ihm wirke, so daß er durch ihn alles vermöge. So ist ihm, wie allen den übrigen Jüngern, deren Zeugnisse auf uns überkommen sind, die selbsteigene Gewißheit ihrer innigen Beziehung zu Gott der durch die täglich sich wiederholende Erfahrung ihres ganzen Lebens sich bestätigende Beweis, daß in Christo verborgen liegen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß und in ihm wohnet die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (Col. 2, v. 3 u. 9), ist die Grundlage ihres Zeugnisses von Christo, die Grundlage ihres ganzen Verhaltens zu Gott und Christo, die Grundlage und der Haltpunkt ihres ganzen dem Dienste Gottes und Christi geweiheten Lebens.

So wie nun aber diese eigene Gewißheit ihrer innigen Beziehung zu Gott und das klare Verständniß Seiner Einwirkung und Leitung der Haltpunkt ihres ganzen Lebens und Wirkens ist, wird

Digitized by Google

sie auch der Haltpunkt aller ihrer an die Menschheit, an die gesammte zu ihrer Zeit lebende und alle Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch ihren Zeitgenossen folgende Menschheit gerichteten Aufforderungen und Ansprüche.

„Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgethan." — ist die von Christo an alle Menschen und für alle Zeiten gegebene Aufforderung und Zusicherung. — Und jenes: „Komm und folge mir nach" ist ein von ihm an die ganze zum Denken an Gott befähigte und zu diesem Denken und Leben in Gott berufene Menschheit für alle Zeit gerichteter Zuruf, so wie die von ihm gegebene Versicherung, daß, wer ihm nachfolge, nicht in Finsterniß wandeln, vielmehr das Licht des Lebens haben und erfahren werde, ob er von Gott oder nur von sich selber rede, eine für alle Menschen und für alle Zeiten festbegründete, in den Anordnungen des Gottes, der den Menschengeist mit all' seinen Fähigkeiten erschaffen hat, festbegründete Wahrheit ist.

Denn wir sind Gottes Geschöpfe und als solche allen den Anordnungen unterworfen, die Seine Allmacht und Weisheit bei dem all' unsre Denkfähigkeit übersteigenden, uns so unbegreiflichen und wunderbaren Mechanismus Seiner Schöpfung zum Grunde gelegt hat. So leben wir mit Millionen unserer Mitmenschen auf dieser mit so unzähligen Beweisen Seiner Liebe versehenen Erdkugel, diesem für uns so großen und doch im Verhältniß zu dem bis in die weitesten Fernen sich ausdehnenden Weltall nur so kleinen Theil Seiner unermeßlichen Schöpfung, allen Seinen Anordnungen, allein und jedem Einwirken auf Seine Schöpfung und mithin auch auf uns selbst unterworfen. So leben wir alle in Ihm und durch Ihn, von Seiner Allmacht, Weisheit und Liebe getragen, und sind nicht vermögend, uns nur für einen einzigen Augenblick Seiner Schöpfung, Seinem Einwirken auf uns zu entziehen. So vermag selbst der Tod, der unserm irdischen Dasein sein Ziel setzt, uns den Anordnungen nicht zu entreißen, die Seine Weisheit und Liebe für die Fortdauer unsres Geistes getroffen hat.

Digitized by Google

Dies sind Thatsachen, Bestimmungen und Anordnungen Gottes, über uns, ohne unser Zuthun und ohne unsern Willen verfügt, in die wir uns, mögen wir wollen oder nicht, zu fügen gezwungen sind, und denen wir selbst nicht einmal durch die Selbstvernichtung uns zu entziehen vermögen.

Als eine solche Thatsache ist es auch anzusehen, daß der Gott, der diese Schöpfung ins Leben gerufen hat, vom Anbeginn derselben in der innigsten Beziehung zu ihr gestanden hat und fortwährend steht, daß Er namentlich zu uns Menschen in so inniger Beziehung steht, daß Er, wie die heilige Schrift sagt, alle unsre Gedanken von ferne kennt und alle unsre Haare auf unserem Haupte gezählt hat.

Als eine solche Thatsache und Anordnung Gottes ist es ferner anzusehen, daß wir in der Gewißheit Seiner innigen Beziehung zu uns den eigentlichen Haltpunkt und das größte Glück unsres Lebens zu suchen und zu finden angewiesen sind, daß wir selbst aber nicht nur dieser innigen Beziehung zu uns vollkommen gewiß werden können, sondern auch nach dem Vorbilde Christi jenes: „Vater, Dein Wille geschehe" als den Zweck unsres Lebens zu verfolgen angewiesen und befähigt sind. So ferner, daß wir von Gott, als dem auch uns beständig zur Seite stehenden und nach Seinen weisen Plänen durchs Leben führenden Vater in allen vorkommenden Fällen die uns dazu fehlende Fähigkeit zu erbitten und in Empfang zu nehmen haben, und so bei dem beständigen vor-Augen-haben dieser Beziehung und der Verfolgung dieses Zweckes, bei dem Bitten und Nehmen von unsrer Seite und dem beständigen Geben von Seiner Seite von Ihm geführt werden können und werden von Stufe zu Stufe, von einer Klarheit zur andern. So ist es eine Thatsache, daß wir so uns hineinleben können und sollen in das eigentliche Element unsrer höheren menschlichen Natur, in die Gewißheit der innigsten Beziehung Gottes zu uns; daß die Nachfolge Christi, dies Streben nach inniger Beziehung zu Gott und das Festhalten derselben unter allen Lagen und Verhältnissen des Lebens, uns nicht nur eine

Digitized by Google

Aufgabe für dieses Leben, nein, daß sie vielmehr auch uns das eigentliche und darum eben uns unentbehrlich werdende Element unsres Lebens werden kann und soll, weil sie, auf der Thatsache der innigen Beziehung Gottes zu uns beruhend, ja gerade das eigentliche, natürliche und darum rein menschliche Element unseres Lebens ist.

So ist es aber auch ferner eine Thatsache, daß die Gewißheit dieser innigen Beziehung Gottes zu uns, wenngleich sie nach Seiner Anordnung das eigentliche Element unsres Lebens sein soll und werden kann, dennoch nicht, wie die Gewißheit von unserm eigenen Dasein und alle mit unsern äußeren Sinnen vernehmbaren Gegenstände, schon bei der ersten Entwickelung unsres Denkens unsrem Verstande sich aufdrängt. So ferner, daß sie auch nicht bei späterer selbstständiger Ausbildung des Denkens nach Gründen innerer Nothwendigkeit bei jedem sich geltend macht, sondern daß vielmehr diese innige Beziehung Gottes zu uns gänzlich von uns übersehen und unbeachtet gelassen werden kann. Es ist eine bekannte Erscheinung, daß selbst mitten in unserer Christenheit bei Vielen ihr ganzes Leben hindurch die Gewißheit dieser innigen Beziehung, ja selbst der Gedanke der Möglichkeit nicht aufzukommen im Stande ist, ja daß selbst das Dasein Gottes mitten in unsrer Christenheit und bei der Bekanntschaft mit allen den Lehren und Anforderungen des Christenthums in Abrede gestellt wird. So ist es bekannt, daß dasselbe nicht nur nach oberflächlichem Urtheil, sondern selbst häufig von erfahrenen und denkenden, hochgebildeten und hochgeachteten Männern als das Resultat reifen Nachdenkens und vielseitiger Beobachtung uns ihrer Ansicht nach logisch richtigen Gründen als unhaltbar verworfen wird. Die heilige Schrift aber saget uns, daß Gott Sich niemandem aufdrängt, daß Er vielmehr, obwohl Er zu jedem Menschen wie zu Seiner ganzen unermeßlichen Schöpfung in der innigsten Beziehung steht, dennoch uns vollkommene Selbstständigkeit und Freiheit gegeben hat, nach der oben angedeuteten verschiedenartigen Richtung unseres Denkens und der uns mit-

Digitized by Google

liehenen, zur Beherrſchung dieſer Richtung uns befähigenden Willenskraft, uns in die ſelbſteigene Gewißheit dieſer innigen Beziehung und deren conſequente Anwendung hineinzuleben, oder dieſelbe mehr oder weniger unbenutzt und unbeachtet zu laſſen, ja ſelbſt als nicht exiſtirend und unhaltbar in Abrede zu ſtellen.

So iſt es ferner eine Thatſache, daß die Gewißheit dieſer innigen Beziehung Gottes zu uns, ſobald ſie ſich unſerem Verſtande als eine unleugbare Thatſache dargeſtellt hat, damit noch nicht nach Gründen innerer Nothwendigkeit zu der klaren Erkenntniß derſelben und conſequenten Einwirkung auf unſer ganzes Weſen, wie wir dies bei den Apoſteln erblicken, zu führen im Stande iſt. Es iſt eine Thatſache, daß die Gewißheit dieſer innigen Beziehung Gottes zu uns vielmehr wie bei jenen, ſo auch bei uns die ganze Energie unſeres Willens erfordert, um auch bei uns die Grundlage unſeres ganzen Denkens und Wollens und unſeres fernern und beſtändigen Fortſchreitens zu einer immer innigen und feſter ſich geſtaltenden Beziehung zu Gott zu werden und unter allen Lagen unſeres Lebens zu bleiben. Denn das iſt eine allgemein bekannte Erſcheinung, daß die Beziehung Gottes zu uns der verſchiedenartigſten Auffaſſung unterworfen iſt und daß die unzähligen, von dem Vorbilde Chriſti und ſeiner Apoſtel abweichenden Auffaſſungen uns zu unzähligen, jenem Vorbilde, ja ſelbſt oft dem geſunden Menſchenverſtande gradezu entgegenſtehenden Deutungen und Handlungen zu verleiten im Stande ſind. So iſt es bekannt, daß aus vermeintlichem Pflichtgefühl und zur vermeintlichen Ehre Gottes und Chriſti ſelbſt die ſchändlichſten Verfolgungen und Greuelthaten ganze Jahrhunderte hindurch ſich geltend zu machen im Stande waren und daß noch heutiges Tages aus dem vermeintlichen Pflichtgefühl nicht ſelten die kraſſeſten Anſichten und liebloſeſten Urtheile hervorgehen und mit einer Schroffheit und Abſtoßung ſich geltend machen, die mit der von Chriſtus und ſeinen Apoſteln bewieſenen und uns zur Pflicht gemachten Liebe in offenem Widerſpruch ſteht. Wir wollen hier nicht der Fälle gedenken, wo die Beziehung zu Gott, ſei es faſt gedankenlos als bloße Re-

Digitized by Google

densart, sei es als Beschönigung und Verdeckung anderer Motive nur angegeben und hervorgehoben wird; noch der unendlichen Verschiedenheit aller der Fälle, wo wir selber hinsichtlich der wahren Motive einer Täuschung unterworfen sind; noch aller der Stufen bis zu jener unverkennbaren Heuchelei, welche, die wahren Motive kennend, wissentlich und absichtlich unter den aus der Beziehung zu Gott herbeigesuchten Gründen dieselben zu verbergen bemüht ist. Wir wollen hier ferner nicht der so vielfach verschieden sich gestaltenden Fehlgriffe und Verkehrtheiten gedenken, zu denen uns eine von dem Vorbilde Christi und seiner Apostel abweichende Auffassung, bei einer von ihrem Vorbilde abweichenden Richtung, selbst bei dem redlichsten Willen und bei aufrichtiger Liebe und Verehrung für Gott und Christum zu verleiten im Stande ist: sondern nur die Erscheinung festhalten, daß die Gewißheit von einer innigen Beziehung Gottes zu uns, je nach unserm Standpunkte, einen verschiedenartigen Eindruck bei uns hervorbringt. Wir wollen hier nur hervorheben, wie die Geschichte und die tagtäglich zu machende Erfahrung beweiset, daß jene Gewißheit, bei der uns von Gott gestatteten Freiheit und Selbstständigkeit, nach der verschiedenartigen Richtung unsres Denkens und Lebens auf unendlich vielfach verschiedene Weise von uns aufgefaßt und durch unsre Auffassung verdunkelt und entstellt werden kann. Wir wollen die Erscheinung festhalten, daß selbst diejenigen, welche die innigste Beziehung Gottes zu ihnen als eine feststehende Thatsache anerkennen und auf vielfache Weise hievon die selbsteigene Gewißheit durch die Erfahrung ihres eigenen Lebens erlangt haben, welche ferner durch ein den von ihnen erkannten Anforderungen Gottes entsprechendes Leben, jener innigen Beziehung gemäß, Gott und Christo zu dienen beflissen sind, dadurch noch nicht gesichert werden, in eine von dem Vorbilde Christi abweichende Richtung des Denkens zu gelangen; daß sie ferner, sofern sie in eine solche, ungeachtet ihrer sonstigen Übereinstimmung, dennoch abweichende Richtung gelangt sind, nicht gegen die Gefahr gesichert werden, auch ferner in derselben zu bleiben. Wir wollen die Erscheinung festhalten,

Digitized by Google

daß sie so, selbst ohne dieser Abweichung sich selber bewußt zu sein, durch die von ihnen betretene Richtung des Denkens sich selber verhindern, von Gott durch die Erfahrung ihres eigenen Lebens zur Erkenntniß der in ihrer Richtung liegenden Fehler geführt zu werden. Wir wollen die Erscheinung festhalten, daß sie so sich selber verhindern, durch deren Bekämpfung zu einer höheren Stufe der Erkenntniß zu gelangen und so zum selbsteigenen Fortschreiten in dem Erstreben einer immer inniger sich gestaltenden Beziehung zu Gott befähigt zu werden. Wir müßten alle die Tiefen des menschlichen Geistes ergründen können, um nur annähernd alle die in den verschiedenartigen Richtungen unseres Denkens sich ausbildenden Verkehrtheiten andeuten zu können, welche uns in der Erlangung einer klaren Erkenntniß von der Beziehung Gottes zu uns und in dem richtigen Erstreben einer immer inniger sich gestaltenden Beziehung zu Ihm hindernd entgegen stehen. Mögen wir mit Recht unzählige Hindernisse in der Welt um uns her auffinden können, immer bleibt es aber doch unser eigenes Denken, das die Hindernisse in sich aufnimmt; ist es die Kraft unsres eigenen Willens, die ihrer Herrschaft unterliegt oder ihren Einfluß bekämpfet; ist es die Kraft und Ausdauer unseres Willens, die unter Gottes Leitung sie zu bekämpfen und zu besiegen im Stande ist. So sind es eigentlich nicht jene unzähligen Verkehrtheiten in der Welt um uns her, die uns hindernd entgegen treten; es ist vielmehr die Welt in uns mit allen ihren Ansichten und Vorurtheilen, mit ihren Gewohnheiten und Neigungen, mit allen ihren Rücksichten, Sorgen, Hoffnungen und Wünschen; es ist die Richtung unseres eigenen Denkens und Wollens, die uns den Blick verdunkelt und uns das Ziel unsres Strebens, so wie die Kraft und Fähigkeit, dieses Ziel zu erstreben, verkennen läßt.

Ist uns nun aber auf irgend eine Weise in solcher Art der Blick verdunkelt und das Ziel unsres Strebens, dieses Festhalten an der innigen Beziehung zu Gott unter allen Lagen des Lebens, unserm Auge entrückt, so vermag selbst die Gewißheit der innigsten

Digitized by Google

Beziehung Gottes zu uns ohne die Aufbietung der ganzen Energie unseres Willens, nur einzig und allein diese unsre Beziehung zu Gott ins Auge zu fassen und uns unbedingt Seiner Leitung zu ergeben, uns von den Vorurtheilen und Hindernissen unserer bisherigen Denkrichtung nicht zu befreien. Wir müssen auch hier den durch die tagtäglich zu machende Erfahrung bestätigten Ausspruch der heiligen Schrift festhalten, daß Gott Sich niemandem aufdrängt. Ja, wir müssen es zugestehen, daß Er selbst da, wo, menschlich zu reden, oft nur eine einzige Ansicht, ein einziges Vorurtheil uns an dem Vollgenusse und der reichen Ausbeute Seiner innigen Beziehung zu uns zu verhindern scheint, wo es unsrer Ansicht nach Ihm so leicht wäre, jenes Vorurtheil zu beseitigen, jener Ansicht eine andere Wendung zu geben, dennoch Sich niemandem aufdrängt, vielmehr auch in solchem Falle, bei der uns gestatteten Freiheit und Selbstständigkeit, es uns allein zu überlassen scheint, ob wir das in uns selber liegende Hinderniß erkennen und beseitigen mögen.

Und doch müssen wir wiederum die besondere Einwirkung Gottes auf uns zugestehen und namentlich dann zugestehen, wenn es uns gelungen ist, die Scheidewand niederzureißen, die in der innigen Beziehung zwischen Ihm und uns durch eine abweichende Richtung unseres Denkens sich herangebildet hatte. Wir müssen sie zugestehen, wenn dann bei dem Übergang aus der bisherigen Richtung dieses Denkens in diese andere uns noch neue Richtung, oder in einen höheren Aufschwung dieser Richtung sich unser Gesichtskreis erweitert, und nun Gedanken, die wir noch nie gedacht haben, sich unsres ganzen Denkens bemächtigen und, als aus der innigen Beziehung zu Gott hervorgehend, mit logischer Klarheit und unser ganzes Wesen durchdringender Überzeugung sich geltend machen. Wir müssen es dann zwar zugestehen, daß wir diese Gedanken hervorholen aus der ganzen Erfahrung unseres eigenen Lebens, daß aber dann unser ganzes Leben uns wieder nur als eine nach den weisen Plänen Gottes grade so, wie sich alles zu unserer Entwickelung am besten und zweckmäßigsten gestalten

Digitized by Google

mußte, getroffene Anordnung erscheint, so daß wir vielmehr nur einzig und allein auf diese Führung und Einwirkung Gottes, als auf unser eigenes Mitwirken zu sehen gedrungen sind.

So ist es uns dann, als wenn eine Decke, die bisher vor unserem geistigen Auge gehangen, jetzt von uns genommen sei, als wenn wir vorher gleichsam blind gewesen seien und jetzt erst den klaren Blick unseres Auges erhalten hätten. Denn der Blick unsres Auges ist uns nun nicht mehr durch die Welt in uns, noch außer uns getrübt und verdunkelt; er hat seinen Haltpunkt gewonnen oder mit höherem Aufschwung wieder gewonnen in der innigen Beziehung Gottes zu uns und indem wir diese einzig und allein in's Auge gefaßt haben, sind wir im Stande, sie auf alle Verhältnisse unsres Lebens, auf unser ganzes Thun und Lassen und unser ganzes Verhalten zu unsern Mitmenschen als alleinige Richtschnur zur Anwendung zu bringen. Die ganze Richtung unsres Denkens ist dann eine andere geworden, mit dieser Richtung haben sich nach den Gesetzen des nothwendigen inneren Zusammenhanges unsre Auffassungen und Ansichten geändert und hat zugleich die ganze Tendenz unseres Strebens eine andere Wendung genommen. Wie sich nun auch in jedem einzelnen Falle eine solche Änderung unseres Wesens besonders gestalten mag, immer bleibt doch von unserer Seite die ganze Energie unseres Willens erforderlich, um diese Richtung uns völlig zu eigen und Gott die fernere, zu unserer Fortbildung erforderliche Einwirkung auf uns durch unsere Mitwirkung möglich zu machen.

Wenngleich wir nun bei einer solchen Änderung unseres Wesens eine besondere und specielle Einwirkung Gottes auf uns nicht zu verkennen vermögen, vielmehr auf vielfältige Weise, zumal bei der ganzen damit verbundenen Erregtheit unsres Wesens, wir möchten sagen, augenscheinlich und fast handgreiflich dieselbe wahrzunehmen und nachzuweisen im Stande sind; so haben wir doch gegen unsere Mitmenschen natürlich eine solche Änderung mit allen ihren Einwirkungen und Folgen auf uns selbst und unsre Stellung zu ihnen jedenfalls als aus uns selber hervorge-

Digitized by Google

hend zu vertreten. So wie aber Alles, bei richtiger Anwendung von unſerer Seite, nach Gottes Anordnung nur dazu dienen muß, unſere Beziehung zu Ihm nur immer feſter und inniger zu begründen; ſo iſt auch eben dieſe Vertretung deſſen, was wir als eine Folge der beſonderen Einwirkung Gottes auf uns erkennen müſſen, dieſes unſren Mitmenſchen verborgenen, zwiſchen Gott und uns beſtehenden Geheimniſſes als unſrer alleinigen, ſelbſteigenen Sache grade vorzugsweiſe dazu geeignet, die Beziehung Gottes zu uns nur feſter und inniger zu unſerer ſelbſteigenen Sache zu machen und auf das innigſte mit allen unſeren Angelegenheiten zu verflechten. Je entſchiedener und ſelbſtſtändiger wir nun, namentlich nach dem erſten Übergang in dieſe Änderung unſres Weſens, dieſe vor der uns dann nach ſolchen Beweiſen der göttlichen Einwirkung ſo unbegreiflich und unerklärlich erſcheinende Unkunde und Gleichgültigkeit in der Welt um uns her zu vertreten befliſſen ſind, einen deſto feſteren Grund legen wir damit dann für unſer ganzes Leben. Denn was wir vertheidigen und vertreten, das wird unſere Sache und mit dem, was wir im vollen Bewußtſein der göttlichen Einwirkung auf uns erklärt und gethan haben, können wir nicht in Widerſpruch treten, falls wir nicht das köſtlichſte Kleinod unſres Lebens, unſre innige Beziehung zu Gott preisgeben und mit uns ſelber zerfallen wollen.

Stände unſere Erfahrung nun auch noch ſo vereinzelt da in der Welt, wir würden dieſe Einwirkung Gottes, nimmer bezweifeln können, denn ſie findet ihre Beſtätigung in der innigen Harmonie aller Seiner Anordnungen, wie in der ganzen Geſchichte unſres Lebens.

Denn ſo wie wir ſchon oben durch die Verfolgung des Gedankens an Gott zu der Gewißheit gelangen mußten, daß Er zu uns in der innigſten Beziehung ſtehe; ſo wie wir ferner bei der conſequenten Feſthaltung des Gedankens an Ihn zu der Gewißheit gelangen mußten, daß wir von Ihm durch die Schule des Lebens zu dem vollkommenen Beherrſchtwerden von dem Gedanken an Ihn, zu jener geiſtigen Freiheit herangebildet wurden und

Digitized by Google

dieſe als das Ziel erkennen mußten, das wir nach Seiner Anordnung zu erſtreben und zu erreichen beſtimmt ſeien; ſo wie uns ſomit das conſequente Feſthalten des Gedankens an Ihn in die innige Beziehung zu Ihm ſelber hineinführen und uns in derſelben immer mehr und mehr befeſtigen mußte und uns ſo zu demſelben Reſultate gelangen ließ, das wir, nach der Anweiſung und dem Vorbilde Chriſti und ſeiner Apoſtel, als das Ziel unſres Lebens betrachten mußten; — ſo wie uns ſomit das Denken an Gott auf Chriſtum und uns Chriſtus wiederum auf das Denken an Gott hinführt: — ſo wird und muß Gott wiederum durch Seine Einwirkung auf uns, falls wir durch unſer Entgegenkommen dieſelbe möglich machen, uns zu dem Denken an Ihn und zu dem Hinblick auf Chriſtum führen, und wenn wir Seiner Leitung uns nicht entziehen, zu jener geiſtigen Freiheit und vollkommenen Herrſchaft des Gedankens an Ihn, jenem in inniger Beziehung zu Ihm ſtehenden Leben heranbilden.

So iſt nun alles eine Kette, ein nothwendiger innerer Zuſammenhang, denn derſelbe Gott, der den Menſchengeiſt in's Leben gerufen und ihm die Fähigkeit gegeben hat, dieſer Seiner innigen Beziehung zu uns vollkommen gewiß zu werden und in dieſer Gewißheit und ihrer conſequenten Anwendung auf unſer ganzes Verhalten, ſo wie auf alle Beziehungen unſres Lebens den Haltpunkt dieſes Lebens zu gewinnen; — derſelbe Gott hat uns in Chriſto dieſe innige Beziehung in ihrem ungetrübten Glanze vor Augen geſtellt und uns mit den Regeln und Geſetzen derſelben bekannt gemacht. Und nach denſelben Regeln und Geſetzen, welche die innige Harmonie Seiner Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit ſchon vor Jahrtauſenden für uns Menſchen zum Grunde gelegt hat, verfährt Er, mit der dieſer Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit nothwendigen Conſequenz, jetzt, wie bisher und alle künftigen Jahrtauſende hindurch, ſo lange Er uns Menſchen auf dieſer Seiner Erde durch immer neue Generationen mit derſelben Fähigkeit, dieſer Seiner Liebe gewiß zu werden, ſich erſetzen läßt.

Digitized by Google

So können denn auch wir, so wir anders in dem Erstreben und Festhalten dieser innigen Beziehung Christo nachzufolgen begonnen haben, mit derselben Gewißheit, mit der wir die Apostel von Gott und dem Wirken Gottes Zeugniß ablegen sehen, darauf rechnen, durch die Erfahrung unsres eigenen Lebens die Beweise Seines Wirkens zu erhalten. So können wir dann ferner mit derselben Gewißheit, mit der auch wir, wie die Apostel, aus der Erfahrung unsres eigenen Lebens die Beweise Seines Wirkens darzulegen im Stande sind, darauf rechnen, daß sie keinem entgehen werden, der in dem Erstreben jener innigen Beziehung Christo nachzufolgen beginnen wird.

So wie wir dann ferner die Wahrheit und den ganzen in jener Wahrheit, Liebe und Gerechtigkeit Gottes beruhenden nothwendigen inneren Zusammenhang der uns von Christo gegebenen Darlegung und Verheißung durch die Erfahrung unsres eigenen Lebens auf das allergewisseste und festeste begründet sehen; — so können wir dann auch, wie die Apostel, nicht nur Zeugniß geben von Gott und Seinem Wirken so wie von Christo und der Wahrheit seiner auch an uns erprobten und in Erfüllung gegangenen Darlegungen und Verheißungen: — sondern mit derselben Gewißheit auch darauf rechnen, daß seine Verheißungen, so wie bei uns, auch bei Allen, die ihm nachzufolgen sich bereit erklären und diese Nachfolge zum Ziel ihres Lebens machen, sowohl in dieser, als in jener Welt, in Erfüllung gehen werden und müssen.

Wir sehen es nun klar vor Augen, daß diese Darlegungen und Verheißungen in der Liebe Gottes begründet sind, mit der Gott bei Erschaffung des Menschengeistes auf uns Menschen, nach den in dieser Liebe begründeten, durch Seine Weisheit und Gerechtigkeit, so wie durch die Berücksichtigung der dem Menschengeist verliehenen Fähigkeit und der ihm zur Anwendung oder Nichtanwendung dieser Fähigkeit gestatteten Freiheit einzig und allein bestimmten Gesetzen, einzuwirken beschlossen hat. Wir sehen es ferner klar vor Augen, daß derselbe Gott eben darum den Menschengeist also erschaffen hat, daß er in der Gewißheit seiner innigen

Digitized by Google

Beziehung zu Ihm und deren consequenten Anwendung die Harmonie mit allen seinen in ihn gelegten Anforderungen, mithin den in den Anordnungen Gottes selber beruhenden naturgemäßen Haltpunkt seiner Existenz selber suchen und finden solle. Wir müssen dann ferner mit allen den Millionen Zeugen und Mitgenossen unsrer Freude zugestehen, daß wir unter Gottes Leitung diesen Haltpunkt selber gesucht und gefunden haben; ja wir müssen mit ihnen gestehen, daß wir unendlich viel mehr gefunden haben, als wir je zu finden hoffen konnten oder zu ahnen vermochten. Wir können und müssen dann ferner aus dieser Erfahrung unsres eigenen Lebens zugestehen, daß Christus diese in der Liebe Gottes begründeten und an uns selber erprobten und in Erfüllung gegangenen Darlegungen und Verheißungen im Namen Gottes zu ertheilen befugt und berechtigt war. Wir müssen dann auch aus der ganzen Tiefe unserer Überzeugung mit den Aposteln bekennen: „daß in ihm wohnet die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig" und mit ihnen ausrufen: „wir haben erkannt und geglaubet, daß Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes."

Und so wie wir von Gott reden dürfen als einem uns beständig zur Seite stehenden, uns auf jedem Schritt und Tritt unsres Lebens begleitenden Vater, so dürfen wir auch von Christo behaupten, daß wir mit ihm in einem beständigen geistigen Verkehre stehn, und mit den Aposteln bekennen, daß er in uns lebe, in uns wirke und uns kräftig mache, so daß wir durch ihn alles vermögen. So dürfen wir seine den Jüngern gegebene Verheißung: „„Ich will bei Euch sein alle Tage bis an der Welt Ende"" auch für uns und alle künftigen Generationen in Anspruch nehmen.

Und so wie ferner Christus und die Apostel bei dieser unsrem leiblichen Auge verborgenen, geistigen Verbindung von dem heiligen Geiste reden; so können auch wir mit ihnen jene unser ganzes Wesen durchdringende Überzeugung als eine Wirkung jenes Geistes bezeichnen und in den tagtäglich sich wiederholenden Beweisen der göttlichen Einwirkung auf uns, so wie in unsrer geistigen Verbindung mit Christo die Wirkungen jenes Geistes erblicken.

Digitized by Google

So wie aber Christus in allen Stücken auf Gott verwies und Ihm sich unterordnete; so dürfen auch wir, ohne der Freiheit einer andern Bezeichnung zu nahe zu treten, jene unsichtbare geistige Verbindung, in der wir hienieden schon mit einer höheren Welt stehn, zumal wenn wir unseren Mitmenschen eine klare Anschauung davon zu geben bemüht sind, auf Gott allein zurückführen und jede höhere Einwirkung auf uns als von Ihm ausgehend hervorheben.

Wir können jedoch nie verkennen, daß Christus uns bei dem ersten Übergang aus einer früheren entfremdeten Richtung des Denkens in diese Richtung des Denkens und Lebens in Gott als der Mittler zwischen Gott und uns entgegentrat und mit der ganzen, in allen seinen Darlegungen und Verheißungen an den Tag gelegten Liebe uns in dem Kampfe dieses Übergangs, dieses nun beginnenden neuen Lebens in Gott, dieser unsrer Wiedergeburt für Gott und dieses Leben in Ihm, zur Seite stand. Wir können nur zugestehn, daß er erst später, so wie wir nach und nach diese Richtung uns immer mehr zu eigen machten und uns dadurch in eine selbsteigene Beziehung zu Gott immer mehr und mehr hinein lebten, uns gleichsam die ganze Ausbeute des Vollgenusses dieser innigen Beziehung selber zu überlassen schien.

So wie wir aber nach der heiligen Schrift klar vor Augen sehen, daß und wie auch bei Denen, die vor der Erscheinung Christi lebten, diese innige Beziehung zu Gott sich geltend machte; so wie wir ferner eine solche Beziehung bei Denen, die unter allen den Verkehrtheiten und Vorurtheilen einer heidnischen Welt, von diesen sich frei zu machen im Stande waren, nicht zu verkennen im Stande sind: so dürfen und können wir auch für alle vor und nach Christus lebenden Generationen und alle unsere Zeitgenossen, die nicht so bevorzugt sind als wir, die wir von Kindheit an durch das Leben in seiner Kirche zum Hinblick auf ihn verwiesen werden, das Hineinleben in eine innige Beziehung zu Gott, wenngleich unter viel größeren Schwierigkeiten, als annehmbar zugestehn. Wir dürfen es wenigstens nie vergessen, daß die Liebe, welche alle Haare auf unserem Haupte gezählt hat, auch Denen

Digitized by Google

nahe ist, die zum Erkennen dieser Liebe zwar befähigt, durch alle die sie umgebenden Hindernisse aber kaum zum Ahnen, geschweige denn zum Erkennen und zu der vollen uns gestatteten Ausbeute derselben zu gelangen im Stande sind.

Wir aber, die wir vor so vielen Millionen unserer Mitmenschen so unendlich bevorzugt sind, die wir in christlichen Staaten leben, in allen den Wahrheiten und Verheißungen des Christenthums unterrichtet werden und gleichsam die Hände nur ausstrecken können, um den Segen in Empfang zu nehmen, der uns durch Christum geboten wird, — wir können, nach dem ganzen inneren Zusammenhange in allen den Anordnungen Gottes, die Hand nicht von uns stoßen, die uns Christus als Mittler zwischen Gott und uns entgegen reicht. Können wir auch scheinbar und theilweise, eben wegen des Lebens inmitten aller der Segnungen, die seine Erscheinung um uns her verbreitet hat, dieselben als durch uns selber, als aus eigener Kraft uns aneignen; immerhin können wir zu dem ganzen Vollgenusse der Segnungen, der ganzen in Christo uns dargebotenen göttlichen Liebe, — eben nach den Anordnungen dieser unsre Fähigkeit und Freiheit berücksichtigenden, aber auch alle uns entgegenstehenden Hindernisse kennenden göttlichen Liebe, — nur durch die Vermittelung Christi gelangen. Und so wie alle Darlegungen und Verheißungen Christi in der Liebe Gottes begründet sind, so ist auch jenes: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" und: „Niemand kommet zum Vater, denn durch mich" eine in den Anordnungen dieser göttlichen Liebe beruhende, von uns Allen durch unser Bitten, Suchen und Anklopfen selber zu erprobende Wahrheit.

Denn mögen wir nun auf dem oben angedeuteten Wege des Denkens uns in die Gewißheit der innigen Beziehung Gottes zu uns hineinleben, oder mögen wir in Erwiderung unseres Entgegenkommens durch eine unser ganzes Wesen durchdringende Überzeugung von der besonderen Einwirkung Gottes auf uns, sei es, wie wir es gehofft und erfleht haben, sei es, ungeachtet aller der tausendfältigen Zeugnisse, dennoch unerwartet und

Digitized by Google

plötzlich, in unsrer ganzen bisherigen Richtung gehemmt werden; immerhin werden wir durch diese Einwirkung zunächst zu der Überzeugung und der Erkenntniß unsrer Entfremdung von Gott gelangen müssen. Immerhin werden wir dann in der Entfremdung unsrer Richtung, mithin einzig und allein in uns selber die Schuld anklagen müssen, die uns in dem Vollgenuß der göttlichen Liebe hindernd entgegen tritt; werden wir ferner zur Bekämpfung jener Richtung, zur Tilgung unsrer Schuld, in Christo den uns von Gott gesendeten Mittler zwischen Gott und uns um Hülfe anrufen müssen und von ihm das Wort der Versöhnung und jene Verheißung der auch uns mit offenen Armen entgegenkommenden Liebe Gottes entgegen nehmen. Und wenn wir dann jene Einwirkung Gottes auf uns, die uns die ganze Verkehrtheit unsrer früheren Richtung erkennen lehrt und als eine Scheidewand zwischen Ihm und uns entgegenhält, — nach dem nothwendigen innerem Zusammenhang dieser göttlichen Einwirkung mit der uns gegebenen Fähigkeit und Freiheit, — dahin benutzen, daß wir durch Aufbietung der ganzen Energie unsres Willens, unter Gottes und Christi Leitung, aus allen den nun von uns erkannten und verworfenen Verkehrtheiten unsrer früheren Richtung zu dem Siege über dieselben und zu dem Anfange unsrer neuen, in inniger Beziehung zu Gott und Christo stehenden Richtung unsres Denkens und Lebens hinübergeführt werden; — dann ist es wiederum Christus, der uns durch jenes auch uns zugerufene: „Komm und folge mir nach" für diese neue Richtung einen festen Haltpunkt gewinnen und ein festes Ziel unsres Strebens ins Auge fassen läßt. Und dieser Zuruf ist uns dann nicht nur jene Aufforderung zum Erstreben und Festhalten der innigen Beziehung zu Gott; er ist dann, wenn wir in diese innige Beziehung bereits eingedrungen sind und nun mit der Befreiung von dem so tief empfundenen Drucke unsrer Entfremdung von Gott, mit dieser Gewißheit von der Vergebung unsrer Sünden, nach den Gesetzen der innern Naturnothwendigkeit unsrer Entwickelung ganz von Freude und Glückseligkeit über diese Befreiung und die jetzt

Digitized by Google

erlangte innige Beziehung zu Gott und mit dieser Freude und Glückseligkeit zugleich — ganz von Liebe, Dankbarkeit und Bereitwilligkeit, Gott und Christo zu dienen, durchdrungen sind, — vielmehr zugleich die Gestattung unseres sehnlichsten Wunsches, uns ganz seinem Dienste zu weihen.

So fordert Christus uns auf, nach der Gewißheit von der Einwirkung Gottes zu streben; so ruft er uns das Wort der Versöhnung entgegen, wenn wir in Folge dieser Einwirkung uns anzuklagen gezwungen sind; so reicht er uns mit dem Siege über die Verkehrtheiten unsrer früheren Richtung in der unser ganzes Wesen durchdringenden Glückseligkeit die Gewißheit der jetzt auch von uns gewonnenen innigen Beziehung zu Gott und mit ihr die Gewißheit von der Vergebung unsrer Sünden und damit den ersten redenden Beweis seiner, dadurch auch an uns in Erfüllung gegangenen Verheißung und Liebe dar. So ist es ferner Christus, der unserm, dann ganz von Dankbarkeit und Bereitwilligkeit, ihm zu dienen, durchdrungenen Herzen gestattet, uns ganz seinem Dienste zu weihen und uns in der Glückseligkeit, welche mit seinem Dienste, diesem Bleiben in der innigen Beziehung zu Gott und ihm, diesem Bleiben in dem ganzen Vollgenusse der göttlichen Liebe verbunden ist, durch unser ganzes Leben die tiefe Wahrheit seiner Verheißungen darlegt.

So sind alle seine Anforderungen an uns nur in der naturgemäßen inneren Entwicklung unseres Wesens zu dem Vollgenusse dieser Glückseligkeit nothwendig begründet; sie sind keine Anforderungen an uns, als ob wir ihm oder Gott einen Dienst leisten könnten: nein, nein, sie sind nur Vorschriften und Anweisungen, wie wir uns selber den größten Dienst zu leisten im Stande sind. So ist seine Aufforderung zum treuen Bekenntniß, ja selbst jenes anscheinend so harte Wort: „Wer Vater oder Mutter mehr lieb hat, als mich, der ist mein nicht werth“ nur eine in der Naturnothwendigkeit unserer Entwickelung und unseres Bleibens in dieser Glückseligkeit nach den Anordnungen Gottes begründete Vorschrift, durch nichts in der Welt, selbst nicht durch die zartesten Bande

Digitized by Google

des Lebens, in dem Festhalten an ihm und dem Vertrauen auf ihn uns hindern zu lassen.

So sind oft die schwersten und dunkelsten Lagen unsres Lebens nur die Übergangspunkte, in denen wir nach der Anordnung der göttlichen Liebe in dem Festhalten an der innigen Beziehung zu Gott und Christo bewährt und, wie das vergängliche Gold, durch das Feuer des Lebens geläutert werden, damit Gott uns, sobald wir zu dem Nehmen befähigt werden, aus dem reichen und nie versiegenden Schatze Seiner Gnade schon hienieden geben könne, wie wir zu nehmen im Stande sind. So mußten wir durch die Kämpfe des Lebens das Festhalten unserer innigen Beziehung zu Gott und Christo und die damit verbundene Glückseligkeit als das höchste Gut unsres Lebens erproben und so uns daran gewöhnen lernen, diese Glückseligkeit, ungeachtet der Überfülle Ihrer Liebe, dennoch als eine bei Ihnen sich von selber verstehende Thatsache tragen zu können.

So leben wir denn in dem Vollgenuß dieser Liebe als Bürger und Mitgenossen einer höheren Welt mitten in dieser Welt; so leben wir unter den täglich sich erneuernden Beweisen dieser Liebe in dem beständigen Denken an Gott und damit zugleich mitten in allen Anforderungen und Ansprüchen dieses Lebens an uns; so leben wir mit diesem Denken an Ihn in einer unser ganzes Wesen durchdringenden, in alle Verhältnisse dieses Lebens uns begleitenden und für alle Freuden desselben uns empfänglich machenden Glückseligkeit.

Eben diese Glückseligkeit aber macht es uns schon aus Liebe zu unsren Mitmenschen zur unabweisbaren Pflicht, nicht nur die Thatsache, daß und wie wir dieselbe in dem Erstreben und Festhalten der innigen Beziehung zu Gott erlangt haben, unumwunden mitzutheilen, sondern auch damit zugleich zur Beseitigung der Hindernisse beizutragen, die, so wie früher uns selber, noch so vielen unsrer Mitmenschen in dem Erstreben und Erreichen dieser Glückseligkeit feindlich entgegen stehen. Obwohl wir die Menge von Hindernissen in der Welt um uns her nicht verkennen können,

Digitized by Google

müſſen wir doch das ganze Gewicht derſelben als beſeitigt erklären, wenn die Geſetze, welche der Einwirkung Gottes auf uns zum Grunde liegen, eine allgemeinere Anerkennung gefunden hätten und wir die Hinderniſſe, welche derſelben bei uns entgegen ſtehn, durch die allgemeine Anerkennung lediglich in uns ſelber, das heißt, in der Richtung unſres Denkens und Lebens aufzuſuchen gezwungen wären. Wir würden ſie in dieſer Richtung um ſo leichter zu finden im Stande ſein, wenn wir unſere Anſichten nur als die Kennzeichen unſerer Richtung zu würdigen gelernt hätten und nicht nur auf unſer Thun und Laſſen, ſondern vorzugsweiſe auf unſer Denken, als die Quelle alles unſres Thuns und Laſſens und die Grundlage unſres ganzen Verhaltens zu Gott und unſern Mitmenſchen zu achten angewieſen würden.

Werfen wir dann einen Blick auf die gegenwärtige Zeit, ſo müſſen wir zwar zugeſtehen, daß ſie alles Mögliche gethan hat, um uns in dem Erſtreben einer innigen Beziehung zu Gott hindernd entgegen zu treten oder, richtiger ausgedrückt, um uns die Mühe ſolches Strebens zu erſparen und entweder dieſe Beziehung als bis auf die von Gott geſetzte Grenze längſt erreicht anzunehmen, oder als entbehrlich, unnütz, unmöglich zu erklären. Aber dieſelbe Zeit, welche uns ſo viele anſcheinende Hinderniſſe entgegen hält, hat wiederum die ganze Anlage und Fähigkeit in ſich vereinigt, um alle dieſe Hinderniſſe zu überwinden, ja als nicht vorhanden zu betrachten. Und ſo wie der Herr unſer Gott ihr zuruft: „Wer will mir wehren, daß Ich ſo gütig bin?“ — ſo kann auch ſie Ihm antworten: Herr, da bin ich, um alle Deine Segnungen mit offenen Händen in Empfang zu nehmen.

Bremen.
Druck von F. C. Dubbers.

Digitized by Google

Von dem Verfasser vorliegender Broschüre sind bereits früher erschienen und von uns durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Ein Zeugniß über die hohe Bedeutung des Christenthums. 1850. Preis 3 Ngr.

Einfache Antwort —, die Erkenntniß Christi betreffend. 1851. Preis 3 Ngr.

Bremen, 1854.

Löning & Comp.

DE

ONTOLOGICO PRO DEI EXSISTENTIA ARGUMENTO.

DISSERTATIO

HISTORICO-PHILOSOPHICA

SCRIPSIT

GUILIELMUS ARNOLDUS WALTE,

DOCTOR PHILOSOPHIAE; CANDIDATUS VENERANDI MINISTERII.

BREMAE 1856.

IN LIBRARIA SCHUENEMANNIANA.

Digitized by Google

Digitized by Google

PRAEFATIO.

Quamvis opus non esse existememus, ut fides in Deum optimum maximum, quae animo humano quasi innata est, quae simulatque mens nostra ad sui ipsius conscientiam pervenit ex obscuriore ab initio animi divinatione clarior indies certiorque cognitio fit, quae a prima juventute per parentes ac praeceptores teneris alumnorum animis summa et verecundia et diligentia infigitur, quae tam multis postea modis per naturae creatae pulchritudinem, ordinem, accommodatam ad summum finem assequendum rationem, per varias, quibus singuli homines et nos ipsi quoque ducimur vitae vias, per omnem omnino universi generis humani historiam magis magisque ei, qui ad omnia summae providentiae testimonia sincere animum advertit, confirmatur, quae probo denique vitae moralis usu saluberrimoque religionis atque pietatis influxu tamquam pura quae nunquam extingui postet flamma alitur, conclusionibus humanis fulciatur: altera tamen ex parte haudquaquam dubitamus, quin ratio nostra, quae et ipsa praestantissimum naturae nostrae donum firmissimumque dignitatis qua reliquas omnes creaturas longe superamus pignus est variis modis de numinis divini, in quod credimus exsistentia nec non de ejusdem potentia, sapientia sanctitate certiores nos reddere valeat. O infelicem eorum opinionem, qui prorsus liberum illimitatumque rationis usum fidei utique vel christianae certe

Digitized by Google

oppositum esse putant, quum ratio contra et fides arctissimo inter se concordiae vinculo unitae ad summum perfectionis gradum ut nobis sane persuasum est homines adducant! Itaque nos, ut ad ipsam rem propius accedamus, hac nostra dissertatione id egimus, ut veram Dei exsistentiam demonstratione aliqua intelligendo percipi posse ostenderemus. Quod ex iis, quae ad Dei exsistentiam probandam a philosophis theologisque propositae sunt demonstrationibus *ontologicum* argumentum elegimus hae erant causae: primum quia hoc argumentum ipsa numinis divini idea rationi nostrae insita quasi principio suo utitur, tum quia hac demonstratione proposita et in eum quem nos adhibuimus modum conformata, non solum Deum re vera exsistere sed etiam perfectissimam mentem sui ipsius consciam, sive quod idem significat personam esse probari nobis videtur. Priore autem dissertationis nostrae parte *brevem ontologici argumenti historiam* e fontibus haustam exhibuimus, ut quomodo hanc ipsam demonstrationem inde jam ab antiquissimis temporibus sapientes viri proposuerint et sagacissime profecto excoluerint cognoscatur. Altera deinde hujus dissertationis parte *novam argumenti ontologici formam* proposuimus, quae quamvis haudquaquam omnibus numeris perfecta sit idonea tamen esse uobis videbatur, qua vera Dei exsistentia quam fide tenemus rationis quoque auxilio confirmari possit. Jam vero quatenus propositum nostrum adepti simus, hoc virorum doctorum judicio committere debemus neque aliud quidquam quum hanc dissertationem in publicum edituri sumus optamus, quam ut aequis judicibus non prorsus displiceat.

Scribebam Bremae mense Aprili
anni MDCCCLVI.

A. Walte.

Digitized by Google

INDEX.

I PARS: Brevis argumenti ontologici historia exhibetur ..... Pag. 1

CAPUT I. Inde ab antiquissimis religionis Christianae saeculis usque ad Anselmum Cantuariensem.. „ 3

CAPUT II. Theologi Scholastici imprimis Anselmus Cantuariensis ..... „ 13

CAPUT III. Cartesii argumentum..... „ 26

CAPUT IV. Benedictus Baruch de Spinoza ..... „ 49

CAPUT V. Christianus Wolfius et Joannes Georgius Sulzerus ..... „ 60

CAPUT VI. Moses Mendelsohnius ..... „ 82

CAPUT VII. Kantius et Theologi Kantiani ..... „ 88

CAPUT VIII. Argumentum ontologicum inde ab Hegelii temporibus ..... „ 102

II PARS: Nova argumenti ontologici forma exponitur.. ..... „ 113

CAPUT I. Argumenti nostri vis atque ratio ..... „ 115

CAPUT II. Argumentum ipsum ..... „ 117

CAPUT III. Respondetur ad nonnullas objectiones..... „ 121

CATUT IV. Proximae aliquot argumento nostro sententiae proponuntur ..... „ 125

Digitized by Google

Digitized by Google

I PARS:

BREVIS ARGUMENTI ONTOLOGICI HISTORIA EXHIBETUR.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPUT I.

Inde ab antiquissimis religionis Christianae saeculis usque ad Anselmum Cantuariensem.

Inter philosophica ad Dei exsistentiam probandam argumenta summum facile et gravissimum est id quod ontologicum appellatur, quod numen Divinum non solum necessario ab hominibus cogitandum esse sed etiam extra cogitationes humanas vere ac realiter exsistere e sola rationali entis perfectissimi idea demonstrare conatur. Quo tamen argumento priorum saeculorum Christianorum theologi atque philosophi rarissime usi sunt, cujus rei ratio haud difficile intelligi potest. Nam inter illos homines, quibuscum antiquissimis religionis Christianae addictis certamen erat, non fere inveniebantur, qui omnino Deum esse negarent. Judaei enim Christianis ab iis verum Deum optimum maximum non patrio more et quasi rite coli et Jesu Nazaraeo, qui falso se Messiam quin etiam Dei filium esse praedicaverit, fidem haberi exprobrabant. Quibus igitur probandum erat et Jesum verum Abrahamo jam a Deo promissum et a prophetis praedicatum Messiam esse et non externam illam legis Mosaicae impletionem, sed fidem intus in cordibus, quae verae virtutis fons quasi principiumque sit solam homines coram Deo justificare et beatos reddere posse. A. Paganis autem Christiani arguebantur, tum quod Deorum cultum impie negligerent tum quod vitam suam clandestinis vitiis contaminarent. His igitur illud potissimum demonstrandum esse videbatur,

Digitized by Google

Christianos et verum Deum, quem illi quidem non cognovissent, sed tamen sapientissimi viri inde ab initio generis humani animo praesagissent pie verecundeque colere et vitia illa, quorum falsis criminationibus accusarentur nequaquam committere immo potius clarissimis virtutibus vitam ornare. Quod quum ipsa vivendi agendique ratione maxime probandum esset, ad nostram quaestionem non pertinet. Illud vero, quod unum verum Deum re vera colerent ratione sane et philosophia demonstrandum erat, cui tamen demonstrationi illud praecipue argumentum, quod physico-theologicum appellatur valde idoneum erat. Quo fit, ut hoc argumentum non solum in libris Novi Foederis saepius nobis occurat [1]) sed etiam ab antiquissimis scriptoribus ecclesiasticis maxime adhibeatur [2]). Accedit, quod hoc praecipue argumento criminationes saepe auditae, Christianos novos advehere Deos optime redarguebantur, quia celeberrimi jam Graecorum et Romanorum sapientes ex rerum natura numen Divinum esse demonstraverant [3]).

Neque tamen argumentum ontologicum ab illorum saeculorum viris doctis Christianis plane omissum est, quorum duo maxime praecellunt. Alter erat Augustinus celeberrimus ille Hipponis regii episcopus, qui anno 354 p. Ch. natus est et anno 430 e vita excessit. Is in opere suo quod inscribitur; De libero arbitrio [4]) et quidem libro II disputatione cum Evodio episcopo Uzalensi [5]) instituta argumentum ontologicum proponit. Et primo quidem omnium rerum summam et optimam rationem humanam esse demonstrat. Sunt tres, inquit, quasi exsistendi gradus esse et vivere et intelligere

1) Matth. VI 28 sqq. Act XIV 15 sqq. XVII 24 sqq. Rom I 19 sqq.

2) Theophilus: ad Autolycum I 72. Lactantius: institutio divina I 2. Gregorius Nazianzenus: oratio XXVIII. Basilius: homilia VII in Hekaemer.

3) Xenophon: Memorabilia I. 4. IV. 3. Plato: de legibus X. Cicero: De natura deorum II 38 sqq. Tusculanae disputationes I 29.

4) Opera editio Benedict. Paris 1679. tom. I p. 435 sqq.

5) cf. Opera ed. Benedict. tom. II epistola CLXII.

Digitized by Google

quorum alterum altero praestantius est. Ad illud quod tantum est omnia pertinent corporalia quae sensus nostri adtingunt. Ad illud quod et est et vivit ipsi sensus nostri referuntur. Sed praestantius sensibus illis exterioribus est sensus interior, quem quidem rationem appellare non possumus, quia et bestiae illo praeditae sunt, qui tamen moderator et judex quidam sensuum exteriorum est. Nulli autem dubium est eum qui judicat eo de quo judicat esse meliorem. Ratio autem sive intelligentia humana etiam de hoc interiore sensu judicat. Quo manifestum fit, nihil inveniri posse, quod in natura hominis ratione esset sublimius. Sed si aliquid inveniremus, quod ratione nostra praestantius, imo omnium quae cogitari possunt longe praestantissimum esset, illum esse Deum concederemus? Certe si concedendum nobis esset, et corporalia omnia et vitam qua corpus animatur et ipsam rationem humanam fluxam esse et mutabilem, esse autem aliquid aeternum et incommutabile aut id ipsum aut si quid supra esset, eum esse Deum fateremur [6]). Qua explicatione peracta Augustinus esse aliquid ratione humana sublimius aeternum et incommutabile demonstrare studet: Quodquod sensus nostri percipiunt, id etsi plures homines idem sentire possunt tamen suo quisque sensu percipit. Et sunt quidem alii sensus e. g. videndi et audiendi et tangendi, qui unam eandemque rem aut simul aut certe diversis temporis spatiis percipere possunt; alii e. g. olfaciendi et gustandi, qui eandem rem aut certe eandem rei cujuslibet partem percipere nequeunt. Proprium igitur et quasi privatum intelligendum est, quod unicuique nostrûm soli est et quod in se solus sentit, quod ad suam naturam proprie pertinet; commune autem et quasi publicum, quod ab omnibus sentientibus sine ulla sui corruptione et commutatione sentitur. Tamen id quoque quod omnibus sentientibus com-

6) cf. l. c. cap. I—IV.

Digitized by Google

mune est fluxum re vera et mutabile est. E. g. sonum quendam tibiae aut cantus plures simul homines audiunt; quidam eorum qui audire eum voluit, sero venit, quum jam tibia vel cantus conticuit; ille eundem sonum quem ceteri amplius audire non potest. Sic quod sensus nostri adtingunt id omne loco vel temporis spatio terminis circumscriptum est. Quod igitur de corporalibus rebus non possumus sentire ambo sed singuli, nisi quod ita fit nostrum, ut hoc in nos vertere et commutare possimus id proprium unicuique nostrûm est et ad sensuum nostrorum naturam pertinet. Quae autem non commutamus et tamen sentimus corporeis sensibus, non pertinent ad naturam sensuum nostrorum et propterea magis nobis sunt communia, quia in nostrum proprium et quasi privatum non vertuntur et mutantur. Si autem rationem humanam consideramus, inveniuntur multa quae omnes ratiocinantes sua quisque mente communiter vident, quum illa quae videntur praesto sint omnibus e. g. veritas et ratio numerorum necnon sapientia sive veritas in qua cernitur et tenetur summum bonum. Quae et in Scriptura sacra comparantur, quum (Ecclesiast VII, 26) dicit: Circuivi ego et cor meum, ut scirem et considerarem et quaererem sapientiam et numerum. Haec sunt incorruptibilia et incommutabilia vera, quae aequaliter omnibus se praebent, quae neque loco neque temporis spatio circumscribuntur, nec quum in iis quisquam fallitur ipsa deficiunt sed vera et integra permanent [7]).

His positis atque concessis Augustinus viam sibi aperuerat ad argumentum pro Dei exsistentia proponendum, quod his fere verbis explicat [8]). Quapropter nullo modo negaveris, esse incommutabilem veritatem haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem, quam non possis dicere tuam vel

7) cf. l. c. cap. VII—XI.

8) cf. l. c. cap. XII—XV.

Digitized by Google

meam vel cujusquam hominis sed omnibus incommutabilia vera cernentibus tamquam miris modis secretum et publicum lumen praesto esse et se praebere omnibus communiter; omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus praesto est ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit? Meministi enim ut opinor, quid de sensibus corporeis paullo ante tractatum sit, ea scilicet quae oculorum vel aurium sensu communiter tangimus sicuti sunt colores et soni, quos ego et tu simul videmus vel simul audimus, non pertinere ad oculorum nostrorum auriumve naturam sed ad sentiendum nobis esse communia. Sic ergo etiam illa, quae ego et tu communiter sua quisque mente conspicimus nequaquam dixeris ad mentis alicujus nostrûm pertinere naturam. Duorum enim oculi quod simul vident nec hujus nec illius oculos esse poteris dicere, sed aliquid tertium, in quod utriusque conferatur adspectus. Evodius: Apertissimum atque verissimum est. Augustinus: Hanc igitur veritatem, de qua jam diu loquimur et in qua una tam multa conspicimus, excellentiorem putas esse quam mens nostra an aequalem mentibus nostris an etiam inferiorem? Sed si esset inferior non secundum eam sed de ea judicaremus, sicut judicamus de corporibus, quia infra sunt et dicimus ea plerumque non tantum ita esse vel non ita, sed ita vel non ita esse debere; sic et de animis nostris non solum ita esse animum novimus, sed plerumque etiam ita esse debere. Et de corporibus quidem sic judicamus, quum dicimus: minus candidum est quam esse debuit aut minus quadrum et multa similiter. De animis vero: minus aptus est quam debet, aut minus lenis aut, minus vehemens, sicut nostrorum morum se ratio tulerit. Et judicamus id secundum interiores illas regulas veritatis quas communiter cernimus; de ipsis vero nullo modo quis judicat. Quum enim quis dixerit, aeterna temporalibus esse potiora, aut septem et tria decem esse, nemo dicet, ita esse debuisse, sed tantum ita esse; cognoscens non examinator corrigit, sed tantum laetatur inventor. Si autem aequalis mentibus nostris

Digitized by Google

haec veritas, mutabilis etiam ipsa esset. Mentes enim nostrae aliquando eam plus vident, aliquando minus, et ex hoc fatentur, se esse mutabiles, quum illa in se manens nec proficiat, quum plus a nobis videtur nec deficiat quum minus, sed integra et incorrupta et conversos laetificet lumine et aversos puniat caecitate. Quid, quod etiam de ipsis mentibus nostris secundum illam judicamus, quum de illa nullo modo judicare possimus? Dicimus enim: minus intelligit, quam debet, aut tantum quantum debet intelligit. Tantum autem mens debet intelligere, quantum propius admoveri et inhaerere potuerit incommutabili veritati. Quare si nec inferior nec aequalis est, restat ut sit superior atque excellentior. Promiseram autem si meministi, me tibi demonstraturum, esse aliquid quod sit mente nostra atque ratione sublimius. Ecce tibi, est ipsa veritas, amplectere illam si potes, et fruere illa et delectare in Domino et dabit tibi petitiones cordis tui. Quid enim petis amplius, quam ut beatus sis? Et quid beatius eo qui fruitur inconcussa et incommutabili et excellentissima veritate?

Haec est libertas nostra quum isti subdimur veritati et ipse est Deus noster qui nos liberat a morte, id est a conditione peccati. Ipsa enim Veritas homo cum hominibus loquens ait credentibus suis (Ev. Joan VIII 31): Si manseritis in verbo meo, vere discipuli mei estis et cognoscetis veritatem et veritas liberabit vos. Nulla enim re fruitur anima cum libertate nisi qua fruitur cum securitate. Nemo autem securus est in iis bonis, quae potest invitus amittere. Veritatem autem atque sapientiam nemo amittit invitus; non enim locis separari ab ea quisquam potest; sed ea quae dicitur a veritate et sapientia separatio perversa voluntas est, qua inferiora diliguntur. Habemus igitur, qua fruamur omnes aequaliter et communiter. Non enim ab ejus communione in privatum tuum commutas aliquid; sed quod tu de illa capis et mihi manet integrum. Quod te inspirat, non exspecto ut reddatur ab te et sic ego ispirer ex eo, non enim aliquid ejus aliquando fit cujusquam

Digitized by Google

unius aut quorundam proprium, sed simul omnibus tota est communis. Ac per hoc eam manifestum est mentibus nostris, quae ab ipsa una fiunt singulae sapientes et non de ipsa sed per ipsam de ceteris judices, esse potiorem. Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, Deum te esse confessurum si adhuc nihil esset superius. Quam tuam concessionem accipiens dixeram satis esse ut hoc demonstrarem. Si enim aliquid est excellentius, ille potius Deus est, si autem non est, jam ipsa veritas Deus est. Sive ergo illud sit, sive non sit, Deum tamen esse negare non poteris, quae nobis esset ad disserendum et tractandum constituta quaestio. Nam si hoc te movet, quod apud sacrosanctam disciplinam Christi in fidem recepimus, esse Patrem sapientiae, memento nos etiam hoc in fidem accepisse, quod aeterno Patri sit aequalis quae ab ipso genita est sapientia. Unde nunc nihil quaerendum est sed inconcussa fide retinendum. Est enim Deus et vere summeque est. Quod jam non solum indubitatum ut arbitror fide retinemus, sed etiam certa quamvis adhuc tenuissima forma cognitionis adtingimus, quod quaestioni susceptae sufficit, ut caetera quae ad rem pertinent explicare possimus, nisi quid habes adversus ista quod opponas. Evodius: Ego vero incredibili omnino et quam tibi verbis explicare non possum laetitia perfusus accipio ista et clamo, esse verissima. Clamo autem voce interiore, qua exaudiri cupio ab ipsa veritate et illi inhaerere, quod non solum bonum sed etiam summum bonum et beatificum esse concedo.

Hanc argumentationem si consideramus, dicendum nobis erit, Augustinum quidem quod sibi proposuerit perfecisse. Praeclarissime enim demonstravit, esse aliquid mentibus humanis excellentius, veritatem scilicet et sapientiam, et quia omnibus intelligentibus communis ac per se inconcussa et incommutabilis sit, ut si quis eam non intelligat imo multi ratiocinantes eam non videant ipsa tamen non deficiat, et quia secundum eam quasi lapidem lydium de omnibus rebus, non de corporibus

Digitized by Google

solum, sed de ipsis etiam animis nostris judicare possimus, quum de ipsa tamen nemo judicet et quia si hanc sapientiam amplectamur, summum in illa ipsa et aeternum nobis bonum praebeatur. Sed nullo modo sicut ille Evodius concedere possumus, hoc argumento veram Dei exsistentiam probari. Demonstrandum potius fuisset, aut esse aliquam mentem nostris mentibus longe excellentiorem et ipsam illius veritatis sive sapientiae plenissimam, quod ex Augustini argumento nequaquam sequitur, aut illam ipsam veritatem Deum re vera esse, quod per prosopopoeiam tantum dici potest, quod tamen poëticum dicendi genus rationalis argumenti locum obtinere minime potest. Imo vero in Scriptura Sacra id quod ipse Augustinus rectissime dicit, Deus Pater, sapientia autem prima et summa ejus creatura et quasi filia appellatur. Sed si Augustinus sapientiam, quae ab ipso Deo genita sit Deo esse aequalem ostendere studet, rectissime quidem haec res se habet si secundum ipsam Scripturae Sacrae sententiam accipimus, sapientiam illam clarissimam quasi et perfectissimam Dei imaginem esse; nullo autem modo inde sequitur, quod vir celeberrimus demonstrare conatur, quod ipsa sapientia Deus sit nec ab insita et quasi consignata in animis nostris ipsius notione differat. Hoc unum Augustinus demonstravisse nobis videtur, si Deum esse cognoverimus, id quod fide Christiana constanter tenendum est, veritatem illam aeternam et incommutabilem mentibusque nostris longe superiorem ad illius summi numinis rationem pertinere.

Alter eorum virorum, qui antiquissimis jam ecclesiae Christianae temporibus argumentum ontologicum in medium proponebant erat Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëthius Romanus qui et gentis nobilitate et honestissimis rei publicae muneribus perfunctis et philosophiae excolendae studio maxime insignis violenta morte Theodorico regnante anno 534 p. Ch. affectus est. Is in opusculi quod De consolatione philosophiae inscribitur [9]) libro III capite X a notione et

9) cf. Boëthius: De consolatione philosophiae. Amstelodami 1640 Scripsit hunc librum in carcere cui traditus erat.

Digitized by Google

imperfecti et perfecti boni proficiscitur, quum ipsam philosophiam consolatricem his fere verbis loquentem inducit: Quoniam quae sit imperfecti quae etiam perfecti boni forma vidisti, nunc demonstrandum reor, quonam haec felicitatis perfectio constituta sit. In quo illud primum arbitror inquirendum, an aliquid hujusmodi bonum quale paullo ante definisti in rerum natura possit exsistere? ne nos praeter rei subjectae veritatem cassa cognitionis imago decipiat. Sed quin exsistat sitque hoc veluti quidam omnium fons bonorum negari nequit. Omne enim quod imperfectum esse dicitur id diminutione perfecti imperfectum esse perhibetur. Quo fit, ut si in quolibet genere imperfectum quid esse videatur, in eo perfectum quoque aliquid esse necesse sit. Etenim perfectione sublata, unde id quod imperfectum perhibetur exstiterit ne fingi quidem potest. Neque enim a diminutis inconsummatisque natura rerum cepit exordium, sed ab integris absolutisque procedens in haec extrema atque effeta dilabitur. Quodsi ut paullo ante monstravimus est quaedam boni fragilis imperfecta felicitas esse aliquam solidam perfectamque non potest dubitari. Firmissime, inquam, verissimeque conclusum est. Quo vero, inquit, habitet ita considera. Deum rerum omnium principem bonum esse communis humanorum conceptio probat animorum. Nam quum nihil Deo melius cogitari queat, id quo melius nihil est bonum esse quis dubitet? Ita vero bonum esse ratio demonstrat, ut perfectum quoque bonum esse in eo convincat. Nam ni tale sit: rerum omnium princeps esse non poterit. Erit enim eo praestantius aliquid summum possidens bonum, quod hoc prius atque antiquius esse videatur; omnia namque perfecta minus integris priora esse claruerunt; quare ne in infinitum ratio procedat confitendum est, summum Deum summi boni esse plenissimum. Sed perfectum bonum esse veram beatitudinem constituimus; veram igitur beatitudinem in summo Deo sitam esse necesse est. Sed quaeso, inquam, quanam id sancte atque inviolabiliter

Digitized by Google

probes, quod boni summi summum Deum diximus esse plenissimum. Quonam, inquit, modo? Ne hunc rerum omnium patrem summum bonum quo plenus esse perhibetur vel extrinsecus accepisse vel ita naturaliter habere praesumas quasi habentis Dei habitaeque beatitudinis diversam cogites esse substantiam. Nam si extrinsecus acceptum putes, praestantius id quod dederit eo quod acceperit existimare possis. Sed hunc esse rerum omnium praecellentissimum dignissime confitemur. Quodsi natura quidem inest sed ratione diversum quum de rerum principio loquamur Deo, fingat quis potest, qui haec diversa conjunxerit. Postremo quod a qualibet re diversum est, id non est illud, a quo intelligitur esse diversum. Quare quod a summo bono diversum est sui natura, id summum bonum non est, quod nefas est de Deo cogitare, quo nihil constat esse praestantius. Omnino enim nullius rei natura suo principio melior poterit exsistere, quare quod omnium principium sit, id etiam sui substantia summum esse bonum verissima ratione concluserim.

Qua demonstratione considerata nec Boëthium, sicut paullo anteo de Augustino judicandum nobis erat, Deum re vera exsistere argumento suo probasse nec praeclaram sane et admiratione dignissimam demonstrationem ratione vere ontologica niti facile apparet. Rectissime quidem philosophus nos imperfecti fragilisque boni notionem nisi summi perfectique boni ideam haberemus mente percipi non posse demonstrat, quia si in quolibet rerum genere imperfectum aliquid est, id diminutione tantum summi perfectique imperfectum esse perhibetur. Sed quomodo inde sequeretur, quod ipse Deus summum bonum sit, nisi Deum vere exsistere et summum quidem omnium rerum principium esse antea jam ratio nos docuisset? Dicendum igitur esset, si summum Deum esse quolibet ratiocinandi modo persuasum haberemus, tum etiam summum in eo bonum confitendum nobis esse, ne, ut ipse Boëthius dicit, in infinitum ratio procedat, quod ad argumentum cosmologicum propius accedere videtur. Hoc enim argumentum ex fortuitarum

Digitized by Google

causarum in hac rerum natura sive mundo adspectabili infinita continuatione procedens, quam ratio humana cogitare nequit sed certis finibus circumscriptam esse postulat summam atque necessariam omnium rerum causam esse concludit. Simili quadam ratione Boëthius ex imperfecti in quovis rerum genere boni continuo ordine, quem certo modo determinatum esse ratio convincit humana summum aliquid et perfectissimum bonum exsistere et summum Deum summi boni plenissimum esse demonstrare studet. Quodsi porro Deum hoc summum bonum, quo plenus esse perhibetur nec extrinsecus accepisse nec ita naturaliter habere, ut a sui ipsius natura sive substantia diversum sit ostendit, id quoque verissime conclusum est, si summi atque perfectissimi Dei notio jam praesumitur. Itaque et Augustinum et Boëthium haud contemnenda quidem argumenti ontologici quasi elementa neque tamen perfectam firmissimamque ejus formam in medio proposuisse judicandum nobis erit.

CAPUT II.

Theologi Scholastici imprimis Anselmus Cantuariensis.

Jam quum peractis tot tantisque multorum saeculorum certaminibus magnificum illud et admirabile ecclesiae aedificium quod medio aevo conspicimus exstructum esset, non amplius theologi quid fide retinendum sit quaerere debebant; hoc enim ecclesiae auctoritas quam potuit firmissime proposuerat et quod attinet ad praecipua fidei christianae dogmata ex. gr. capita de trinitate, de christologia et de anthropologia christiana viam qua theologorum studia procedere deberent stricte praeceperat. Neque tamen theologis nihil amplius negotii circa sacram doctrinam reliquum erat, imo praecipua iis opera in eo collocanda

Digitized by Google

erat, ut ecclesiae dogmata et illa potissimum, quae ut doctrin de Deo, de revelatione, de anima humana ejusque immortalitate ad theologiam simul et philosophiam pertinebant, cum ratione humana conciliarent id est et argumentis firmarent et amplius explicarent et accuratius definirent. Quae omnia eo potissimum tempore facta sunt, quo litterarum scholae quos Carolus Magnus ad idoneos, quibus popolus indigebat paedagogos clericosque instituendos aperuerat seminaria potius et quasi subsidia recentis doctrinae philosophicae et theologicae evaserant. Unde haec medii aevi periodus, quae fere ab undecimo usque ad tertium decimum saeculum pertinet rectissime scholastica appellatur, quae tamen significatio saepe jam a viris doctis sinistre accepta est. Nam etsi negare non possumus scholasticos illos theologos nimiam saepe in dirimendis et per partes explicandis notionibus dogmatisque subtilitatem adhibuisse, per multas ambages omnes in universo et singulas doctrinae partes pertentasse et minuta haud raro, ut omnes quae in medium proferri poterant quaestiones dubitationesque tollerent, diligentia usos esse, tamen non id tantum quod in illorum virorum eruditione minus comprobari potest considerandum nobis esse videtur. Altera ex parte magnum ingenii acumen, accurata omnium quaestionum explicatio, praeclara in proferendis firmandisque argumentis diligentia, hoc omne, inquam, summa admiratione nostra dignum est, sicut et theologiae christianae multum sane profuit, quum variis modis et ingenium acueret et rationali dogmatum ecclesiasticorum considerationi viam patefaceret. Facile hinc apparet ejusmodi tempus ad excolenda quae pro Dei exsistentia proponi poterant argumenta maxime idoneum fuisse. Accedit quod tum praesertim quaestio illa ab antiquissimis jam philosophis disceptata de Realismo scilicet et Nominalismo denuo accuratius tractabatur. Quaerebatur, ut paucis verbis rem adtingamus, utrum notiones universales vel generales vel speciales cum ipsa rerum et visibilium et intelligibilium essentia convenirent, sive ut Plato censuerat nulla adhuc rerum observatione et animi perceptione antecedente naturaliter

Digitized by Google

in mente humana praeformatae (notiones universales universalia ante res), sive ut Aristoteles ex rerum quibus ipsae insunt observatione designatae fuerint (universalia in rebus, ex rebus, post res); an ne visibilium quidem nedum intelligibilium rerum essentiam re vera continerent sed signa potius vel nomina quaedam ab intellectu humano ad res percipiendas formata essent. Illa sententia Realismus haec Nominalismus vocatur. Itaque qui Realismo addicti erant in elucubrandis illis pro Dei exsistentia argumentis diligenter operam navabant, quia rationem humanam res invisibiles et intelligendo tantum cognoscendas percipere posse confidebant; qui vero Nominalismum sequebantur ex sententiae suae principiis Dei exsistentiam ullis humanae rationis argumentis demonstari posse negabant demonstrationumque quae proponebantur infirmitatem et vitia magna saepe sagacitate patefaciebant.

Jam vero quod attinet ad argumentum ontologicum rarius illis temporibus quam cetera physico-theologicum, et cosmologicum et ethicum excolebatur. Tamen unus praecipue vir doctus exstitit, qui ad firmandum argumentum ontologicum omne ingenii acumen adhibebat eamque demonstrationem cujus ab Augustino et Boëthio initia proposita erant ad magnum perfectionis gradum excolebat. Is erat Anselmus celeberrimus qui natus anno 1033 Augustae praetoriae in oppido Galliae Transpadanae ab anno 1063 usque ad annum 1093 prior et abbas monasterii cujusdam in Normandia provincia Galliae cui nomen Bec erat et inde usque ad annum 1109 quo diem supremum obiit archiepiscopus Cantuariensis fuit. Cujus argumentum nunc amplius considerandum nobis erit. Propositum est in ejus libro, qui inscribitur: Proslogium [1]) ubi capite II III et IV haec fere verba legimus: Domine quia das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam quia es sicut credimus

1) Anselmi Cantuariensis: Opera omnia ed. Gerberon. Paris 1721 init.

Digitized by Google

et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura quia dixit insipiens in corde suo: non est Deus (Ps. XIV 1. LIII 2.)? Sed certe idem ipse insipiens, quum audit hoc ipsum quod dico: aliquid quo majus nihil cogitari potest, intelligit quod audit et quod intelligit in intellectu ejus est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud enim est, rem esse in intellectu aliud intelligere rem esse. Nam quum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu sed nondum esse intelligit quod nondum fecit. Quum vero jam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod jam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil majus cogitari potest, quia hoc quum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo majus cogitari nequit non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in intellectu solo est, potest cogitari esse et in re quod majus est. Si ergo id quo majus cogitari non potest est in solo intellectu, id ipsum quo majus cogitari non potest est quo majus cogitari potest, sed certe hoc esse non potest. Exsistit ergo proculdubio aliquid quo majus cogitari non valet et in intellectu et in re. Quod utique sic vere est ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid quod non possit cogitari non esse, quod majus est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo majus cogitari nequit potest cogitari non esse id ipsum quo majus cogitari nequit non est id quo majus cogitari nequit, quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo majus cogitari non potest ut nec cogitari possit non esse et hoc es tu Domine, Deus noster. Sic ergo vere es, Domine Deus meus, ut nec cogitari possis non esse, et merito. Si enim aliqua mens possit cogitare aliquid melius te ascenderet creatura supra creatorem et judicaret de creatore suo quod

Digitized by Google

valde est absurdum. Et quidem quidquid est aliud praeter solum te potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium et ideo maxime omnium habes esse, quia quidquid aliud est non sic vere est et ideo minus habet esse. Cur itaque dixit insipiens in corde suo non est Deus, quum tam in promptu sit rationali menti, te maxime omnium esse? Cur nisi quia stultus et insipiens?

Quod hoc argumentum Anselmianum sibi velit, ad hoc attente animus nobis advertendus est, praesertim quum a viris doctis interdum minus recte perceptum esse videatur, ut a Billrothio, philosopho et theologo quondam insigni eruditione praedito, qui hunc argumenti finem esse existimat, ut demonstret, notionem ejus quo majus cogitari nequeat, siquidem eam omnino cogitare quis velit ita debere cogitari, ut non esse ne cogitari quidem possit [2]). Sed procedit potius argumentum a notione entis perfectissimi, quod non in intellectu solo sed re vera esse debere Anselmus probare studet. Si quidem Deus, de qua re omnes consentiunt, ens perfectissimum sive quo majus cogitari nequit est, non in intellectu solo sed re vera etiam existat necesse est.

Sed jam eo tempore quo Anselmus hoc argumentum proposuit, id quod demonstrandum erat non satis firmiter et sine omni dubio ea ratione probari bene inielligebant viri docti praesertim, de qua re supra jam locuti sumus, qui Nominalismo addicti erant. Inter quos Gaunilo quidam monacus Marmutinensis in opusculo suo celeberrimo quod inscriptum est: Liber pro insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem [3]) Anselmi demonstrationem sagacissime impugnabat. Nam quum ille perceptionem entis perfectissimi sive ejus quo majus cogitari nequeat ita necessariam esse contenderet, ut non esse ne cogitari quidem possit, hic recte ei objecit: Certissime primitus aliquo probandum est argumento aliquam

2) cf. Billrothii: Dissertatio historico-critica de Anselmi Cantuariensis Proslogio et Monologio. Lipsiae 1832.

3) Anselmi: Opera ed. Gerberon. Paris 1721 p. 35 sqq.

Digitized by Google

majorem et meliorem omnium quae sunt esse naturam, ut ex hoc alia jam possimus omnia probare, quibus necesse est illud, quod majus et melius est omnibus non carere. Nam si non potest cogitari non esse Deus, cur contra negantem et dubitantem, quod sit aliqua talis natura tota haec disputatio assumta est? Quum autem dicitur, quod summa res ista non esse nequeat cogitari melius diceretur quod non esse aut etiam posse non esse nequeat intelligi. Nam falsa nequeunt intelligi quae possunt utique eo modo cogitari, quo Deum non esse insipiens cogitavit. Respondere forsitan potest, quod hoc jam esse dicitur in intellectu meo non ob aliud nisi quia id quod dicitur intelligo. Sed nonne et quaecunque falsa et nullo modo in se ipsis exsistentia in intellectu habere dici possum, quum ea dicente aliquo quaecumque ille diceret intelligerem? Nisi forte tale illud esse constat, ut non eodem modo quo falsa quaecunque vel dubia haberi possit in cogitatione et ideo non dicor illud auditum cogitare vel in cogitatione habere sed intelligere vel in intellectu habere, quia scilicet hoc non possum aliter cogitare quam intelligendo id est scientia comprehendendo re ipsa illud exsistere. Non hic erit aliud idemque tempore praecedens habere rem in intellectu et aliud idemque tempore subsequens intelligere rem esse, ut fit de pictura, quae prius est in animo pictorum deinde in opere. Huc accedit aliud quia scilicet illud omnibus quae cogitari possunt majus tam ego secundum rem vel ex specie mihi vel ex genere notam cogitare auditum vel in intellectu habere non possum quam nec ipsum Deum, quem utique ad hoc ipsum respiciens etiam non esse cogitare possum. Nec enim aut rem ipsam quae Deus est novi aut ipsam conjicere possum ex alia simili, quandoquidem et tu talem asseris illam, ut esse non possit simile quidquam. Nec sic igitur, ut haberem falsum istud in intellectu vel in cogitatione, habere possum llud, si audio dici Deus aut aliquid omnibus majus,

Digitized by Google

quum, quando illud secundum rem veram mihique notam cogitare possum, hoc omnino nequeam nisi tantum secundum vocem, secundum quam vix aut nunquam potest cogitari verum. Si quidem quum ita cogitatur non tam ipsa vox, quae est utique vera, hoc est litterarum sonus vel syllabarum quam vocis auditae significatio cogitatur, sed non ita ut ab eo qui novit quid ea soleat voce significari, a quo scilicet cogitatur secundum rem vel in sola cogitatione vera, verum ut ab eo qui illud non novit et solummodo cogitat secundum animi motum illius auditu vocis effectum significationemque perceptae vocis conantem effingere sibi, quod mirum est si unquam secundum rei veritatem potuerit. Si porro Anselmus conclusionem proposuerat: ex eo quod Deum, hoc est quo majus cogitari nequit in cogitatione vel in intellectu habeo sequitur quod et re vera est neque hanc Gaunilo ullo modo concedebat. Nam etiamsi, inquit, notionem Dei in cogitatione haberem et quid hoc nomine significetur satis distincte intelligere possem, non tamen inde sequeretur quod Deus re vera sit. Simili enim ratione, si de homine plane mihi ignoto quem exsistat necne nescirem audiam ex communi generis humani notione eum mihi effingere conabor; sed nequaquam ex eo quod talem hominem in cogitatione vel in intellectu haberem sequeretur quod ille re vera exsistat, si forte is qui de illo homine mihi dicit mentiretur. Sed ne tam distincte quidem Dei notionem effingere cogitatione possum quam alius cujusvis rei, quandoquidem ut supra jam dictum est nulla res ejus similis cogitari possit. Si tertio Anselmus dixerat: Deum quia majus et melius omnibus sit non in intellectu solo sed etiam re vera esse huic argumentationi Gaunilo celeberrimum illud exemplum opposuit: Si quis mihi insulam oceani omnes terras fertilitate sua vincentem describere velit, quae difficultate imo impossibilitate inveniendi perdita appellaretur et hac de insula

Digitized by Google

plura etiam et magnificentiora quam quae de beatorum insula fabulis circumferuntur, praedicet, haec omnia cogitari sine ulla difficultate possunt. Sed si quis diceret, quia ista insula omnibus aliis terris melior sit et verbis descriptam facile quis intelligat, dubitari idcirco non posse, quin non in intellectu solum sed etiam re vera sit, is per jocum mihi loqui videretur. Nec minus stulta illa demonstratio tua, Deum quia majus et melius omnibus sit non in intellectu solum sed etiam re vera exsistere mihi esse videtur. Inest nempe quaternio terminorum, siquidem summa illa quae tantum cogitatur perfectio cum eo quod omnibus rebus etiam vere exsistentibus perfectius est commutatur. Nam qui esse dicit hoc quod omnibus majus, aliter non erit omnibus majus, non satis attendit cui loquatur; ego enim nondum dico, imo etiam nego vel dubito, ulla re vera esse majus illud, nec aliud ei esse concedo (si dicendum est esse) quum sesundum vocem tantum auditam rem prorsus ignotam sibi conatur animus effingere. Prius enim certum mihi necesse est fiat, re vera esse alicubi majus ipsum et tum demum ex eo quod majus est omnibus in se ipso quoque exsistere non erit ambiguum.

Hanc profecto sagacissimam Gaunilonis contradictionem ipse Anselmus ita non contemnendam esse existimavit, ut argumentum suum quam maxima poterat vi defendere studeret. Edidit igitur librum qui inscriptus est: Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente[4]), ad quem adhuc paullum temporis animus nobis advertendus erit. Nam hoc fere modo Anselmus disputationem suam proponit: Si quo majus cogitari non potest non cogitatur vel intelligitur nec est in intellectu vel cogitatione: profecto Deus aut non est quo majus cogitari non possit aut non intelligitur vel cogitatur nec est in intellectu vel cogitatione. Quod

4) cf. Anselmi: Opera ed. Gerberon. Paris 1721 p. 37 sqq.

Digitized by Google

quam falsum sit fide et conscientia tua pro firmissimo utor argumento. Procul dubio, quidquid alicubi aut aliquando non est, etiamsi est ulicubi aut aliquando potest tamen cogitari nunquam et nusquam esse, sicut non est alicubi aut aliquando. Nam quod heri non fuit et hodie est, sicut heri non fuisse intelligitur ita nunquam esse subintelligi potest, et quod hic non est et alibi est, sicut non est hic, ita potest intelligi nusquam esse. Similiter cujus partes singulae non sunt ubi aut quando sunt aliae partes ejus, omnes partes et ideo ipsum totum possunt cogitari nunquam et nusquam esse. At quo majus cogitari nequit, si est non potest cogitari non esse, alioquin si est non est quo majus cogitari non potest, quod non convenit. Sed tale est, inquis, ac si quis insulam oceani omnes terras sua fertilitate vincentem, quae difficultate imo impossibilitate inveniendi quod non est perdita nominatur, dicat idcirco non posse dubitari vere esse in re, quia verbis descriptam facile quis intelligit. Fidens loquor, quia si quis invenerit mihi aliquid aut re ipsa aut cogitatione exsistens, praeter quo majus cogitari non possit, cui aptare valeat connexionem hujus meae argumentationis, inveniam et dabo illi perditam insulam amplius non perdendam. Palam autem jam videtur, quo non valet cogitari majus non posse cogitari non esse, quod tam certa ratione veritatis exsistit, aliter enim nullatenus exsisteret. Omnia possunt cogitari non esse praeter id quod summe est. Illa quippe omnia et sola possunt cogitari non esse, quae initium aut finem, aut partium habent conjunctionem et sicut jam dixi quidquid alicubi aut aliquando totum non est. Illud vero solum non potest cogitari non esse, in quo nec initium nec finem nec partium conjunctionem et quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit ratio. Si quis sic distinguat intelliget, nihil quamdiu esse scitur posse cogitari non esse et quidquid est praeter id

Digitized by Google

quo majus cogitari nequit etiam quum scitur esse posse cogitari non esse. Sic igitur et proprium est Deo non posse cogitari non esse et tamen multa non possunt quamdiu sunt cogitari non esse. Quoniam namque omne minus bonum in tantum simile est majori bono, in quantum est bonum, patet cuilibet rationali menti quia de minoribus bonis ad majora bona conscendendo ex his quibus aliquid cogitari potest majus multum possumus conjicere illud quo nihil potest cogitari majus. Quis enim v. g. vel hoc non potest, etiamsi non credat in re esse quod cogitat, scilicet si bonum aliquid est quod initium et finem habet multo melius esse bonum, quod licet incipiat non tamen desinit et sicut istud illo melius est, ita isto esse melius illud, quod nec initium nec finem habet? Quisquis igitur negat, aliquid esse quo majus nequeat cogitari utique intelligit et cogitat negationem quam facit, quam negationem intelligere et cogitare non potest sine partibus ejus; pars autem ejus est quo majus cogitari non potest. Quicunque igitur hoc negat, intelligit et cogitat, quo majus cogitari nequit. Palam autem est, quia similiter potest cogitari quod non potest non esse, majus vero cogitat qui hoc cogitat, quam qui cogitat quod possit non esse. Quum ergo cogitatur, quo majus non possit cogitari, si cogitatur quod possit non esse, non cogitatur quo non possit cogitari majus; sed nequit idem simul cogitari et non cogitari. Quare qui cogitat quo majus non possit cogitari, non cogitat quod possit, sed quod non possit non esse. Quapropter necesse est esse quod cogitat, quia quiquid non esse potest non est quod cogitat. Puto quia monstravi, me non infirma sed satis necessaria argumentatione probasse in praefato libello re ipsa exsistere aliquid quo majus cogitari non possit nec eam alicujus objectionis infirmari firmitate. Tantam enim vim hujus probationis in se continet significatio, ut hoc ipsum quod dicitur ex necessitate eo ipso quod intelligitur vel cogitatur et re vera probetur exsistere, et id ipsum esse quod

Digitized by Google

de divina substantia oportet credere. Credimus namque de divina substantia, quod absolute cogitari potest melius esse quam non esse.

Ex hac igitur demonstratione clarius adhuc et distinctius quam ex eo, quod in Proslogio propositum est argumento cognoscimus, quid probare Anselmus studeat. Procedit a notione Dei, quo majus nihil cogitari potest, hoc est entis perfectissimi. Jam quum majus aliquid et melius sit non cogitari posse non esse, quam non esse cogitari posse, ens perfectissimum si vere intelligitur non in cogitatione vel intellectu sed re vera esse oportet. Vel ita conclusio proponi posset: perfectius est id quod re vera, quam quod in cogitatione vel intellectu solo exsistit; Deus re vera ens perfectissimum est: ergo re vera est, imo non esse ne cogitari quidem potest. Et profecto, firmissimum et invincibile hoc argumentum esset, si prius concessum esset, realem ut ita loquamur exsistentiam sicut v. g. omnipotentiam et omniscientiam esse perfectionem quandam, qua ens summe perfectum carere non posset. Quod adversarii negabant dicentes, ideam perfectissimi cujusdam quo majus cogitari nequeat in mente humana esse et tamen qui eam intelligat negare vel dubitare posse, num ens tale re vera exsistat. Et sane si numinis divini exsistentia et insita ejus in mente humana cogitatio unum idemque esset recte argumentum procederet. Quum vero fides christiana, ad quam confirmandam Anselmi demonstratio assumta est, postulat ut confiteamur, Deum non solum a mente humana cogitari sed etiam extra eam re vera mentem sui ipsius consciam esse, alia quadam ratione probandum esse videtur, ens perfectissimum hac quasi reali exsistentia carere non posse, id quod Anselmus sagacissimo quidem argumento suo nequaquam ab omni dubitatione defendit. Reliqui theologi scholastici etiam qui Realismo addicti erant argumentum ontologicum et rarius proposuerunt et minoris momenti esse censuerunt, nec tamen plane omisserunt. Duorum praecipue virorum mentionem hic facimus. Quorum alter Thomas Aquinas in libro suo celeberrimo qui Summa totius theologiae inscri-

Digitized by Google

bitur [5]) ita fere loquitur: An Deus sit? Utrum Deum esse sit perse notum? Multa sunt, quae data ipsius rei notione simul certa sunt. Ut enim intellecto quid sit totum et quid pars statim intelligitur, totum parte sua majus esse, ita intellecto quid significet hoc nomen Deus statim habetur quod Deus est; significatur enim hoc nomine id quo majus significari non potest; majus autem est quod est in re et in intellectu quam quod est in intellectu tantum, unde intellecto hoc nomine quum Deus statim sit in intellectu sequitur etiam quod sit in re. Similiter quoque aliquam esse veritatem per se certum est. Nam qui negat, aliquam esse veritatem eo ipso concedit, quod aliqua veritas sit, quia si nulla veritas datur, hoc ipsum quod veritas nulla est verum est. Si igitur aliquod verum est veritas quoque sit necesse est et quum Deus ipse sit veritas (Ev. Jo. XIV 6) ergo Deum esse per se certum est. Sed id tantum per se certum est, cujus contrarium ne cogitari quidem potest; Deum vero non esse (Ps. LIII 2) cogitari sane potest. Dato enim, quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scilicet id quo majus cogitari non potest, non propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen esse in rerum natura sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus significari non potest, quod non est datum a ponentibus Deum non esse. Distinguendum igitur inter ea quae per se et quae quoad nos certa sunt. Deus suum esse est; sed quia nescimus quid sit Deus, illud dictum quoad nos non per se certum est, sed per id quod magis certum est quoad nos et minus certum quoad naturam probandum est, nempe per effectus. Est enim duplex demonstrationis ratio, altera per causam sive per priora simpliciter altera per effectus hoc est quae sunt priora quoad nos. Similiter Duns Scotus: omnis, inquit, et sola illa propositio per

5) cf. Thomas Aquinas: Summa etc. Pars I quaest II artic I II.

Digitized by Google

se nota, quae ex terminis sic conceptis ut sunt ejus termini nata est habet evidentem complexionem veritatis; de ente infinito non potest demonstrari propter quid, sed quoad nos propositio est demonstrabilis demonstratione quia ex creaturis. Ipse itaque a contingentibus rebus causatis ad causam efficientem procedens cosmologico utitur argumento. Attamen sagacissimae ejus demonstrationi ontologicum inest argumentum, quum ita concludit: Effectivum nullam imperfectionem ponit necessario ergo effectivum independens potest inesse alicui naturae et illa est simpliciter prima, ergo effectivitas simpliciter prima est possibilis et hoc sufficit, quia inferius concludetur ex hoc, quod tale efficiens primum si est possibile est in re. Primum effectivum est in actu exsistens et aliqua natura actu exsistens sic est effectiva. Probatio: cujus rationi repugnat simpliciter esse ab aliquo, illud si potest esse potest esse a se; sed rationi primi effectivi repugnat esse ab aliquo et ipsum potest esse; ergo effectivum simpliciter primum potest esse a se; ergo est a se. Quia quod non est a se, non potest esse a se, quia tunc non ens produceret aliquid ad esse quod est impossibile, et adhuc idem causaret se et ita non erit causabile omnino. Illud ultimum scilicet de exsistentia primi effectivi aliter declaratur: quia inconveniens est universo deesse supremum gradum possibilem in essendo.

Quod ad reliquos medii aevi theologos attinet, omnes cosmologicum aut physicotheologicum aut ethicum argumentum ex coluerunt aut interdum etiam cosmologicum et physicotheologicum conjunxerunt.

Digitized by Google

CAPUT III.

Cartesii argumentum.

Jam accedimus ad ea tempora, quibus sincera evangelii doctrina a viris summe venerandis Luthero inquam et Zuinglio et Calvino et Melanthone eorumque sociis a traditionibus humanis liberata et denuo illustrata et mox, ut est insita vis veritatis in omnes terras propagata erat. Et conditores quidem ecclesiae nostrae hac in re omnem operam navare debebant, ut purum quod recuperaverant evangelium adversus omnes adversariorum errores acerrimosque saepe impetus defenderent et in animis hominum firmarent. Primi autem renovatae ecclesiae theologi id praecipue studebant, ut fundamenta quasi aedificii, quod reformatores conderant magna sagacitate et veluti scholastica interdum subtilitate explicarent. Itaque ea potissimum dogmata quae in controversia versabantur ut e. g. de verbo divino et traditionibus humanis, de fide et operibus, de peccato originali et libero arbitrio, de sacramentis de potestate ecclesiae quaeque alia cum his cohaerebant a principiis tractabantur, sed non modo eodem illa, de quibus utraque ecclesia cum altera consentiebat ut v. g. de Deo ejusque essentia. Hinc fiebat, id quod ad nostram quaestionem pertinet, ut vetera illa ad Dei exsistentiam probandam argumenta prioribus sane ecclesiae nostrae temporibus nec iterum recenserentur nec amplius excolerentur. Sic Melanthon in celeberrimo suo libro, qui Loci theologici inscribitur [1]): Proinde non est, inquit, cur multum operae ponamus in locis illis supremis de Deo, de unitate et trinitate Dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis.

1) cf. Melanthon: Loci theologici ed. Augusti p. 8 sqq.

Digitized by Google

Subtilitates scilicet theologorum scholasticorum, quibus vera et salvifica fides non eget effugiendae sunt. Doctrina namque ecclesiae non ex demonstrationibus sumitur sed ex dictis, quae Deus certis et illustribus testimoniis tradidit generi humano, per quae immensa bonitate se et suam voluntatem patefecit. Non quasi Deus omnino hominibus incomprehensibilis esset. Sed postquam mens confirmata est vera et recta sententia de Deo, tunc etiam utile et jucundum erit aspicere opificium mundi et in eo vestigia Dei quaerere et demonstrationes colligere, quae testantur, hunc mundum non exstitisse casu nec volvi casu, sed esse Deum, mentem aeternam conditricem rerum; ideo enim tota natura condita est, ut Deum monstret. Quarum demonstrationum plures, quae ad argumentum cosmologicum et physicotheologicum respiciunt ipse postea proponit. Et Calvinus non mentem humanam naturali instinctu omnino Deum cognoscere posse, sed eam cognitionem sufficientem esse negat. Dei notitiam, inquit, intelligo, qua non modo concipimus, aliquem esse Deum, sed etiam tenemus quod de eo scire nostra refert. Frigidis tantum speculationibus ludunt, quibus in hac quaestione insistere propositum est, quid sit Deus, quum intersit nostra potius, qualis sit et quid ejus naturae conveniat scire [2]). Hanc sententiam posteriores theologi ita restringebant, ut quamvis naturalem Dei cognitionem non utique negarent imo saepius argumenta pro Dei exsistentia proponerent, rationem tamen, lumen naturae obcaecatam penitus esse neque ex se ipsa eam Dei cognitionem, quae aeternae salutis participes homines reddat adipisci posse aestimarent.

Altera tamen ex parte nostra ecclesia magnum momentum ad excolenda illa pro Dei exsistentia argumenta attulit, quum philosophiam a dogmatorum ecclesiasticorum vinculis liberaret et procedendi sine ullo impedimento facultatem ei daret. Namque philosophi scholastici id unum sibi reliquum esse videbant, ut illa dogmata quae fidelibus ab ecclesia credenda tradita erant,

2) cf. Calvini: Institutio christianae religionis lib. I cap. II 1.

Digitized by Google

menti humanae commendarent et subtilissimis haud raro ratiocinationibus firmarent. Ratione quidem ad intelligendam veritatem aeternam uti permissum iis erat; sed quae aeterna veritas sit jam dudum ecclesia catholica fidelibus praeceperat eaque praecepta firmiter et inconcusse servare omnes ecclesiae addicti jussi erant. Evangelica vero ecclesia a principio hoc sibi proposuerat, ut de aeterna veritate quasi denuo rationem redderet nec quidquam sine libera sinceraque perscrutatione verum admitteret. Certe non negabimus hoc judicium mox, quum ecclesia nostra contra adversarios munita esset, derelictum et quasi obrutum esse; at nemo sane harum rerum peritus dubitare potest, quin haec libertas verum et proprium evangelicae ecclesiae fundamentum fuerit, quae nihil aliud agebat, quam ut animos hominum de iis quae vera et ad salutem aeternam necessaria sunt quam firmissime fieri poterat persuaderet. Scholastici theologi, ut Anselmus praesertim, Christianum per fidem, dicebant, ad intellectum procedere debere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet a fide recedere. Lutherus ejusque socii nisi per sacram scripturam aut alias claras invincibilesque rationes superarentur ne minimum quidem adversariis concedere volebant. Itaque nostra potissimum ecclesia integram philosophis viam ad perscrutandas summas veritates aperuit, qua mox viri docti utebantur, ut philosophica illa dogmata de Deo scilicet ejusque exsistentia et essentia, de mundo rerumque visibilium natura, de hominis anima rationis ope illustrarent. Ita fiebat ut et argumentum ontologicum denuo tractaretur et excoleretur.

Primus philosophus, qui huic argumento operam navabat erat Renatus Cartesius (René Descartes), qui natus Hagae Turonum anno 1596 ex vetere nobilissimaque gente catholicae fidei addicta prima juventute ut eo tempore mos erat a Jesuitis educatus insatiabili scientiae cupiditate in varia primum litterarum studia incumbebat, tum per nimium ardorem quasi exhaustus in Batavorum deinde in Bavariorum exercitu militiam capessebat. Inde ad studium litterarum rursus incipiendum in

Digitized by Google

Galliam rediit sed a clericis atheismi ut dicebant causa persecutus mox anno 1624 in Bataviam se contulit, ubi per viginti quinque annos vixit plurimisque et celeberrimis scriptis quum mathematicam tum philosophicam artem excoluit. Tandem a Christina Scandinaviae regina invitatus ad regiam profectus ibique paucis mensibus post anno 1650 mortuus est. Hic vir quamvis ecclesiae nostrae non addictus, liberaliore tamen ejus ingenio adjutus primus philosophiae reformator exstitit eamque a dogmatum servitute liberavit. Incipiebat namque a dubitatione omnium, quae vera adhuc habuerat et procedebat inde ad certam aliquam veritatem cognoscendam, quam in mente humana sui ipsius conscia invenisse sibi videbatur et ab hoc deinde principio ad Dei exsistentiam probandam adscendebat, quod argumentum sicut in ejus libro, qui inscriptus est: Meditationes de prima philosophia proponitur [3]) nunc amplius nobis considerandum est. Incipit igitur:

I De iis quae in dubium revocari possunt. — Nempe, inquit, quidquid hactenus ut maxime verum admisi vel a sensibus vel per sensus accepi, hos autem interdum fallere deprehendi et prudentiae est nunquam iis plane confidere quae semel nos deceperunt. Age ergo, somniemus nec particularia ista vera sint, nos oculos aperire, caput movere, manus extendere, nec forte etiam nos habere tales manus nec tale corpus totum, tamen profecto fatendum est, visa per quietem esse veluti quasdam pictas imagines, quae non nisi ad similitudinem rerum verarum fingi potuerunt, ideoque saltem generalia haec, oculos, caput, manus, totumque corpus, res quasdam non imaginarias sed veras exsistere. Nec dispari ratione, quamvis etiam generalia ista, oculi, caput, manus et similia imaginaria esse possunt, adhuc magis simplicia et universalia vera esse

3) cf. Cartesii: Opera philosophica Amstelodami 1650, ubi eadem brevius tracta sunt in libro, qui inscriptus est: Principia philosophiae I cap. XIII—XXI.

Digitized by Google

fatendum est, ex quibus tamquam coloribus veris omnes istae seu verae seu falsae quae in cogitatione nostra sunt imagines effinguntur. Cujus generis esse videntur natura corporea in genere ejusque extensio, item figura rerum extensarum, item quantitas sive earundem magnitudo et numerus, item locus in quo exsistant tempusque per quod durent et similia. Verumtamen infixa est meae menti vetus opinio Deum esse qui potest omnia et a quo talis qualis exsisto sum creatus. Unde autem scio, illum non fecisse, ut nulla plane sit terra, nullum coelum, nulla res extensa nulla figura; nulla magnitudo, nullus locus et tamen non aliter haec omnia quam nunc mihi videantur exsistere? Essent vero fortasse, qui tam potentem aliquem Deum mallent negare, quam res alias omnes credere esse incertas; sed iis non repugnemus totumque hoc de Deo demus esse fictitium, ut seu fato seu casu, seu continuata rerum serie seu quovis alio modo me ad id quod sum pervenisse supponant; quoniam falli et errare imperfectio quaedam esse videtur, quo minus potentem originis meae authorem assignabunt, eo probabilius erit, me tam imperfectum esse, ut semper fallar. Quibus sane argumentis non habeo quid respondeam, sed tandem cogor fateri nihil esse ex iis quae olim vera putabam, de quo non liceat dubitare idque non per inconsiderantiam vel levitatem, sed propter validas et meditatas rationes ideoque etiam ab iisdem quam ab aperte falsis accurate deinceps assensionem esse cohibendam, si quid certi velim invenire. Supponam igitur, non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum eundemque summe potentem et callidum omnem suam industriam in eo posuisse ut me falleret; putabo coelum, aërem, terram, colores, figuras, sonos cunctaque externa nihil aliud esse, quam ludificationes somniorum, quibus insidias meae credulitati tetendit; considerabo me ipsum tamquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, sed haec omnia habere me falso opinantem; manebo obstinate in hac medi-

Digitized by Google

tatione defixus atque ita, siquidem non in potestate mea sit aliquid veri cognoscere, at certe hoc quod in me est, ne falsis assentiar nec mihi quidquam iste deceptor quantumvis potens, quantumvis callidus posset imponere obfirmata mente cavebo. Progreditur inde ad quaestionem

II De natura mentis humanae quod ipsa sit notior quam corpus. Nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum et immobile, ut integram terram loco dimoveret; magna quoque speranda sunt, si vel minimum invenero quod certum sit et inconcussum. Numquid ergo saltem ego aliquid sum? Sed jam negavi, me habere ullos sensus et ullum corpus; haereo tamen, nam quid inde? sumne ita corpori sensibusque alligatus, ut sine illis esse non possim? Sed mihi persuasi, nihil plane esse in mundo, nullum caelum, nullam terram, nullas mentes, nulla corpora; nonne igitur me non esse? Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi. Sed est deceptor nescio quis summe potens summe callidus qui de industria me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit, et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim, quamdiu me aliquid esse cogitabo, adeo ut omnibus satis superque pensitatis denique statuendum sit, hoc pronunciatum: Ego sum, ego exsisto, quoties a me profertur vel mente concipitur esse verum. Nondum vero satis intelligo, quisnam sum ego ille, qui jam necessario sum. Sed hic potius attendam, quid sponte et natura duce cogitationi meae antehac occurrebat, quoties quid essem considerabam; nempe occurrebat primo, me habere vultum, manus, brachia, totamque hanc membrorum machinam, qualis etiam in cadavere cernitur et quam corporis nomine designabam; occurrebat praeterea, me nutriri, incedere, sentire et cogitare, quas quidem actiones ad animam referebam. Quid autem nunc, ubi suppono, deceptorem aliquem potentissimum et, si fas est dicere, malignum data opera in omnibus quantum potuit me delusisse, possumne affirmare, me habere vel minimum quid ex iis omnibus,

Digitized by Google

quae jam dixi ad naturam corporis pertinere? attendo, cogito, revolvo, nihil occurrit, fatigor eadem frustra repetere. Quid vero ex his, quae animae tribuebam? nutriri vel incedere? quandoquidem jam corpus non habeo haec quoque nihil nisi figmenta sunt; sentire? nempe etiam hoc non fit sine corpore et permulta visus sum sentire in somniis, quae deinde animadverti me non sensisse; cogitare? hic invenio, cogitatio est, haec sola a me divelli nequit; ego sum, ego exsisto, certum est. Quam diu autem? nempe quam diu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem; nihil nunc admitto, nisi quod necessario sit verum; sum igitur praecise tantum res cogitans. Atque ecce tandem sum reversus eo quo volebam; nam quum mihi nunc notum sit, ipsamet corpora non proprie a sensibus vel ab imaginandi facultate, sed a solo intellectu percipi, aperte cognosco, nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi. Quibus explicatis viam sibi aperuerat ad demonstrationem

III De Deo quod exsistat. Et certe quum nullam occasionem habeam existimandi, aliquem Deum esse deceptorem nec quidem satis adhuc sciam, utrum sit aliquis Deus, valde tenuis et ut ita loquar metaphysica est illa dubitandi ratio, quae tantum ex ea opinione dependet. Ut autem etiam illa tollatur, quamprimum occurret occasio examinare debeo, an sit Deus et si sit, an esse possit deceptor; hac enim ignorata re non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse. Nunc autem ordo videtur exigere, ut prius omnes meas cogitationes in certa genera distribuam et in quibusnam ex his veritas aut falsitas proprie consistat inquiram. Quaedam ex his tamquam rerum imagines sunt quibus solis proprie convenit ideae nomen ut quum hominem, vel coelum, vel angelum vel Deum cogito; aliae vero alias quasdam formas habent, ut quum volo, quum timeo, quum affirmo quum nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quam istius rei similitudinem cogi-

Digitized by Google

tatione complector, et ex his aliae voluntas sive affectus aliae autem judicia appellantur. Jam quod ad ideas attinet, si solae in se spectentur nec ad aliud quid illas referam, falsae proprie esse non possunt. Nulla etiam in ipsa voluntate vel affectibus falsitas est timenda. Ac proinde sola supersunt judicia, in quibus mihi cavendum est ne fallar, praecipuus autem error et frequentissimus qui possit in illis reperiri consistit in eo quod ideas quae in me sunt judicem rebus quibusdam extra me positis esse similes sive conformes, nam profecto si tantum ideas ipsas ut cogitationis meae quosdam modos considerarem, vix mihi ullam errandi materiam dare possent. Ex his autem ideis aliae innatae aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur. Sed hic praecipue de iis quaerendum est quas tamquam a rebus extra me exsistentibus desumptas considero; quaenam me movet ratio, ut illas istis rebus similes esse existimen; nempe ita videor doctus a natura et praeterea experior, illas non a mea voluntate nec proinde a me ipso pendere; saepe enim vel invito obversantur, ut sive velim sive nolim sentio calorem. Quum hic dico, me ita doctum esse a natura, intelligo tantum, me spontaneo quodam impetu ferri ad hoc credendum, non lumine quodam naturali mihi ostendi esse verum, quae duo multum discrepant. Nam quaecunque lumine naturali mihi ostenduntur (ut, quod ex eo quod dubitem sequatur me esse) nullo modo dubia esse possunt quia nulla alia facultas esse potest, cui aeque fidam ac lumini isti; sed quantum ad impetus naturales jam saepe olim judicavi me ab eis in deteriorem partem esse impulsum. Deinde quamvis ideae illae a voluntate mea non pendeant, non ideo constat, ipsas a rebus extra me positis procedere; ut enim impetus illi, de quibus mox loquebar quamvis in me sint a voluntate tamen mea diversi esse videntur, ita forte etiam aliqua alia est in me facultas nondum satis mihi cognita istarum idearum effectrix, ut hactenus semper visum est, illas dum somnio absque ulla rerum externarum ope formari.

Digitized by Google

Ac denique quamvis a rebus a me diversis procederent, non inde sequitur, illas istis rebus similes esse debere, quinimo in multis saepe magnum discrimen videor apprehendisse. Quae omnia satis demonstrant, me non hactenus certo judicio, sed tantum ex caeco aliquo impulsu credidisse, res quasdam a me diversas exsistere, quae ideas sive imagines suas per organa sensuum vel quolibet alio pacto mihi immittant. Sed alia quaedam via adhuc mihi occurrit ad inquirendum an res aliquae ex iis, quarum ideae in me sunt extra me exsistant. Nempe quatenus ideae istae cogitandi quidam modi tantum sunt, non agnosco inter ipsas ullam inaequalitatem et omnes a me eodem modo procedere videntur, sed quatenus una unam rem et alia aliam repraesentat, patet easdem ab invicem valde esse diversas; nam procul dubio illae, quae substantias mihi exhibent, majus aliquid sunt et ut ita loquar plus realitatis objectivae in se continent, quam illae quae tantum modos sive accidentia repraesentant, et rursus illa per quam summum aliquem Deum, aeternum, infinitum, omniscium, omnipotentem rerumque omnium quae praeter ipsum sunt creatorem intelligo plus profecto realitatis objectivae in se habet quam illae per quas finitae substantiae exhibentur. Jam vero lumine naturali manifestum est tantundem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in ejusdem causae effectu; nam quaeso, undenam possit assumere realitatem suam effectus nisi a causa et quomodo illam ei causa dare posset, nisi etiam haberet? Hinc autem sequitur nec posse aliquid a nihilo fieri nec etiam id quod magis perfectum est, hoc est quod plus realitatis in se continet ex eo quod minus atque hoc non modo perspicue verum est de iis effectibus, quorum realitas est actualis sive formalis, sed etiam de ideis in quibus consideratur tantum realitas objectiva. Nec etiam debeo suspicari, quum realitas quam considero in meis ideis tantum sit objectiva non opus esse, ut eadem realitas sit formaliter in causis istarum idearum, sed sufficere si sit in

Digitized by Google

eis etiam objective; nam quem ad modum iste modus essendi objectivus competit ideis ex ipsarum natura ita modus essendi formalis competit idearum causis saltem primis et praecipuis ex earum natura, et quamvis forte una idea ex alia nasci possit, non tamen hic datur progressus in infinitum, sed tandem ad aliquam primam debet deveniri, cujus causa sit instar archetypi, in quo omnis realitas formaliter contineatur, quae est in idea tantum objective. Sed quid tandem ex his concludam? Nempe si realitas objectiva alicujus ex meis ideis sit tanta, ut certus sim eandem nec formaliter nec eminenter in me esse nec proinde me ipsum ejus ideae causam esse posse, hinc necessario sequi non me solum esse in mundo, sed aliquam aliam rem quae istius ideae causa est etiam exsistere. Itaque sola restat idea Dei, in qua considerandum est an aliquid sit, quod a me ipso non potuerit proficisci. Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem et a qua tum ego ipse, tum aliud omne si quid aliud exstat quodcunque exstat sit creatum. Quae sane omnia talia sunt, ut quo diligentius attendo tanto minus a me solo profecta esse posse videantur. Ideoque ex antecedentibus concludo Deum necessario exsistere. Nec debeo putare, me non percipere infinitum per veram ideam sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem et tenebras per negationem motus et lucis, nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita, quam finita, ac proinde priorem quodam modo in me esse perceptionem infiniti quam finiti hoc est Dei quam mei ipsius. Nec dici potest, hanc forte ideam Dei materialiter falsam esse ideoque a nihilo esse posse, ut paullo ante de ideis frigoris et caloris et similium animadverti; nam contra quum maxime clara et distincta sit et plus realitatis objectivae quam ulla alia contineat, nulla est per se magis vera nec in qua minor falsitatis suspicio reperiatur. Est, inquam, haec idea entis summe

Digitized by Google

perfecti et infiniti maxime vera; nam quamvis forte fingi possit ens tale non exsistere, non tamen fingi potest, ejus ideam nihil mihi realitatis exhibere. Sed quia, quum minus attendo et rerum sensibilium imagines aciem mentis excaecant, non facile recordor, cur idea entis me perfectioris necessario ab ente aliquo procedat quod sit re vera perfectius, ulterius quaerere libet an ego ipse habens illam ideam esse possem, si tale ens nullum exsisteret? Nempe a quo essem? a me scilicet, vel a parentibus vel ab aliis quibuslibet Deo minus perfectis, nihil enim ipso perfectius nec etiam aeque perfectum cogitari aut fingi potest. Atqui si a me essem nec dubitarem nec optarem nec omnino quicquam mihi deesset, omnes enim perfectiones, quarum idea aliqua in me est mihi dedissem atque ita ipsemet Deus essem. Itaque nunc interrogare debeo me ipsum, an habeam aliquam vim, per quam efficere possim, ut ego ille qui jam sum paullo post etiam sim futurus; nam quum nihil aliud sim, quam res cogitans si qua talis vis in me esset, ejus procul dubio conscius essem; sed et nullam esse experior et ex hoc ipso evidentissime cognosco, me ab aliquo ente a me diverso dependere. Forte vero illud ens non est Deus sumque vel a parentibus productus vel a quibuslibet aliis causis Deo minus perfectis. Sed quum sim res cogitans ideamque quandam Dei in me habens, qualiscunque tandem mei causa assignetur, illam etiam esse rem cogitantem et omnium perfectionum quas Deo tribuo ideam habentem fatendum est, potestque rursus de illa quaeri an sit a se vel ab alia; si a se patet ex dictis illam ipsam Deum esse, quia nempe quum vim habeat per se exsistendi, habet procul dubio etiam vim possidendi omnes perfectiones quarum ideam in se habet. Si autem sit ab alia rursus eodem modo de hac altera quaereretur, an sit a se vel ab alia, donec tandem ad causam ultimam deveniatur quae erit Deus. Satis enim apertum est, nullum hic dari progressum in infinitum, praesertim quum non tantum de causa quae me olim produxit hic agam, sed maxime de illa quae me tempore praesenti conservat. Nec fingi potest plures

Digitized by Google

forte causas particulares ad me efficiendum concurrisse et ab una ideam unius e perfectionibus, quas Deo tribuo, ab alia ideam alterius me accepisse, adeo ut omnes quidem illae perfectiones alicubi in universo reperiantur, sed non omnes simul junctae in uno aliquo qui sit Deus. Nam contra unitas, simplicitas sive inseparabilitas eorum omnium quae in Deo sunt una est ex praecipuis perfectionibus, quas in eo esse intelligo nec certe istius omnium ejus perfectionum unitatis idea in me potuit poni ab ulla causa a qua etiam aliarum perfectionum ideam non habuerim. Quantum denique ad parentes attinet, ut omnia vera sint quae de illis unquam putavi, non tamen profecto illi me conservant, nec ullo modo me quatenus sum res cogitans effecerunt, sed tantum dispositiones quasdam in ea materia posuerunt, cui me hoc est mentem inesse judicavi ac proinde hic nulla de iis difficultas esse potest; sed omnino est concludendum, ex hoc solo quod exsistam quaedamque idea entis perfectissimi hoc est Dei in me sit evidentissime demonstrari, Deum etiam esse. Superest tantum, ut examinem, qua ratione istam ideam a Deo accepi; neque enim illa a sensibus nec unquam non exspectanti advenit nec etiam a me, efficta est; nam nihil ab illa detrahere, nihil illi superaddere plane possum ac proinde superest, ut mihi sit innata, quem ad modum etiam mihi innata est idea mei ipsius. Totaque vis argumenti in eo est, ut agnoscam fieri non posse, ut exsistam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei habens, nisi re vera Deus etiam exsisteret; Deus inquam ille idem, cujus idea in me est hoc est habens omnes illas perfectiones, quas ego non comprehendere sed quocunque modo adtingere cogitatione possum et nullis plane defectibus obnoxius. Ex quibus satis patet, illum fallacem esse non posse; omnem enim fraudem et deceptionem a defectu aliquo pendere lumine naturali manifestum est. Sed priusquam hoc diligentius examinem simulque in alias veritates, quae inde colligi possunt inquiram, placet hic aliquamdiu in ipsius Dei contemplatione immorari, ejus attributa

Digitized by Google

apud me expendere et immensi hujus luminis pulchritudinem, quantum caligantis ingenii mei acies ferre potest, intueri, admirari, adorare. Ut enim in hac sola divinae majestatis contemplatione summam aberius vitae felicitatem consistere fide credimus, ita etiam jam ex eadem licet multo minus perfecta, maximam cujus in hac vita capaces sumus voluptatem percipi posse experimur. — Pertractata deinde, quam hic praetermittit quaestione, quaenam aliae veritates ex hac Dei exsistentis cognitione certiores fiant [4]) rursus alia quadam via idem demonstrare studet in ea meditatione quae inscribitur:

V De essentia rerum materialium et iterum de Deo quod exsistat. — Jam vero si ex eo quod rei alicujus ideam possim ex cogitatione mea depromere sequitur ea omnia, quae ad illam rem pertinere clare et distincte percipio re vera ad illam pertinere: numquid inde etiam haberi potest argumentum quo Dei exsistentia probetur? Certo ejus ideam nempe entis summe perfecti non minus apud me invenio quam ideam cujusvis figurae aut numeri nec minus clare et distincte intelligo ad ejus naturam pertinere ut semper exsistat quam id quod de aliqua figura aut numero demonstro ad ejus naturam pertinere, ac proinde in eodem ad minimum certitudinis gradu esse debet apud me exsistentia Dei, in quo hactenus fuerunt mathematicae veritates. Quamquam sane hoc prima fronte non est omnino perspicuum, sed quandam sophismatis speciem refert. Quum enim assuetus sim in omnibus aliis rebus exsistentiam ab essentia distinguere, facile mihi persuadeo illam etiam ab essentia Dei sejungi posse atque ita Deum ut non exsistentem cogitari, sed tamen diligentius adtendenti fit manifestum non magis posse exsistentiam ab essentia

4) cf. Meditationem IV: de vero et falso in qua haec res amplius tractata est.

Digitized by Google

Dei separari quam ab essentia trianguli magnitudinem trium ejus angulorum aequalium duobus rectis sive ab idea montis ideam vallis, ita ut non magis repugnet cogitare Deum (hoc est summe perfectum) cui desit exsistentia (hoc est cui desit aliqua perfectio) quam cogitare montem cui desit vallis Verumtamen ne possim quidem cogitare Deum nisi exsistentem ut neque montem sine valle, at certe, ut neque ex eo quod cogitem montem cum valle sequitur aliquem montem in mundo esse, ita neque ex eo quod cogitem Deum ut exsistentem ideo sequi videtur Deum exsistere; nullam enim necessitatem cogitatio mea rebus imponit et quemadmodum imaginari licet equum alatum etsi nullus equus habet alas, ita forte Deo exsistentiam possum affingere, etsi nullus Deus exsistat. Imo sophisma hic latet; neque enim ex eo quod non possim cogitare montem nisi cum valle sequitur alicubi montem et vallem exsistere, sed tantum montem et vallem sive exsistant sive non exsistant a se mutuo sejungi non posse; atque ex eo quod non possim cogitare Deum nisi exsistentem sequitur exsistentiam a Deo esse inseparabilem ac proinde eum re vera exsistere, non quod cogitatio mea hoc efficiat sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra quia ipsius rei, nempe exsistentiae Dei necessitas me determinat ad hoc cogitandum; neque enim mihi liberum est, Deum absque exsistentia (hoc est ens summe perfectum absque summa perfectione) cogitare, ut liberum est equum vel cum alis vel sine alis imaginari.

Sicut Anselmo Cantuariensi quondam Gaunilo monacus (cap. II) ita Cartesio quoque plures illius temporis viri docti contradixerunt, quorum sententias ipse nobis in operibus suis reliquit. Inter quos Gassendius philosophus ejus disputationis auctor esse perhibetur, quae inscribitur primae objectiones, quarum summam breviter hic exponemus. Omittamus, quae reliquis Cartesii sententiis de iis quae in dubium

Digitized by Google

vocari possunt et de mente humana vir doctus opposuerit, et ut statim in mediam rem ingrediamur, ea, quae contra illam de Deo quod exsistat Cartesii demonstrationem proposita sunt audiamus. — „Sed ulterius“ inquit „quaerere libet an ego ipse „habens illam ideam esse possim, si ens tale nullum exsisteret“ nempe a quo idea entis me perfectioris procedat, ut immediate ante dicit; „nempe“ inquit „a quo essem? a me „scilicet vel a parentibus vel ab aliis etc. Atqui si a „me essem nec dubitarem nec optarem nec omnino quicquam „mihi deesset, omnes enim perfectiones quarum idea aliqua in „me est mihi dedissem atque ita ipsemet Deus essem.“ Si vero ab alio sum, tandem deveniam ad illud quod a se est et ita de illo idem quod de me est argumentum. Illa demum ipsa illa via est quam et S. Thomas (Aquitanus) ingreditur, quam vocat viam a causalitate causae efficientis eamque desumpsit ex philosopho, nisi quod isti de causis idearum non sint solliciti. Et forte opus non erat; quidni enim stricte rectaque incedam? Cogito ergo sum, imo ipse mens et cogitatio sum. Illa autem mens et cogitatio aut a se ipsa est aut ab alio; si hoc, istud porro a quo? Si a se est ergo Deus est. Quod enim a se est omnia sibi ipsi facile dederit. Rogo virum obsecroque, ut avidum lectorem et forte minus intelligentem se non celet; accipitur enim a se duplici modo. Primo positive nempe a se ipso ut a causa, atque ita quod a se esset sibique ipsi daret esse suum si praevio delectu sibi daret quod vellet, haud dubie sibi omnia daret atque adeo Deus esset. Secundo a se accipitur negative, ut sit idem quod a se ipso et non ab alio atque hoc modo ut memini ab omnibus accipitur. Tandem mihi cum viro convenit. Illud pro regula generali statuit: „quidquid clare distincteque cognosco „id sane ens verum est, imo quidquid cogito verum est.“ Sed nunc ex regula ista infer quod volebas. Atqui ens infinitum clare distincteque cognosco, ergo ens verum est aliquid; interrogabit non nemo, clarene distincteque cognosco ens infinitum? quid ergo sibi vult tritum illud et vulgo notum: in-

Digitized by Google

finitum qua infinitum est ignotum? Si enim ego quum de chiliogono cogito figuram aliquam confuse mihi repraesentans non chiliogonum ipsum distincte imaginor aut cognosco, quia mille ejus latera non distincte intueor: sane rogabit ille, quomodo infinitum ut infinitum distincte et non confuse tantum cogitet, si infinitas ejus perfectiones quibus constat clare et velut ad oculum videre non possit? Itaque permittamus, aliquis claram distinctamque ideam habeat entis summi et perfectissimi: quid inde promoves ulterius? nempe istud infinitum ens exsistere idque ita certo „ut in eodem ad „minimum certitudinis gradu Dei exsistentia apud me esse debeat, „in quo fuerunt hactenus mathematicae veritates, adeo ut non „magis repugnet cogitare Deum (hoc est ens summe perfectum) „cui desit exsistentia (hoc est aliqua perfectio) quam cogitare mon„tem cui desit vallis.“ Ibi totius rei cardo est; qui nunc cedit victum se fateatur oportet; mihi quia cum fortiori ago, libet paullum velitari, ut quum vincendus sim non nihil tamen differam quod vitare non possum. Ac in primis, etsi modo auctoritate non agimus sed ratione tantum, tamen ne ex libidine maximo ingenio videor reluctari ipsum potius S. Thomam audite; objicit sibi: „intellecto quid significet hoc nomen Deus „statim habetur quod Deus est; significatur enim hoc nomine „id quo majus significari non potest; majus autem est quod est, „in re et in intellectu, quam quod est in intellectu tantum; „unde quum intellecto hoc nomine Deus statim sit in intellectu „sequitur etiam quod sit in re.“ Nunc amabo vos, num quid ipsum hoc est argumentum D. Cartesii? S. Thomas Deum ita definit „quo majus significari non potest“ D. Cartesius vocat eum „ens summe perfectum“ illo sane majus cogitari non potest. S. Thomas subsumit: „id quo majus significari non „potest includit exsistentiam, alioqui majus aliquid significari „potest, nempe id quod exsistentiam significatur includere. At numquid D. Cartesius idem subsumere videtur? „Deus est „ens summe perfectum; atqui ens summe perfectum exsistentiam „includit, alioquin summe perfectum non esset.“ Infert S. Thomas:

Digitized by Google

„ergo quum intellecto hoc nomine Deus statim sit in intellectu ipso sequitur etiam quod sit in re“; hoc est, eo ipso quod in ipso conceptu essentiali entis quo majus significari non potest involvatur exsistentia sequitur, illud ipsum ens esse. Idem D. Cartesius infert: „atqui“ inquit „ex eo quod non possum „cogitare Deum nisi exsistentem, sequitur exsistentiam ab eo „esse inseparabilem ac proinde illum re vera exsistere.“ Nunc vero S. Thomas et sibi et D. Cartesio respondeat. „Dato“ inquit „quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc „quod dicitur, scilicet illud quo majus cogitari non potest, non „tamen propter hoc sequitur, quod intelligat, id quod signifi- „catur hoc nomine esse in rerum natura, sed in apprehensione „intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi da- „retur quod sit in re aliquid quo majus significari non potest, „quod non est, datum a ponentibus Deum non esse.“ Ex quo ego quoque breviter respondeo: etiamsi detur, ens summe perfectum ipso nomine suo importare exsistentiam, tamen non sequitur, ipsammet illam exsistentiam in rerum natura actu quid esse, sed tantum cum conceptu entis summi conceptum exsistentiae inseparabiliter esse conjunctum. Ex quo non inferas, exsistentiam Dei actu quid esse, nisi supponas, illud ens summum actu exsistere; tunc enim et omnes perfectiones et hanc quoque realis exsistentiae actu includit.

Quam quidem viri docti adversus argumentum suum disputationem ipse Cartesius nequaquam neglexit, sed responsionem ad primas objectiones scripsit, quae eo minus nobis praetereunda est, quo clarius priores philosophi disquisitiones explicat. — Hic vero, inquit, vir nimis officiosus in locum invidiosum me adducit; confert enim meum argumentum cum alio quodam ex S. Thoma et Aristotele desumpto, ut ita veluti rationem exigat, cur quum eandem quam illi viam essem ingressus non tamen in omnibus eandem sim secutus. Sed permittat, quaeso, de aliis me tacere atque earum tantum quae ipse scripsi rationem reddere. Primo itaque non desumsi meum argumentum ex eo quod viderem in sensibilibus

Digitized by Google

esse ordinem sive successionem quandam causarum efficientium: tum quia Deum exsistere multo evidentius esse putavi, quam ullas res sensibiles; tum etiam quia per istam causarum successionem non videbar alio posse devenire, quam ad imperfectionem mei intellectus agnoscendam, quod nempe non possim comprehendere, quomodo infinitae tales causae sibi mutuo ab aeterno ita successerint, ut nulla fuerit prima. Itaque malui uti pro fundamento meae ratiocinationis exsistentia mei ipsius, quae a nulla causarum serie dependet mihique tam nota est, ut nihil notius esse possit. Deinde non quaesivi, quae sit causa mei, quatenus consto mente et corpore, sed praecise tantum, quatenus sum res cogitans; nam sic potui multo melius a praejudiciis me liberare, ad naturae lumen attendere, interrogare me ipsum ac pro certo affirmare, nihil in me cujus nullo modo sim conscius esse posse. Praeterea non tautum quaesivi, quae sit causa mei, quatenus sum res cogitans, sed maxime etiam et praecipue, quatenus inter ceteras cogitationes ideam entis summe perfecti in me animadverto, ex hoc enim uno tota vis demonstrationis meae dependet. Primo quod in illa idea contineatur quid sit Deus, saltem quantum a me potest intelligi et juxta leges verae Logicae de nulla unquam re quaeri debet an sit, nisi prius quid sit intelligatur. Secundo, quia illa ipsa est, quae mihi dat occasionem investigandi, an sim a me vel ab alio et defectus meos agnoscendi, et postremo illa est, quae docet, non modo aliquam esse mei causam, sed praeterea etiam in causa illa contineri omnes perfectiones ac proinde illam Deum esse. Denique non dixi impossibile esse, ut aliquid sit causa efficiens sui ipsius. Sed plane admitto, aliquid esse posse, in quo sit tanta et tam inexhausta potentia, ut nullius unquam ope egerit, ut exsisteret, neque enim nunc egeat, ut conservetur, atque adeo sit quodam modo sui causa; Deumque talem esse intelligo. Nam quem admodum, etiamsi fuissem ab aeterno ac proinde nihil me prius exstitisset, nihilominus, quia intelligo temporis partes a se

Digitized by Google

mutuo sejungi posse atque ita ex eo quod jam sim non sequi me mox futurum, nisi aliqua causa me quasi rursus efficiat singulis momentis, non dubitarem illam causam, quae me conservat efficientem vocare: ita Deus etiamsi nunquam non fuerit, quia tamen ille ipse est, qui se re vera conservat, videtur non nimis improprie dici posse sui causa. Ex quibus facile respondebo ad distinctionem verbi a se quod doctissimus theologus monuit esse explicandum. Negativa verbi a se acceptio a sola intellectus humani imperfectione procedit nullumque in rebus habet fundamentum; quaedam vero alia est positiva, quae a rerum veritate petita est et ex qua sola meum argumentum processit. Itaque quum dicimus, Deum a se esse, possumus quidem istud intelligere negative, ita scilicet, ut tantum sensus sit, nullam esse ejus causam, sed si prius de causa cur sit sive cur esse perseveret inquisivimus adtendentesque ad immensam et incomprehensibilem potentiam quae in ejus idea continetur tam exsuperantem illam agnovimus, ut plane sit causa cur ille perseveret nec alia praeter ipsam esse possit, dicimus Deum a se esse non amplius negative sed quam maxime positive. Prudenter vero hic quaerit an clare et distincte cognoscam infinitum. Itaque imprimis hic dicam infinitum qua infinitum nullo quidem modo comprehendi sed nihilominus tamen intelligi, quatenus scilicet, clare et distincte intelligere aliquam rem talem esse, ut nulli plane in ea limites possint reperiri est clare intelligere eam esse infinitam. Et hic quidem distinguo inter indefinitum et infinitum; illudque tantum proprie infinitum appello in quo nulla ex parte limites inveniuntur, quo sensu solus Deus est infinitus; illa autem in quibus sub aliqua tantum ratione fines non agnosco indefinita quidem appello, non autem infinita. Praeterea distinguo inter rationem formalem infiniti sive infinitatem et rem quae infinita est; nam quantum ad infinitatem etiamsi illam in-

Digitized by Google

telligamus esse quam maxime positivam non tamen nisi negativo quodam modo intelligimus, ex hoc scilicet quod in re nullam limitationem advertamus; ipsam vero rem quae est infinita positive quidem intelligimus, sed non adaequate hoc est non totum quod in ea intelligibile est comprehendimus. Simili ratione Deum ab humana mente capi non posse cum omnibus theologis concedo et ne distincte quidem posse cognosci ab iis, qui totum simul conantur complecti et tamquam e longinquo respiciunt. Qui autem ad singulas perfectiones adtendere illasque non tam capere quam ab ipsis capi et intellectus sui vires omnes in iis contemplandis occupare conantur, illi profecto multo ampliorem facilioremque materiam clarae et distinctae cognitionis in eo inveniunt, quam in ullis rebus creatis. Ego autem ubi dixi Deum clare et distincte cognosci posse non nisi de hac finita et ad modulum ingenii nostri accommodata cognitione intellexi. Neque enim ad veritatem eorum quae asserui aliter intelligere opus fuit, ut facile apparebit si advertatur, duobus tantum in locis me hoc dixisse; nempe ubi quaestio erat, utrum in idea quam formamus de Deo aliquid reale vel sola rei negatio contineatur, ut forte in idea frigoris nihil aliud est quam negatio caloris, qua de re nullum dubium esse potest; et ubi asserui exsistentiam ad notionem entis summe perfecti non minus pertinere quam tria latera ad notionem trianguli, quod etiam potest absque adaequata Dei cognitione intelligi. Confert hic rursus unum ex meis argumentis cum alio ex S. Thoma ut me veluti cogat ostendere, quae major vis in uno quam in altero reperiatur, atque hoc videor sine magna invidia facere posse, quia nec S. Thomas argumento illo usus est tamquam suo, nec idem concludit quod meum nec denique ulla hic in re ab Angelico doctore dissentio. Quaeritur enim ab ipso an Deum esse sit per se notum secundum nos, quod negat, et merito. Argumentum autem quod sibi objicit ita potest proponi: Intellecto quid significet hoc nomen Deus intelligitur id quo majus significari non po-

Digitized by Google

test; sed est majus esse in re et intellectu, quam in intellectu tantum; ergo intellecto quod significet hoc nomen Deus intelligitur Deum esse in re et in intellectu. Ubi est manifestum vitium in forma, concludi enim tantum debuisset: ergo intellecto quod significet hoc nomen Deus intelligitur significari Deum esse in re et in intellectu, atqui quod verbo significatur non ideo apparet esse verum. Meum autem argumentum fuit tale: Quod clare et distincte intelligimus pertinere ad alicujus rei veram et immutabilem naturam, sive essentiam sive formam, id potest de ea re cum veritate affirmari; sed postquam satis accurate investigavimus, quid sit Deus, clare et distincte intelligimus, ad ejus veram et immutabilem naturam pertinere ut exsistat; ergo tunc cum veritate de Deo possumus affirmare quod exsistat. Ubi saltem conclusio recte procedit. Sed neque etiam Major potest negari, quia jam antea concessum est; sola Minor restat, in qua fateor esse difficultatem non parvam. Primo, quia sumus assueti in reliquis omnibus exsistentiam ab essentia distinguere, ut non satis advertamus, quo pacto ad essentiam Dei potius quam aliarum rerum pertineat; ac deinde quia non distinguentes ea quae ad veram et immutabilem alicujus rei essentiam pertinent ab iis quae non nisi per figmentum intellectus illi tribuuntur, etiamsi satis advertamus, exsistentiam ad Dei essentiam pertinere, non tamen inde concludimus, Deum exsistere, quia nescimus an ejus essentia sit immutabilis et vera an tantum a nobis efficta. Sed ut prima hujus difficultatis pars tollatur est distinguendum inter exsistentiam possibilem et necessariam, notandumque in eorum quidem omnium quae clare et distincte intelliguntur conceptu sive idea exsistentiam possibilem contineri, sed nullibi necessariam nisi in sola idea Dei. Deinde ut altera pars difficultatis tollatur advertendum est, illas ideas, quae non

Digitized by Google

continent veras et immutabiles naturas, sed tantum fictitias et ab intellectu compositas ab eodem intellectu non per abstractionem tantum, sed per claram ac distinctam operationem dividi posse, adeo ut illa quae intellectus sic dividere non potest procul dubio ab ipso non fuerint composita. Quid est esse objective in intellectu? Olim didici: est ipsum actum intellectus per modum objecti terminare; quod sane extrinseca denominatio est et nihil rei; esse objective in intellectu non aliud significat quam esse eo modo in intellectu quo objecta in eo esse solent. Ubi advertendum est, illud respicere ad rem ipsam tamquam extra intellectum positam, ratione cujus est sane extrinseca denominatio, quod sit objective in intellectu, me autem loqui de idea quae nunquam est extra intellectum. Addit, quia talis idea solum concipitur, non actu est, concipi quidem at causari minime posse, hoc est causa non indigere cur extra intellectum exsis-tat, quod fateor; sed causa sane indiget cur concipiatur et de hac sola quaestio est.

Jam quum ad universam Cartesii demonstrationem respicimus, duo prima specie argumenta esse videntur, quorum alterum ad cosmologici rationem accommodatum ab effectu hoc est idea entis summe perfecti in mente humana ad causam efficientem scilicet Deum vere exsistentem procedit, alterum autem ontologicum e notione Dei entis summe perfecti ejus exsistentiam concludit. Sed si accuratius animum advertamus, alterum potius argumentum alterius praemissa est itaque ambo Anselmi demonstrationem non formaliter tantum, sed re vera etiam perficere et confirmare videntur. Primo enim certum nobis fiat oportet, ideam Dei hoc est summi et perfectissimi entis, quae menti humanae naturaliter impressa et quasi innata est non fictitiam vel ab intellectu nostro compositam sed veram et a cogitationis nostrae natura inseparabilem esse. Quod Cartesius ita demonstrare conatur, ut quum de aliis rebus omnibus dubitare possimus mentem sui ipsius consciam primum ac cer-

Digitized by Google

tissimum verum esse et in ea ideam entis perfectissimi non confusam tantum sed claram distinctamque contineri doceat, quae quidem idea nec a nobis ipsis nec ab alio quodam efficta esse potest sed ab ipso ente perfectissimo nobis tradita sit necesse est. Itaque celeberrimum illud: cogito ergo sum, ut recte dictum est [5]) principium cognoscendi est principium essendi autem ipse Deus. Deinde Cartesius ad probandam ipsius Dei cujus nobis idea insita est exsistentiam progreditur eamque sic demonstrat, ut quod clare distincteque ad alicujus rei veram et incommutabilem naturam pertinere intelligamus id nos de hac re vera affirmare posse doceat. Jam vero etiamsi in aliis omnibus rebus exsistentiam ab essentia distinguere assueti simus, clare tamen et distincte intelligimus ab essentia Dei hoc est entis summe perfecti exsistentiam, unam scilicet e perfectionibus inseparabilem esse. Ergo Deum cujus idea nobis innata et a cogitationis nostrae natura inseparabilis est re vera exsistere confitendum nobis est. Tota igitur argumenti vis ex his duobus pendet: primo, num re vera ideam entis summe perfecti quae est intellectus humani natura clare distincteque concipere possimus; tum vero quum in reliquis omnibus rebus exsistentiam ab essentia distinguamus, imo certe aliquam rem in suo genere perfectissimam etsi non exsistat cogitatione percipere possimus num Deum solum hoc est ens perfectissimum sine exsistentia quasi propria ipsi perfectione cogitari non posse pro certo habeamus Utrumque vero celeberrimus philosophus haud sine ulla dubitatione probavisse itaque Anselmi argumentum sagacissime profecto excoluisse sed nullo modo perfecisse nobis videtur.

---

5) cf. Erdmannus: Historia philosophiae recentioris I 1. p. 201.

Digitized by Google

CAPUT IV.

Benedictus Baruch de Spinoza.

Philosophia Cartesiana ipsis viri doctissimi temporibus plurimos et asseclas et adversarios habebat; ex horum numero praeter Petrum Gassendium praecipue Danielis Huetii, ex illorum Arnoldi Geulinxii et Nicolai Malebranchii mentionem facimus. Is autem vir qui philosophicum Cartesii systema insigni ingenio perficere conatus est erat Benedictus Baruch de Spinoza qui natus Amstelodami ex gente quadam nobili Lusitanico-Judaica anno 1632 proprium postea inter Judaicam Christianamque fidem locum obtinebat. Postquam oblatam sibi a Carolo Ludovico electore Palatino philosophicam in universitate litterarum Heidelbergensi cathedram accipere recusavisset, primum Rynsburgii prope Lugdunum Batavorum, tum Voorburgiis prope Hagas Comitum denique hac ipsa in urbe philosophicis plerumque studiis vacabat ibique anno 1677 mortuus est. Jam si quaerimus, quanam ratione Spinoza philosophicam doctrinam excoluerit, advertendum nobis erit, jam Cartesium hoc imprimis studuisse, ut substantiae notionem quam clarissime potuit explicaret. Substantiam definiebat rem in se ipsa exsistentem esse, verum non potest, inquit, substantia primum animadverti ex hoc solo quod sit res exsistens, quia hoc solum per se nos non afficit; sed facile eam agnoscimus ex quolibet ejus attributo per communem illam notionem, quod nihili nulla sint attributa nullaeve proprietates aut qualitates. Ex hoc enim quod aliquod attributum adesse percipiamus concludimus aliquam rem exsistentem sive substantiam, cui illud tribui possit, necessario etiam adesse. Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur, sed una tantum est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius

Digitized by Google

naturam essentiamque constituit et ad quam aliae omnes referuntur. Atque ita facile possumus duas claras et distinctas habere notiones sive ideas, unam substantiae cogitantis creatae, aliam substantiae corporeae, si nempe attributa omnia cogitationis ab attributis extensionis accurate distinguamus. Quum autem harum substantiarum altera alteram excludat neque quoad existentiam per se ipsa esse possit, aliqua res sit necesse est, quae illis superior atque perfectior has duas quasi disjunctas ad unitatis rationem reducat, quae est Deus sive vera increata et infinita substantia, quae nullius aliae rei ut exsistat eget. Quae Cartesii sententia Spinozae minime sufficiebat. Sed quum substantiae nomine id tantum significari possit quod re vera per se exsistit unam modo veram substantiam esse dixit, cui duo illa attributa nempe cogitatio et extensio competant cujusque modi tantum omnes res visibiles et cogitantes et extensae hoc est mentes et corpora sint. Quod ut demonstraret methodo utebatur synthetica sive geometrica, quae continuata et definitionum et axiomatum et propositionum serie a primis veritatibus notis jam atque concessis ad reliquas adhuc ignotas demonstrandas procedit, ita ut lectores auditoresve, si quid consequentis negare velint hoc in praecedentibus jam contineri et ab iis concessum esse convincere posse videatur.

Quibus praemissis facilius argumenti ontologici quod Spinoza in libro suo qui inscribitur: Ethica ordine geometrico demontrata [1]) parte I de Deo proponit rationem intelligemus. Procedit enim demonstratio VIII definitionibus et VII axiomatis et XI propositionibus quarum unaquaeque demonstratione, plures et corollariis et scholiis amplius explicantur et defenduntur. Et haec quidem ipsa philosophi verba sunt: Definitiones I Per causam sui intelligo id cujus essentia includit exsistentiam sive id cujus natura non potest concipi

1) cf. Spinozae: Opera philosophica omnia ed Gfroerer. Stuttgardiae 1830 tom. II p. 287 sqq.

Digitized by Google

nisi exsistens. II Ea res dicitur in suo genere finita quae alia ejusdem naturae terminari potest. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione nec cogitatio corpore III Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat IV Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam ejusdem essentiam constituens V Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur. VI Per Deum intelligo ens absolute infinitum id est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. Explicatio: dico absolute infinitum, non autem in suo genere; quidquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet, quidquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit. VII Ea res libera dicetur, quae ex sola naturae suae necessitate exsistit et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad exsistendum et operandum certa determinatione. VIII Per aeternitatem intelligo ipsam exsistentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur. Explicatio: talis enim exsistentia ut aeterna veritas, sicut rei essentia concipitur propterea que per durationem aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio et fine carere concipiatur. Quibus conjuncta sunt Axiomata: I Omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt. II Id quod per aliud non potest concipi per se concipi debet. III Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra, si nulla detur causa determinata, impossibile est ut effectus sequatur. IV Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit. V Quae nihil

Digitized by Google

commune cum se invicem habent per se invicem intelligi non possunt sive conceptus unius alterius conceptum non involvit. VI Idea vera debet cum ideato suo convenire. VII Quidquid ut non exsistens potest concipi, ejus essentia non involvit exsistentiam. Sequuntur Propositiones. I Substantia prior est natura suis affectionibus. Demonstratio: patet ex definitione 3 et 5. II Duae substantiae diversa attributa habentes nihil inter se commune habent. Demonstratio. patet etiam ex definit. 3. Unaquaeque enim in se debet esse et per se debet concipi sive conceptus unius conceptum alterius non involvit. III Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest. Demonstratio: si nihil commune inter se habent ergo (per axioma 5) nec per se invicem possunt intelligi adeoque (per axiom 4) una alterius causa esse non potest. IV Duae aut plures res vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantiarum vel ex diversitate earundem affectionum. Demonstratio: omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt (per axiom 1.) hoc est (per definit 3 et 5) extra intellectum nihil datur praeter substantiam ejusque affectiones. Nihil ergo extra intellectum datur, per quod plures res distingui inter se possunt praeter substantias sive quod idem est (per definit 4) earum attributa earumque affectiones. V In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem naturae sive attributi. Domonstratio: si darentur plures distinctae, deberent inter se distingui vel ex diversitate attributorum vel ex diversitate affectionum (per propositionem praecedentem). Si tantum ex diversitate attributorum, concedetur, non dari nisi unam ejusdem attributi. At si ex diversitate affectionum, quum substantia natura sit prior suis affectionibus (per proposit 1.), depositis ergo affectionibus et in se considerata hoc est (per definit 3 et 6) vere considerata non poterit concipi ab alia distingui, hoc est (per propos. praec.) non poterunt dari plures sed una

Digitized by Google

tantum. VI Una substantia non potest produci ab alia substantia. Demonstratio: in rerum natura non possunt dari duae substantiae ejusdem attributi (per propos. praec.) hoc est (per propos 2), quae aliquid inter se commune habent. Adeoque (per propos 3) una alterius causa esse nequit sive una ab alia non potest produci. Corollarium. Hinc sequitur, substantiam ab alio produci non posse. Nam in rerum natura nihil datur praeter substantias earumque affectiones ut patet ex axiom. 1 et definit. 3 et 5. Atqui a substantia produci non potest (per propos. praec.) Ergo substantia absolute ab alio produci non potest. Aliter: demonstratur hoc etiam facilius ex absurdo contradictorio. Nam si substantia posset ab alio produci, ejus cognitio a cognitione causae suae deberet pendere (per axiom 4) adeoque (per definit. 3) non esset substantia. VII Ad naturam substantiae pertinet exsistere. Domonstratio: substantia non potest produci ab alio (per corall. propos. praec.), erit igitur causa sui id est (per definit. 1) ipsius essentia necessario involvit exsistentiam, sive ad ejus naturam pertinet exsistere. VIII Omnis substantia est necessario infinita. Demonstratio: substantia unius attributi non nisi unica exsistit (per propos. 5) et ad ipsius naturam pertinet exsistere (per propos. 7). Est ergo de ipsius natura vel finita vel infinita exsistere. At non finita. Nam (per definit. 2) deberet terminari ab alia ejusdem naturae, quae etiam necessario deberet exsistere (per propos. 7) adeoque darentur duae substantiae ejusdem naturae sive attributi, quod est absurdum (per propos. 5). Exsistit ergo infinita. Scholion: 1) Quum finitum esse re vera sit ex parte negatio et infinitum absoluta affirmatio exsistentiae alicujus naturae, sequitur ex sola 7 propositione, omnem substantiam debere esse infinitam. 2) Non dubito, quin omnibus, qui de rebus confuse judicant nec res per primas suas causas noscere consueverunt, difficile sit demonstrationem 7 propositionis concipere; nimirum quia non distinguunt inter modificationes substantiarum et ipsas substantias, neque sciunt, quomodo res producuntur. Unde fit, ut principium, quod res

Digitized by Google

naturales habere vident substantiis affingant. Si autem homines ad naturam substantiarum attenderent minime de veritate 7 propositionis dubitarent, imo haec propositio omnibus axioma esset et inter notiones communes numeraretur. Nam per substantiam intelligerent id quod in se est et per se concipitur hoc est cujus cognitio non indiget cognitione alterius rei. Per modificationes autem id quod in alio est et quarum conceptus a conceptu rei in qua sunt formatur, quocirca modificationum non exsistentium veras ideas possumus habere, quandoquidem quamvis non exsistant actu extra intellectum earum tamen essentia ita in alio comprehenditur, ut per idem concipi possint. Verum substantiarum veritas extra intellectum non est nisi in se ipsis, quia per se concipiuntur. Si quis ergo diceret se claram et distinctam hoc est veram ideam substantiae habere et nihilominus dubitare, num talis substantia exsistat, idem hercle esset ac si diceret, se veram habere ideam et nihilominus dubitare, num falsa sit, vel si quis statuat, substantiam creari simul statuit, ideam falsam factam esse veram, quo sane nihil absurdius concipi potest; adeoque fatendum est necessario, substantiae exsistentiam sicut ejus essentiam aeternam esse veritatem. Atque hinc alio modo concludere possumus, non dari nisi unicam ejusdem naturae, quod hic ostendere operae pretium duxi. Ut autem hoc ordine faciam notandum est: primo veram uniuscujusque rei definitionem nihil involvere neque exprimere praeter rei definitae naturam. Ex quo sequitur secundo nullam definitionem certum aliquem numerum individuorum (ex. gr. definitionem trianguli non certum numerum triangulorum) involvere neque exprimere. Tertio notandum, dari necessario uniuscujusque rei exsistentis certam aliquam causam propter quam exsistit. Quarto denique notandum, hanc causam propter quam aliqua res exsistit vel debere contineri in ipsa natura et definitione rei exsistentis vel debere extra ipsam dari. His positis sequitur, quod si in natura certus aliquis numerus individuorum (ex. gr. 20 hominum) exsistat, debeat necessario dari causa, cur illa individua et cur non plura nec pauciora ex-

Digitized by Google

sistunt. At haec causa (per notam 2 et 3) non potest in ipsa natura rei definitae (natura humana) contineri, quandoquidem vera rei definitio numerum non involvit, et propterea absolute concludendum, omne id, cujus naturae plura individua exsistere possunt, debere necessario ut exsistant causam externam habere. Jam quoniam ad naturam substantiae pertinet exsistere, debet ejus definitio necessariam exsistentiam involvere, et consequenter ex sola ejus definitione debet ipsius exsistentia concludi. At ex ipsius definitione non potest sequi plurium substantiarum exsistentia; sequitur ergo ex ea necessario, unicam tantum ejusdem naturae exsistere, ut proponebatur. IX Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt. Demonstratio: patet ex definitione 4. X Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet. Demonstsatio: attributum enim est id quod intellectus de substantia percipit tamquam ejus essentiam constituens (per definit. 4) adeoque (per definit. 3) per se concipi debet. Scholion: Ex his apparet, quod quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est unum sine ope alterius, non tamen possumus inde concludere, ipsa duo entia sive duas diversas substantias constituere, id enim est de natura substantiae, ut unumquodque ejus attributorum per se concipiatur, quandoquidem omnia quae habet attributa simul in ipsa semper fuerunt nec unum ab alio produci potuit, sed unumquodque realitatem sive esse substantiae exprimit. Longe ergo abest, ut absurdum sit, uni substantiae plura attributa tribuere, quin nihil in natura clarius, quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo debeat concipi et quo plus realitatis aut esse habeat, eo plura attributa, quae et necessitatem sive infinitatem et aeternitatem exprimunt habeat, et consequenter nihil etiam clarius, quam quod ens absolute infinitum necessario sit definiendum, (ut definit. 6 tradidimus) ens quod constat infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam certam essentiam exprimit. Si quis autem jam quaerit, ex quo ergo signo diversitatem substantiarum poterimus dignoscere, legat

Digitized by Google

sequentes propositiones, quae ostendunt, in rerum natura non nisi unicam substantiam exsistere eamque absolute infinitam esse, quapropter id signum frustra quaereretur. XI Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit necessario exsistit. Demonstratio: si negas, concipe si fieri potest, Deum non exsistere. Ergo (per axiom 7) ejus essentia non involvit exsistentiam. Atqui hoc (per propos. 7) est absurdum; ergo Deus necessario exsistit. Aliter: Cujuscunque rei assignari debet causa seu ratio tam cur exsistit quam cur non exsistit. Ex. gr. si triangulus exsistit, ratio seu causa dari debet cur exsistit; si autem non exsistit, ratio etiam seu causa dari debet, quae impedit, quominus exsistat sive quae ejus exsistentiam tollat. Haec vero ratio seu causa vel in natura rei contineri debet vel extra ipsam. Ex. gr. rationem, cur circulus quadratus non exsistat ipsa ejus natura indicat, nimirum quia contradictionem involvit. Cur autem contra substantia exsistat ex sola etiam ejus natura sequitur, quia scilicet exsistentiam involvit (per propos. 7). At ratio cur circulus vel triangulus exsistit, ex eorum natura non sequitur, sed ex ordine universae naturae corporeae, ex eo enim sequi debet, vel jam triangulum necessario exsistere, vel impossibile esse ut jam exsistat. Atque haec manifesta per se sunt. Ex quibus sequitur id necessario exsistere, cujus nulla ratio nec causa datur, quae impedit quominus exsistat. Si igitur nulla ratio nec causa dari possit, quae impedit quominus Deus exsistat sive quae ejus exsistentiam tollat, omnino concludendum est, eundem necessario exsistere. At si talis ratio seu causa daretur vel in ipsa Dei natura vel extra ipsam dari deberet, hoc est in alia substantia alterius attributi. Nam si ejusdem naturae esset eo ipso concederetur, Deum esse. At substantia quae alterius esset naturae nihil cum Deo commune habere (per propos. 2) adeoque neque ejus exsistentiam ponere neque tollere posset. Quum igitur ratio seu causa, quae divinam exsistentiam tollat extra divinam naturam dari non possit, debebit necessario dari siqui-

Digitized by Google

dem non exsistit, in ipsa ejus natura, quae propterea contradictionem involveret. Atque hoc de ente absolute infinito et summe perfecto affirmare absurdum est, ergo nec in Deo nec extra Deum ulla causa seu ratio datur, quae ejus exsistentiam tollat ac proinde Deus necessario exsistit. Aliter: Posse non exsistere impotentia est, et contra posse exsistere potentia est ut per se notum. Si ergo id quod jam necessario exsistit non nisi entia finita sunt, ergo entia finita potentiora ente absolute infinito, atque hoc, ut per se notum, absurdum est; ergo vel nihil exsistit vel ens absolute infinitum necessario etiam exsistit. Atqui nos vel in nobis vel in alio quod necessario exsistit exsistimus (vid axiom. 1 et propos. 7). Ergo ens absolute infinitum hoc est (per definit. 6). Deus necessario exsistit. Scholion: In hac ultima demonstratione Dei exsistentiam a posteriori ostendere volui, ut demonstratio facilius perciperetur, non autem quod ex hoc eodem fundamento Dei exsistentia a priori non sequatur. Nam quum posse exsistere potentia sit, sequitur, quo plus realitalis alicujus rei naturae competit, eo plus virium a se habere, ut exsistat adeoque ens absolute infinitum sive Deum infinitam absolute potentiam exsistendi a se habere, qui propterea absolute exsistit. Multi tamen forsan non facile hujus demonstrationis evidentiam videre possunt, qui assueti sunt eas solummodo res contemplari, quae a causis externis fluunt, et ex his quae cito fiunt hoc est quae facile exsistunt eas etiam facile perire vident, et contra eas res factu difficiliores judicant hoc est ad exsistendum non adeo faciles, ad quas plura pertinere concipiunt. Verum ut ab his praejudiciis liberentur non opus habeo hic ostendere, qua ratione hoc enunciatum: quod cito fit cito perit verum sit, nec etiam an respectu totius naturae omnia aeque facilia sint an secus. Sed hoc tantum notare sufficit, me hic non loqui de rebus quae a causis externis fiunt, sed de solis substantiis, quae (per propos. 6) a nulla causa externa produci possunt. Res enim, quae a causis externis fiunt, sive eae multis partibus constent sive paucis, quidquid perfectionis sive realitatis habent, id omne virtuti causae externae

Digitized by Google

debetur, adeoque earum exsistentia ex sola perfectione causae externae non autem sua oritur Contra quidquid substantia perfectionis habet nulli causae externae debetur, quare ejus etiam exsistentia ex sola ejus natura sequi debet, quae proinde nihil aliud est quam ejus essentia. Perfectio igitur rei exsistentiam non tollit, sed contra ponit; imperfectio autem eandem tollit; adeoque de nullius rei exsistentia certiores esse possumus, quam de exsistentia entis summe infiniti seu perfecti, hoc est Dei. Nam quandoquidem ejus essentia omnem imperfectionem secludit absolutamque perfectionem involvit eo ipso omnem causam dubitandi de ipsius exsistentia tollit summamque de eadem certitudinem dat, quod mediocriter attendenti perspicuum fore credo. Ad hanc demonstrationem quum respicimus fundamenta primo quibus nititur consideranda nobis sunt, quae quidem haud parvas difficultates praebere videntur. Quum enim philosophus unam tantum infinitam substantiam esse contendat, cui duo praecipue infinita attributa cogitatio scilicet et extensio competant cujusque modi tantum sive affectiones omnes res cogitantes hoc est mentes, et extensae hoc est corpora sint neque tamen individua et intelligentia et corporea vere esse altera ex parte neget contradictio sane nobis occurrit. Quomodo enim plures et variae quidem res externae, plures praesertim mentes sui ipsius consciae sint et tamen una solummodo substantia exsistat, hoc etiam adhibita illa definitione 3 vix quisquam facile intelliget. Nam ut cetera omittamus, mens profecto sui ipsius conscia in se est et per se concipitur; primum igitur quod actuale mentis humanae esse constituit (Pars II propos. 9) non idea rei alicujus singularis actu exsistentis esse potest, quum idea potius menti inesse quam ejus exsistentiam constituere recte dicatur. Itaque si mens humana actu exsistit, intellectus qui se ipsum cogitando concipit, substantia quaedam individua etsi finita, minime vero modus tantum infinitae alicujus substantiae cogitantis est. Si porro ad notionem Dei quam philosophus (definit. 6) proponit respicimus, sagacissima sane est, sed nequaquam illa omnia continet, quae

Digitized by Google

communis omnium hominum perceptio de Deo intelligit. Philosophus, ut ita dicamus, ens quoddam potentissimum mente sibi effingit, coram quo nullum aliud ens re vera subsistere, sed per speciem tantum esse potest; Saturnum quendam, qui omnes quos progenuit liberos immensa sua et valde horribili potentia iterum devorat. Homo autem, non dico christianus sed pius Deum hoc est mentem sui ipsius consciam perfectissimam, sapientissimam, summe bonam quaerit, hanc re vera exsistere quam certissime fieri poterit sibi probari vult. Si denique ad ipsum Spinozae argumentum respicimus tres propositae sunt demonstrationes. Quarum prima Dei hoc est infinitae substantiae essentiam necessario exsistentiam involvere ex praecedentibus breviter probat. Altera sagacissime nullam causam sive rationem quae entis absolute infiniti et summe perfecti exsistentiam tollat dari posse ostendit Non tamen inde sequi videtur, Deum necessario exsistere, sed tantum possibile esse ut essentia ejus exsistentiam involvat. Tertia prioribus illis, quae ante Spinozam proposita sunt argumentis similis est. Id quod vel exsistere vel non exsistere potest imperfectionem includit. Itaque si res finitae essent, ens vero absolute infinitum et perfectum non sine omni dubio exsisteret, sed non esse cogitari posset, finitae illae res exsistentes ente infinito perfectiores essent, quod absurdum est. Jam vero nos ipsi profecto sumus: ergo ens absolute infinitum necessario exsistit. Quae demonstratio cum Cartesii argumento proxime convenit, cum Anselmi vero ea quam in Scholio proponit forma: Posse exsistere perfectio est et quo plus realitatis alicujus rei naturae competit, eo plus virium a se habet, ut exsistat: ergo ens absolute infinitum sive Deus infinitam absolute potentiam exsistendi a se habet adeoque necessario exsistit. Sed eorum quae supra jam (capite II et III) disseruimus hic meminisse sufficiet, nec posse exsistere nec actu esse perfectionem recte dici, quum ipsa potius exsistentia omnium perfectionum fons quasi et principium sit. Itaque Spinozam plura quidem et gravissima sicut in substantiae infinitae notione accuratius definienda, ad excolendum argumentum

Digitized by Google

ontologicum contulisse neque tamen demonstrationem suam extra omnem dubitationem posuisse dicendum nobis erit.

CAPUT V.

Christianus Wolfius et Johannes Georgius Sulzerus.

Sagacissima illa et ad excolendam philosophiam apta Spinozae definitio: per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur nequaquam tamen ad omnia quae substantiae notionem constituunt explicanda sufficere videbatur. Substantia — insequentes philosophi dicebant — non solum in se est, sed etiam per se agit sive propriam non modo essentiam sed etiam internam quandam vim et efficacitatem (id quod veteres philosophi Graeci ἐντελεχείαν vocabant) habet. Haec autem vis actualis loci mutationem et loci mutatio discrimen necessario includit. Itaque si ad substantiae notionem vis actulis a se ipsa suique ipsius conscia pertinet non una ut apud Spinozam sed plures substantiae discerni debent, imo potius si unicuique substantiae propria vis actualis competit, duo individua prorsus inter se aequalia dari nequeunt, ex quo principium discernibilium sive individuationis sequitur, quod primus Leibnitius proposuit. Qui philosophus singulas illas substantias quae propriam agendi vim habent et quaecunque in rerum natura fieri possunt efficiunt monades appellabat. Sunt igitur monades, quum unicuique earum non propria solum sed etiam simplex et interna vis actualis competat quasi singulae mentes finitae, quae totum mundum implent et actualitate intelligendi vivificant, ita ut nulla universi pars intelligentia prorsus careat. Jam quum monades propriam spontaneamque actualitatem habentes causis externis determinari non

Digitized by Google

possint, sed omnes potius ipsarum mutationes et discrimina ab internis qualitatibus procedere debeant, unicuique monadi propria competit perceptio sive repraesentatio multitudinis diversarum monadum in unitate seu substantia simplici, quae quidem perceptio vel clara distinctaque vel obscura et confusa esse potest. Obscura est perceptio, quae ad cognoscendam rem perceptam non sufficit, clara autem, quae rem perceptam cognoscere valet et haec quidem eo modo distincta vel confusa est, quo notiones quae ad rem aliquam distinguendam pertinent singillatim enumerari possunt vel nequeunt. Confusa igitur perceptio nihil aliud est quam quod infinitam multitudinem in substantia simplici sive diversarum monadum inter se relationes exprimit. Omnes nempe monades communi inter se conjunctae sunt vinculo itaque fit, ut reliquae omnes ab unaquaque earum percipi debeant. Sed quum singulae monades finitae atque imperfectae sint, reliquarum monadum non nisi obscuram vel confusam et sensibus subjectam habere possunt perceptionem. Quare quum unaquaeque monas et essentiam suam finitam et actualitatem ab reliquis monadibus impeditam esse percipiat haec ipsa monadum inter se relatio, quatenus in unaquaque earum confusa perceptio est materia appellatur. Apparet hinc, quod materiae quoque tamquam multarum monadum conjunctioni mens sive vis percipiendi sed confusa tantum et determinata inesse potest. Hoc ipso modo animae humanae cum corpore conjunctio recte concipitur. Nam et corpus humanum ex compluribus constat monadibus, quarum una per majorem clarae et distinctae perceptionis suae perfectionem summum quasi inter ceteras imperium obtinet et mens humana vocatur. Nihilominus omnes monades, quae est earum natura individua manent quae in se sunt et per se agunt, ita ut nec una ab altera ex. gr. mens a corpore vel corpus a mente ad agendum determinetur. Causa, quae omnium monadum vires actuales ita inter se conjunxit, ut summo ordine et consensu agant, quae mentis et corporis talem effecit conjunctionem vel potius consentaneam actualitatem, qualis est duorum horologiorum, quae ad unam eandemque

Digitized by Google

horam accurate ordinata eodem ordine moventur, causa, inquam, hujus consensus est systema harmoniae praestabilitae. Istius harmoniae auctor est Deus. Quoniam enim omnia Dei opera (id quod etiam ad omnium monadum inter se relationes pertinet) necessario maxime sunt harmonica ex eo sequitur, Deum statim animum creasse ea ratione, ut ipse sibi producere et repraesentare debeat, quidquid in corpore transigitur, et corpus vicissim ea ratione, ut ex se facere debeat quod ab animo praecipitur. Quo fit, ut leges, quae ex finalium causarum ordine et perceptionum evolutione mentis cogitationes colligant debeant eo ipso imagines producere, quae corporum per organa sensuum nostrorum impressis affectionibus respondeant et vicissim, ut leges motuum corporeorum e causarum efficientium ordine sibi succedentium mentis cogitationibus sic respondeant, ut corpus eodem tempore ad agendum moveatur, quo mens vult ut moveatur. Si porro quaeritur, quomodo intellectus humanus cogitando Deum possit invenire, respondendum est, quod mentibus humanis apperceptione sive sui ipsius conscientia praeditis ordo veritatum aeternarum seu idearum, hoc est perceptiones non solum multitudinis sed rationum etiam et legum, quae ad universam rerum naturam ordinandam necessariae intelliguntur insunt, e quibus intellectus ad duo illa ratiocinationum nostrarum magna principia ascendit: principium contradictionis, quo statuitur, e duabus propositionibus contradictoriis alteram esse veram, alteram falsam unde etiam sequitur, id quod contradictionem non involvat possibile esse et principium rationis sufficientis sive determinantis, quo confirmatur, nihil unquam evenire, cujus non sit aliqua causa vel ratio saltem determinans, hoc est aliquid quod sufficiat ad reddendam rationem, cur haec res potius exsistat quam non exsistat et hoc potius modo quam alio quodam exsistat. Hisce duobus principiis adhibitis Dei quoque exsistentia demonstrari potest. Deus enim solus hoc privilegio gaudet, quod necessario exsistat si possibilis est. Et quemadmodum nihil possibilitatem ejus impedit, quod limitum

Digitized by Google

expers nec ullam negationem consequenter nec contradictionem involvit, hoc unicum sufficit ad agnoscendam exsistentiam Dei a priori. Enimvero eandem jam probavimus a posteriori, quia scilicet res contingentes exsistunt, quae rationem ultimam sive sufficientem habere nequeunt, nisi in ente necessario, quod rationem exsistentiae suae in se ipso habet. Apparet, Leibnitium his verbis argumenti cosmologici formam adumbrare, quam demonstrationem aliis locis [1]) amplius explicat.

Is autem vir, qui Leibnitii philosophiam non modo sectatus et amplificatus est, sed magno etiam ingenio excoluit et sicut antiquissimis temporibus Plato et Aristoteles ad omnes fere philosophiae et theologiae disciplinas methodo adstricte scientifica et demonstrativa adbibuit erat Christianus Wolfius. Natus Wratislaviae anno 1679 coriarii filius studiis primo theologiae, deinde mathematicae et physicae incubuit et anno 1707 harum scientiarum nec non philosophiae professor in universitate litterarum Halensi nominatus est. Postea multis acerbissimisque contra theologos Halenses certaminibus implicatus et ab adversariis quibusdam apud regem Friedericum Guilielmum I tamquam religionis christianae inimicus accusatus anno 1723 a rege loco suo remotus et exsulatus est. Diutius tum Marburgiae principi Hassiae a consiliis aulicis et philosophiae in universitate litterarum professor vixit, quo etiam tempore imperii Romano-Germanici liber baro factus est. Tum regnante Friederico II Magno anno 1740 Halas Saxonum philosophiae professor rediit ibique anno 1754 diem supremum obiit. Hic vir mathematicae disciplinae methodo demonstrativa ad firmanda quoque et illustranda theologiae atque philosophiae dogmata uti sagacissime studuit et imprimis quidem hac ratione Dei exsistentiam demonstrare conatus est. Itaque argumentum quoque ontologicum in libro qui inscribitur: Theologia naturalis [2])

1) cf. Leibnitii: Essai de Theodicée etc. I 4. et Opera theologica I p. 5—8 in: Opera omnia ed. Dutens tom I.

2) cf. Wolfii: Theologia naturalis methodo scientifica pertractata II Partes Francofurti et Lipsiae 1736—37. Pars I §§ 24—72.

Digitized by Google

proposuit et haec ejus verba sunt: Exsistit ens necessarium. Anima humana exsistit (§ 21 Psychолog. empir.) seu nos exsistimus (§ 14 Psychol. empir.). Quoniam nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit (§ 70 Ontolog), ratio sufficiens detur necesse est, cur anima nostra exsistit seu cur nos exsistimus. Haec adeo ratio aut in nobismet ipsis continetur aut in ente quodam alio a nobis diverso (§ 53 Ontol.). Quodsi ponas, nos rationem exsistentiae habere in ente, quod denuo rationem exsistentiae suae in alio habet, non pervenietur ad rationem sufficientem nisi tandem in ente aliquo subsistas, quod exsistentiae suae rationem sufficientem in se ipso habeat. Aut igitur nosmet ipsi sumus ens necessarium, aut datur ens necessarium aliud a nobis diversum (§ 309 Ontol.), consequenter ens necessarium exsistit. Ens necessarium non indiget vi entis alterius ad exsistendum. Ens enim necessarium rationem sufficientem exsistentiae suae in se ipso habet (§ 309 Ontol.) adeoque in ente nullo a se diverso. Exsistit igitur, etiamsi ens aliud ab ipso diversum nullum exsistere ponatur (§ 118 Ontol.), consequenter vi entis alterius ad exsistendum non indiget. Quoniam ens necessarium non indiget vi alterius ad exsistendum (§ 25) vi propria exsistit seu sibimet ipsi sufficit ad exsistendum. Ens illud, quod vi propria exsistit, seu quod non indiget vi entis alterius ut exsistat, dicitur ens a se, quod vero indiget vi alterius ut exsistat ens ab alio appellatur. Aseitas est independentia exsistentiae ab ente alio. Datur ens a se. Ens enim a se non indiget vi entis alterius ut exsistat (§ 27) adeoque per ea quae ipsi insunt intelligi potest, cur potius exsistat quam non exsistat, consequenter rationem exsistentiae suae sufficientem in se ipso habet (§ 56 Ontol.). Quamobrem quum sit ens necessarium (§ 309 Ontol.) ens vero necessarium exsistat seu detur (§ 24) ens a se datur. Ens a se independens est. Ens enim a se non indiget vi entis alterius ut exsistat (§ 27) adeoque exsistere potest, etiamsi praeter ipsum ens aliud non exsistat. Quamobrem quum essentia non minus (§ 300 Ontol.) quam

Digitized by Google

attributa et modorum possibilitates proximae immutabilia sint (§ 313 Ontol.), ut adeo ens sine determinatione aliqua essentiali vel quodam attributo exsistere nequeat, nihil datur in ente a se, quod rationem sui habeat in ente alio. Ens igitur a se independens est. Ens a se rationem exsistentiae in essentia sua habet. Etenim ens a se independens est ab omni ente alio (§ 30), consequenter et exsistentiae suae rationem in alio non habet (§ 851 Ontol.). Habet igitur eandem in se (§ 70 Ontol.). Quamobrem quum in essentia contineatur ratio sufficiens, cur quid eidem vel actu insit vel inesse possit (§ 155 Ontol.) ratio exsistentiae entis a se in essentia ipsius contineri debet. Quoniam ens necessario exsistit et ejus exsistentia absolute necessaria est, si hujus ratio rufficiens in essentia ipsius continetur (§ 308 Ontol.) ens a se necessario exsistit et ejus exsistentia absolute necessaria est. Ens necessarium est ens a se. Ens enim necessarium non indiget vi entis alterius ad exsistendum (§ 25). Sed quod non indiget vi alterius, ut exsistat est ens a se (§ 27). Ergo ens omne necessarium est ens a se. Idem etiam sic ostenditur: Exsistentia entis a se est absolute necessaria (§ 32) et rationem exsistentiae suae in essentia sua habet (§ 31). Quamobrem quum ens necessarium sit, cujus exsistentia absolute necessaria seu quod rationem sufficientem exsistentiae suae in essentia sua habet (§ 309 Ontol.) ens necessarium est ens a se. Ens a se exsistit ideo quia possibile est. Etenim ens a se habet rationem sufficientem exsistentiae in essentia sua (§ 31), consequenter per essentiam ipsius intelligitur, cur exsistat (§ 56 Ontol.) atque adeo ideo exsistit, quia habet hanc essentiam. Enimvero per essentiam ens possibile est (§ 153 Ontol.), ita ut essentia possibilitas ejus intrinseca absolvatur (nota § cit.). Ens igitur a se exsistit quia possibile. Ens a se nullum exsistendi initium habet. Etenim ens a se necessario exsistit et ejus exsistentia absolute necessaria est (§ 32). Quamobrem simpliciter impossibile ut non exsistat (§ 279 Ontol.). Ponamus igitur esse aliquod exsistendi initium; necesse erit, ut

Digitized by Google

antea non exstiterit, consequenter non impossibile est, ut non exsistat; quod quum repugnet demonstratis absurdum est adeoque ens a se nullum exsistendi initium habet. Ens a se nullum exsistendi finem habet. Ponamus enim ipsum habere exsistendi finem. Non igitur simpliciter impossibile est, ut ens a se non exsistat, consequenter exsistentia ejus necessaria non est (§ 279 Ontol.), quod quum sit absurdum (§ 32) ens a se nullum exsistendi finem habere potest. Ens a se nec ortum est nec interire potest. Etenim ens a se exsistendi initium non habet (§ 35). Sed quod oritur exsistere incipit, quum antea non exsisteret (§ 541 Ontol.), adeoque exsistendi initium habet. Ens igitur a se ortum non est. Quod erat primum. Similiter ens a se nullum exsistendi habet finem (§ 36). Sed quod interit exsistere desinit, quum antea exsisteret (§ 541 Ontol.), adeoque exsistendi finem habet. Ens igitur a se interire nequit. Quod erat secundum. Ens a se annihilari nequit. Ponamus igitur, si fieri potest, ens a se annihilari. Exsistere igitur desinit, quum antea exsisteret, ita ut nihil ejus amplius actu supersit (§ 540 Ontol.), consequenter interit (§ 541 Ontol.). Enimvero ens a se interire nequit (§ 37). Ergo nec annihilari potest. Exsistentia nec initium nec finem habens dicitur Aeternitas, unde Aeternum appellatur, quod nec initum nec finem habet exsistendi, seu si nullum assignari potest tempus, quo exsistere coepit et quando exsistere desinet. Ens primum dicitur ante quod non exstitit aliud. Ens ultimum vero appellatur, post quod non exsistet aliud. Ens a se est ens primum et ultimum. Ens enim a se nullum exsistendi initium habet (§ 35). Impossibile itaque est, ut ante ipsum exstiterit ens quoddam aliud. Ens praeterea a se rationem sufficientem exsistentiae suae in essentia sua habet (§ 31), quumque sit ens necessarium (§ 33) vi entis alterius ad exsistendum non indiget adeoque ne nostro quidem concipiendi modo spectari potest aliquod ens tamquam ante ipsum exsistens. Erit igitur ens primum. Quod erat unum. Similiter ens a se nullum exsistendi finem habet (§ 36). Impossi-

Digitized by Google

bile igitur est, ut post ipsum, hoc est ubi exsistere desiit ens aliquod exsistat. Est igitur ens ultimum. Quod erat alterum. Ortus et interitus essentiae entis a se repugnat. Ens enim a se rationem sufficientem exsistentiae suae in essentia sua habet (§ 31) adeoque essentia ipsius posita ponitur etiam exsistentia ipsius (§ 118 Ontol.) consequenter eadem salva non-exsistentia poni nequit (§ 28 Ontol.). Non-exsistentia igitur essentiae entis a se repugnat (§ 310 Logica). Enimvero quum illud oriatur, quod exsistere incipit, quum antea non exsisteret, ex adverso autem intereat, quod exsistere desinit quum antea exsisteret (§ 541 Ontol.) ortus et interitus non-exsistentiam involvit. Uterque igitur essentiae entis a se repugnat. Ens a se non est ens compositum. Etenim ens a se per essentiam suam oriri et interire nequit (§ 46). Enimvero ens omne compositum oriri et interire potest (§ 542 Ontol.). Ens igitur a se compositum esse nequit. Ens a se extensum esse nequit et quod est extensum a se esse nequit. Ens enim a se non est compositum (§ 47) adeoque partes a se invicem distinctas non habet (§ 531 Ontol.), consequenter quum extensum omne habeat partes, quarum unaquaeque extra alteram exsistit (§ 549 Ontol.) ens a se extensum esse nequit. Ex adverso quod extensum est habet partes quarum unaquaeque extra alteram exsistit (§ 549 Ontol.) adeoque ens compositum est (§ 531 Ontol.). Quare quum ens a se compositum esse non possit (§ 47) nec quod extensum est a se esse potest. Ens a se est ens simplex. Ens enim a se compositum esse nequit (§ 47) adeoque nullas prorsus habet partes (§ 531 Ontol.). Est igitur ens simplex (§ 673 Ontol.). Mundus adspectabilis non est ens a se. Mundus enim hic adspectabilis est ens compositum (§ 62 Cosmolog.); sed ens a se compositum esse nequit (§ 47). Mundus igitur hic adspectabilis non est ens a se. Mundus adspectabilis est ens ab alio. Mundus adspectabilis non est ens a se (§ 50) adeoque vi propria non exsistit (§ 27). Quoniam igitur vi alterius indiget ut exsistat, ab alio sit necesse est (§ 27). Elementa rerum

Digitized by Google

materialium non sunt entia a se. Quoniam enim corpora omnia sunt elementorum aggregata (§ 176 Cosmol.), corpora quoque ex quibus tamquam partibus componitur mundus (§ 119 Cosmol.) consequenter mundus ipse exsistere nequit, nisi exsistant elementa. Et quia si alius mundus aeque possibilis ac is qui exsistit (§ 101 Cosmol.) exsistere deberet elementa alia exsistere deberent (§ 570 Cosmol.) hisce exsistentibus elementis mundus alius quam hic exsistere nequit. Quamobrem quum mundus hic adspectabilis non sit ens a se (§ 50) consequenter nec ens necessarium (§ 33) nec elementa rerum materialium entia necessaria, consequenter nec entia a se sunt. Atomi materiales non sunt entia a se. Atomus enim materialis est particula in se divisibilis, sed cui dividendo nullae in rerum natura causae exsistunt (§ 168 Cosmol.), unde consequitur figurae immutabilitas, quum sine divisione mutatio figurae concipi non possit, et vi continuitatis absoluta densitas. Determinationes adeo intrinsecae sunt continuitas, partium actualium exclusio, figura ac moles immutabilis, indivisibilitas ex defectu dividentis, absoluta densitas. Sed quidquid horum cogites, sive etiam omnes istas determinationes simul perpendas, non tamen intelliges, cur atomi materiales exsistere debeant. Quamobrem quum determinationum istarum aliae in numero essentialium, aliae in attributorum numero sint (§ 143, 146 Ontol.) in essentia atomorum materialium ratio exsistentiae non continetur (§ 56 Ontol.). Non igitur sunt ens a se (§ 31). Materia indivisa seu uniformis non potest esse ens a se. Etenim in materia indivisa seu uniformi ob continuitatem non distinguuntur nisi partes possibiles et praeterea eidem tribuitur divisibilitas. Sed neque per uniformitatem neque per partium actualium exclusionem neque per continuitatem neque per divisibilitatem intelligi potest, cur istiusmodi extensum necessario exsistere debeat. Unde eodem quo in propositione praecedente modo patet, materiam indivisam seu uniformem non posse esse ens a se. Mundus adspectabilis non est ens necessarium, sed contingens. Mundus enim adspecta-

Digitized by Google

bilis non est ens a se (§ 50). Quamobrem quum ens necessarium sit ens a se (§ 33) mundus hic adspectabilis ens necessarium esse nequit. Quod erat unum. Porro quum mundus hic adspectabilis sit ens ab alio (§ 50), vi alterius indiget ut exsistat (§ 27), consequenter per ea quae ipsi insunt non intelligitur cur potius exsistat quam non exsistat atque ideo rationem exsistentiae suae in se non continet (§ 50 Ontol.). Est igitur contingens (§ 110 Cosmol.). Quod erat alterum. Elementa rerum materialium sunt entia ab alio et contingentia. Neque enim entia a se sunt (§ 52). Unde eodem quo in superius (§ 51) modo patet, quod sint ab alio. Quod erat primum. Et quum ex iis quae in propositione praecedente demonstrata sunt pateat, ex eo quod quid sit ab alio deduci quod sit res contingens, elementa quoque in numerum entium contingentium referenda veniunt. Quod erat secundum. Non impossibile est mundum hunc adspectabilem et ejus elementa non exsistere. Mundus enim adspectabilis ens contingens est (§ 55) adeoque necessarium non est (§ 311 Ontol.), consequenter ejus exsistentia absolute necessaria non est (§ 309 Ontol.). Non igitur impossibile est, mundum hunc adspectabilem non exsistere (§ 279 Ontol.). Quod erat unum. Elementa entium materialium sunt entia contingentia (§ 56), unde eodem quo ante modo patet, non esse impossibile, ut elementa non exsistant. Quod erat alterum. Mundus cum elementis suis non potest esse ens a se, sed ens ab alio est. Contingentia enim in mundo non habent rationem sufficientem actualitatis suae in serie successivorum, sed in ente extra ipsam seriem constituto eoque necessario (§ 90 Cosmol.). Quamobrem mundus hic exsistere non potest nisi exsistat ens aliud necessarium ab ipso diversum. Indiget adeo vi alterius ad exsistendum, consequenter non est ens a se (§ 27). Et quia rationes ultimae eorum, quae in rebus materialibus deprehenduntur in elementis continentur (§ 191 Cosmol.), consequenter rationes ultimae successionis in mundo adspectabili continentur in mutatione status elementorum interni

Digitized by Google

(§ 197 Cosmol.), haec vero sufficiens non est (§ 90 Cosmol.); igitur nec elementa exsistere possunt nisi exsistente ente necessario ab ipsis diverso. Indigent igitur et ipsa vi alterius ad exsistendum adeoque entia a se non sunt (§ 27). Quoniam adeo mundus cum suis elementis exsistere nequit, nisi exsistat ens necessarium adeoque vi alterius indiget ad exsistendum, per demonstrata necesse est, eum cum elementis suis esse ens ab alio. Anima non est ens a se. Anima enim per essentiam et naturam suam sibi repraesentat hoc universum (§ 66, 67 Psychol. empir.) et universi hujus ideam continuo quoad omnes status (§ 190 Psychol. rat.) etiam in somno producit (§ 191 Pychol. rat.). Quemadmodum vero alii mundi possibiles sunt, in quibus ad actum deducerentur possibilia, quae in praesente actum non consequuntur (§ 101 Psychol. rat.) hae animae ideo exsistunt, quia hic exsistit mundus et huic mundo coëxsistunt, quia hanc habet essentiam atque naturam. Quamobrem quum impossibile non sit, mundum hunc adspectabilem non exsistere (§ 57) nec impossibile erit, has animas non exsistere. Non igitur exsistunt necessario (§ 279 Ontol.), consequenter necessariae non sunt (§ 309 Ontol.). Quamobrem nec entia a se esse possunt (§ 33). Non omne ens simplex est ens a se. Etenim animae humanae sunt entia simplicia (§ 48 Psychol. rat.) et in horum numero etiam sunt elementa rerum materialium (§ 182 Cosmol.). Enimvero nec animae humanae (§ 59) nec elementa rerum materialium sunt entia a se (§ 52). Non omne igitur ens simplex est ens a se. Anima est ens ab alio idemque contingens. Etenim non est ens a se (§ 59) adeoque vi propria non exsistit (§ 27), consequenter vi alterius exsistere debet seu ea ad exsistendum opus habet (§ 53 Ontol.). Est igitur ab alio (§ 27). Quod erat unum. Quoniam anima ab alio est per demonstrata, vi propria exsistere nequit (§ 27), consequenter non est ens necessarium (§ 26) adeoque contingens (§ 311 Ontol.). Quod erat alterum. Ens a se diversum est a mundo, elementis et animabus nostris. Etenim ens a se continet in essentia sua rationem sufficientem

Digitized by Google

exsistentiae suae (§ 31). Mundus, elementa et animae humanae quum non sint entia a se (§ 50, 52, 59), nec rationem exsistentiae suae in essentia sua continent. Quamobrem essentia entis a se diversa est ab essentia mundi, elementorum et animarum (§ 183 Ontol.), nimirum id unde pendet necessitas in exsistendo essentiis illorum entium commune non est cum essentia entis a se. Ens igitur a se diversum esse debet a mundo, elementis et animabus nostris. Ens ab alio non continet rationem sufficientem exsistentiae suae nisi in ente a se. Si neges, contineat ens ab alio rationem sufficientem exsistentiae in ente quod itidem est ab alio. Quoniam ens ab alio indiget vi alterius ut exsistat (§ 27) veluti vi entis A nondum intelligis, cur ens primum ab alio exsistat, nisi ubi constet cur exsistat A et sic porro in infinitum. Quamobrem fieri non potest ut perveniatur ad rationem sufficientem, quamdiu in ente ab alio subsistis (§ 56 Ontol.). Enimvero quum ens a se non indigeat vi alterius ut exsistat (§ 27) adeoque ens omne vel sit a se vel ab alio (§ 53 Ontol.), ratio vero sufficiens exsistentiae entis ab alio non continetur in ente quod itidem ab alio est per demonstrata necesse est ut contineatur in ente a se (§ 70 Ontol.). Quoniam mundus hic adspectabilis (§ 51), elementa rerum materialium (§ 56) et animae humanae sunt entia ab alio (§ 61), entia vero ab alio rationem sufficientem exsistentiae suae non agnoscant, nisi in ente a se (§ 63) mundus hic adspectabilis, elementa rerum materialium et animae humanae rationem sufficientem exsistentiae suae non habent nisi in ente a se. Enti a se talia tribuenda sunt praedicata, qualia ad hoc requiruntur, ut intelligatur, cur hic potius mundus adspectabilis cum elementis suis quam alius et hae potius animae quam aliae exsistant. Etenim ens a se continet rationem sufficientem, cur hic potius mundus adspectabilis cum elementis suis quam alius et hae potius animae, quam aliae exsistant (§ 64). Per ea igitur, quae enti a se insunt, intelligatur necesse est, cur hic mundus

Digitized by Google

cum elementis suis et animae humanae hae potius exsistant, quam mundus alius aliaeque animae humanae, imo simpliciter, cur hic mundus cum elementis suis et animabus humanis exsistat potius quam non exsistat (§ 56 Ontol.). Quamobrem enti a se ea tribuenda sunt praedicata, sine quibus non intelligitur, cur hic mundus adspectabilis cum suis elementis hisque animabus exsistat potius, quam alius cum animabus aliis. Si exsistentiae mundi adspectabilis et animarum humanarum ratio in ente uno quod a se est reperiri potest plura admitti non possunt. Neque enim novimus praeter mundum adspectabilem, quem si ab imaginatione discesseris ab elementis suis separare minime licet quemadmodum jam supra ostendimus et animas humanas hunc sibi mundum per essentiam et naturam suam repraesentantes (§ 66, 67 Psychol. rat.) et horum exsistentiae rationem sufficientem quaerimus in ente aliquo quod a se est (§ 64). Quamobrem, si per ea, quae enti uni a se insunt, cur hic mundus adspectabilis cum animabus humanis exsistat intelligitur, ens hoc unum sufficit ut exsistant (§ 56 Ontol.), consequenter quia exsistentiam istiusmodi entis propterea admittimus, quod eo admisso intelligimus cur hic mundus cum animabus humanis exsistat (§ 65), praeter ipsum aliud gratis admitteretur adeoque admitti nequit. Per Deum intelligimus ens a se in quo continetur ratio sufficiens exsistentiae mundi hujus adspectabilis et animarum nostrarum. Definitio nominalis Dei quod sit ens a se in quo continetur ratio sufficiens mundi hujus adspectabilis exsistentiae, est Scripturae sacrae conformis, seu eadem est quam Scriptura sacra supponit. Etenim nemo ignorat Scripturam sacram his inchoari verbis (Genes I 1): In principio creavit Deus coelum et terram. Nemo ignorat libros a Mose conscriptos esse lingua Hebraïca. Constat vero Hebraeis non fuisse vocabulum, quo mundum tamquam nomine suo insignirent. Quamobrem mundum appellaturi coelum dixere atque terram. Verba igitur Scripturae initialia ita vertuntur: In principio creavit Deus

Digitized by Google

mundum, hunc scilicet adspectabilem, quia de hoc non alio mundo loqui Mosen manifestum est. Affirmat vero, Deum creasse mundum, consequenter mundus non exsistit necessario adeoque nec in se continet exsistentiae suae rationem (§ 309 Ontol.) sed in Deo. Ait porro Moses, Deum creasse mundum in principio, hoc est quando nondum erat ens ab alio, nihil scilicet praeter Deum. Quum adeo Deus exsisteret, antequam quidquam inciperet, quod ab alio erat, nesesse est Deum esse ens a se (§ 27). Ex contextu igitur patet, in Scriptura sacra supponi, Deum esse ens a se, in quo continctur ratio sufficiens exsistentiae mundi hujus adspectabilis, consequenter eandem supponi definitionem Dei nominalem, quam nos praemisimus (§ 67). Datur Deus. Datur enim ens a se (§ 29) et in eo ratio sufficiens continetur, cur mundus hic adspectabilis cum elementis suis et animabus humanis exsistat (§ 64). Quamobrem quum vocabulo Dei consentiente Scriptura sacra (§ 68) indigitetur ens a se, in quo continetur ratio sufficiens exsistentiae mundi hujus adspectabilis et animarum humanarum (§ 67) Deus datur. Deus vi propria exsistit, independenter ab omni alio ente et sibimet ipsi sufficit ad exsistendum, Deus enim est ens a se (§ 67). Vi igitur propria exsistit (§ 27) et quidem independenter ab omni alio (§ 30) ac sibimet ipsi ad exsistendum sufficit (§ 26). Exsistentia Dei est absolute necessaria. Deus enim est ens a se (§ 67). Quamobrem quum ens a se necessario exsistat et ejus exsistentia absolute necessaria sit (§ 32), Deus necessario exsistit et ejus exsistentia est absolute necessaria. Impossibile ergo est, Deum non exsistere, ut adeo non sit absurdius, quam negare exsistentiam ejus, qui non potest non exsistere. Deus per essentiam suam exsistit. Deus enim ens a se est (§ 67). Enimvero ens a se rationem sufficientem exsistentiae suae in essentia sua habet (§ 31). Quamobrem et Deus in eadem exsistentiae suae rationem sufficientem habet; consequenter posita essentia divina ponitur simul exsistentia ipsius (§ 118 Ontol.). Exsistit ergo per essentiam suam. Hinc apparet cur exsistentia Dei sit

Digitized by Google

absolute necessaria. Fluit enim ex essentia divina per propositionem praesentem. Quae vero ex essentia fluunt sunt absolute necessaria. Atque adeo necessitas exsistentiae per essentiam infertur.

Huic demonstrationi adjungenda nobis est altera, quam idem vir doctissimus his fere verbis proponit [3]). Realitas in gradu absolute summo possibilis est. Quoniam realitas est quidquid enti alicui vere inest (§ 5), ens autem omne possibile est (§ 135, 136 Ontol.) realitatem omnem in dato quodam gradu, aut si mavis praeciso gradu spectatam possibilem esse patet. Jam gradus summus realitatis omnem excludit defectum (§ 11) adeoque nihil ad eandem quomodocumque pertinens de ea negari potest. Impossibile igitur est, ut de realitate in gradu absolute summo idem et affirmari et negari debeat. Quoniam contradictio in simultanea ejusdem affirmatione et negatione consistit (§ 30 Ontol.), realitatem in gradu absolute summo spectatam nullam involvere posse contradictionem evidens est. Quod nullam involvit contradictionem possibile est (§ 85 Ontol.), realitas igitur in gradu absolute summo est possibilis. Ens perfectissimum possibile est. Demonstratur eodem prorsus modo quo propositio praecedens. Nimirum ens perfectissimum continet omnes realitates in se compossibiles (§ 6). Quoniam itaque compossibiles sunt, quae uno eidemque subjecto inesse possunt (§ 1), nulla realitas de ente perfectissimo ideo neganda venit, quod altera inesse ponitur; consequenter quum in simultanea affirmatione et negatione ejusdem contradictio exsistat (§ 30 Ontol.) notio entis perfectissimi quoad realitates exsistentes nullam contradictionem involvit. Insunt autem realitates enti perfectissimo in gradu absolute summo (§ 6); consequenter omnem prorsus excludunt defectum (§ 11). Quoniam itaque nihil ad easdem quomodocunque pertinens negari potest, contradictio vero non nisi in simultanea ejusdem affirmatione et negatione consistit (§ 30 Ontol.) nec notio entis perfectissimi quoad gradum realitatum contradictionem quandam involvere potest. Quodsi notio entis

3) cf. Wolfii: Theologia naturalis Pars II § 12—21.

Digitized by Google

perfectissimi contradictionem quandam involveret, aut eam involveret quoad realitates quae eidem insunt, aut quoad gradum qui de istis sumitur, quemadmodum ex definitione claret (§ 6). Quare quum neutro modo contradictionem involvat per demonstrata eam nullam prorsus involvere evidens est. Quod contradictionem nullam involvit possibile est (§ 85 Ontol.), notio igitur entis perfectissimi, consequenter ens perfectissimum ipsum possibile est. Deus est ens perfectissimum scilicet absolute tale. Definitio haec Dei nominalis est, quemadmodum ea qua in systemate nostro usi sumus (§ 67 Pars I). Ejusdem enim entis plures dari possunt definitiones nominales ut ex. gr. Mathesis docet. Quoniam Deus ens perfectissimum est (§ 14) ens autem perfectissimum omnes realitates compossibiles in gradu absolute summo continet (§ 6) Deus realitates omnes compossibiles in gradu absolute summo continet seu omnes realitates in gradu absolute summo Deo insunt. Similiter, quia ens perfectissimum prorsus illimitatum est (§ 7) nec ulli prorsus in eodem dantur limites (§ 8), Deus vero ens perfectissimum est (§ 14), Deus prorsus illimitatus est nec ulli prorsus in eo dantur limites. Propositio haec maximi momenti est, quum faciat ad Deum a rebus ceteris discernendum, ut paullo post constabit. Porro quum ens perfectissimum prorsus immutabile (§ 9) Deus autem ens perfectissimum sit (§ 14) Deus utique prorsus immutabilis est. Quod de propositione praecedente monuimus, idem quoque de praesente tenendum. Quoniam Deus ens perfectissimum (§ 14), ens autem perfectissimum infinitum est (§ 10), Deus est infinitus. Denuo ad infinitudinem trahenda sunt, quae de carentia limitum annotavimus (not. § 16). Retinenda autem infinitudinis definitio, quam in philosophia prima dedimus (§ 838 Ontol.) et supra (§ 10) ad ens perfectissimum applicavimus [4]). Sane si per infinitudinem Deum

4) § 10 haec verba legimus: Enimvero ens illud infinitum est, in quo omnia simul sunt quae eidem actu inesse possunt. Contra illimitatum est (§ 4) quo majus concipi nequit.

Digitized by Google

ab aliis entibus distinguere volueris, maxime elucescet utilitas, infinitum reale ab illimitato distinguendi, sit ita quod infinitudo limitum absentiam in ente aliquo supponat. Denique quum ens perfectissimum possibile (§ 13) Deus autem ens perfectissimum sit (§ 14), Deus quoque possibilis est. Nimirum istiusmodi ens, quale Deum esse diximus (§ 14) possibile est nec nisi temere affirmatur, notionem Dei esse fictam Deumque inter chimaeras referendum, quemadmodum impie nugantur Athei. Exsistentia necessaria et contingens realitas est eaque gradus absolute summi. Etenim ens necessarium exsistit. (Pars I § 24). Quoniam itaque realitas quidquid enti vere inest, non vero tantummodo per confusas perceptiones inesse videtur (§ 5) quin exsistentia necessaria realitas quaedam sit dubitari nequit. Successiva in mundo sunt contingentia (§ 80 Cosmol.). Quamobrem quum contingens sit quod necessarium non est (§ 294 Ontol.) adeoque entis contingentis exsistentia non sit absolute necessaria (§ 309 Ontol.), exsistentia quoque non necessaria sive contingens realitas est (§ 5). Quod erat secundum. Enimvero quia omne ens vel necessarium est vel contingens (§ 311 Ontol.) adeoque exsistentia omnis vel necessaria vel non necessaria sive contingens (§ 309, 310 Ontol.), praeter exsistentiam necessariam et contingentem alia concipi nequit. Et quoniam exsistentia contingens hypothetice necessaria est (§ 316 Ontol.), gradus vero est id, quo qualitates eaedem, in quarum numero exsistentiam quoque esse constat (§ 452 Ontol.) differre possunt (§ 746 Ontol.) in exsistentia gradus concipi nequeunt quam quoad necessitatem exsistendi. Jam exsistentia necessaria est, vi cujus impossibile, ens non exsistere (§ 279 Ontol.) quum vi contingentis etiam non exsistere possit (§ 294 Ontol.). Major itaque exsistentiae gradus concipi nequit, quam qui exsistentiae necessariae convenit, consequenter ea gradus absolute summi est. Enimvero eadem quoque realitas per numerum I. Est igitur realitas gradus absolute summi. Quod erat tertium. Deus neccssario exsistit. Deus enim continet omnes realitates compossibiles in gradu absolute summo

Digitized by Google

(§ 15). Est vero idem possibilis (§ 19). Quamobrem quum possibile exsistere possit (§ 133 Ontol.), exsistentia eidem inesse potest; consequenter quum sit realitas (§ 20) et realitates compossibiles sint, quae enti una inesse possunt (§ 1), in realitatum compossibilium numero est. Jam porro exsistentia necessaria est gradus absolute summi (§ 20). Deo igitur competit exsistentia necessaria, seu quod perinde est, Deus necessario exsistit.

Ipse auctor ambo quas proposuit demonstrationes ejusdem generis esse censet, quum illam, ait (Part II praefat.) quam supra explicavimus vulgo a priori factam dici. Enimvero quum constare nequeat, quale sit ens perfectissimum nisi quatenus ex realitatibus quae insunt animae colligas attributa divina, Deo nimirum illimitatas tribuendo quae in ipsa limitatae deprehendúntur, et per modum actus quae per modum facultatum insunt, rectius dici poterat, exsistentiam Dei hoc pacto ex comtemplatione animae demonstrari. Ex notione igitur entis perfectissimi exsistentiam veri Numinis demonstrare idem est ac eandem ex contemplatione animae nostrae derivare sicque demonstratio non minus a posteriori procedit, quam si ex contemplatione mundi hujus adspectabilis derivatur, quemadmodum in parte prima fecimus. Nos utramque demonstrationem ontologicam apellavimus, quia prior ex notione entis necessarii, posterior ex entis perfectissimi notione exsistentiam Dei probare studet. Et illa quidem philosopho nostro propria esse videtur; certe entis necessarii notionem ante Wolfium nemo quasi fundamentum argumentationi suae substruxit. Apparet vero, hanc demonstrationem una tantum ex parte Dei notionem contemplari, non totam numinis divini essentiam complecti, quo fit, ut nimis abstracta esse videatur. Altera, qua Dei exsistentia e notione entis perfectissimi derivatur demonstratio, ut ipse auctor (nota § 13) dicit cum Anselmi et Cartesii argumento convenit, nisi quod Wolfius exsistentiam entis perfectissimi possibilem esse magno sane acumine demonstrare studet. Quodsi hic quoque philosophus exsistentiam esse realitatem (§ 21) imo qua-

Digitized by Google

litatem (§ 20) proponit, quum omnium potius realitatum principium sit, jam saepius de hac re locuti judiciumque nostrum professi sumus.

Wolfii vestigia quod attinet ad argumentum ontologicum maxime persecutus est Joannes Georgius Sulzerus Helveticus, qui natus Winterthurii in oppido pagi Tigurini anno 1720 diu Magdeburgii tum Berolini magister publicus vixit et hac in urbe anno 1779 e vita excessit. Ejus viri scripta varii argumenti defuncto jam auctore in lucem prodierunt [5]) e quibus dissertatio, quae inscribitur: Explicatio notionis entis aeterni [6]) germanica lingua argumentum pro Dei exsistentia hoc modo proponit: Quamvis realitatem notionis quam de ente aeterno concipimus concessam ponere possemus, quandoquidem ab omnibus philosophis et antiquis et recentioribus agnoscitur, disquisitionem tamen nostram incipiemus a demonstratione quam veteres jam ad firmandam illam veritatem: quod ens aliquod exsistit cujus exsistentia nullum prorsus initium habuit proposuerunt. Quae demonstratio innititur principio experientiae: quod aliquid exsistit et principio rationis: quod ex nihilo nihil fit. Ex his duobus principiis sequitur, quod aliquid semper exstiterit; nam si contra contenderemus, nos a saeculo ad saeculum adscendentes tandem ad tempus quoddam perventuros esse, ante quod nihil adhuc exstiterit, ex hac propositione necessario, quod plane apertum est, sequeretur, quod itaque etiam hodie nihil exsisteret, quia impossibile est, illud nihil quod ante hoc tempus ponitur quidquam ad exsistendum produxisse. Haec igitur praesumtio omnino rejicienda est adeoque semper aliquid exstitit. Neque quisquam adhuc quin hoc verum sit dubitavit. Qua autem propositione concessa hoc quoque concedatur necesse est: quod

5) cf. Sulzeri, J. G.: Scripta philosophica varii argumenti tom I ed 2. Lipsiae 1782. Scripta varii argumenti cum commentario de auctoris vita Lipsiae 1781.

6) cf. l. c. tom I. p. 378 sqq.

Digitized by Google

unum certe ens exsistit vel exstitit, cujus exsistentia extra hoc ipsum ens nullam aliam causam efficientem habuit. Quod enim semper exstitit procreatum non est adeoque exsistentia ejus causae extra ipsum positae effectus esse nequit. Quam veritatem et immediate demonstrare possumus. Etenim si quis dicat, quaecunque exsistunt vel exstiterunt ab externa causa ad exsistendum producta esse, is eo ipso contendit, nihil sive non ens hanc exsistendi causam esse. Nam praeter id quod exsistit et exstitit omnino aliud quam nihil amplius non datur. Itaque quum notionem entis aeterni realem esse demonstratum sit, jam ad hoc operam navare debemus, ut recte eam explicemus et omnes quae necessario ex ea sequuntur veritates inveniamus. Exsistere et independenter quidem ab omni alio ente exsistere, hae duae qualitates sunt quas enti aeterno sine dubio tribuere debemus. Jam quid est esse sive exsistere? Exsistentia primo adspectu in numero simplicium illarum notionum esse videtur, quae omnino definiri adeoque explicari nequeunt. Equidem hic veram hujus notionis explicationem proponere non pollicemur; clare tamen et sine dubio sentimus, permagnum esse discrimen inter ens vere exsistens et illud quod tantum in idea nostra exsistit quodque ens cogitationis appellabimus. Jam disquiremus, qua in re hoc discrimen positum sit. Ens cogitationis est commentum et umbra quasi sine corpore. Est ens, quo praesente nihil mutatur, quod ad aliquid efficiendum nullam vim habet nullumque in rerum natura eventum producit, quod nullis ipsius viribus resistentibus immutare vel in alium locum transferre possumus. Ens vere exsistens est illud, quod actuosis ipsius viribus impedit, quominus immutare aut etiam tollere possimus, cui itaque et ipsae vires actuosae inesse debent, per quae exsistit, quod apparere jam debet ex illa propositione: ex nihilo nihil fit; haec enim aperte nullam rem sine causa efficiente exsistere ponit. Sequitur inde quia vidimus, ens aeternum independenter ab omnibus aliis rebus extra ipsum exsistere haec propositio: ens aeternum proprio suo vigore (id quod Graeci dicunt

Digitized by Google

ἐνεργεία) propria naturae suae vi exsistit sive quia ad naturam suam pertinet exsistere hoc est necessario exsistit. Quae idea summam profecto efficit admirationem, ens enim tale omnes notiones nostras longe superat. Sed res est maximi momenti, in qua omnes nostrae entis aeterni perceptiones nituntur adeoqne permultum interest, ut priusquam longius progrediamur dubium quoddam quod hic oriri posset refellamus. Vidimus itaque, dari aliquod ens, quod naturae suae vi adeoque necessario exsistit. Scimus etiam, contrarium esse si ponamus quod aliquid non exsistat, quum tamen necessarium sit. Si igitur ponamus, id quod exsistit non exsistere haec propositio contradictionem involvat necesse est, quia unum certe ens est, quod necessario exsistit. Jam hoc a nobis postulari posse videtur, ut directo probemus, absurdam et impossibilem esse hanc propositionem. Cur enim, fortasse quispiam dixerit, absurdum esset cogitare quaecunque nunc efficacia sunt nullum amplius producere effectum? Quando autem possibile est, ut omnis effectus esse desinat, tum profecto nihil datur, quod necessario efficax sit neque adeo ens necessarium, quia hoc effectum necessarium ponit. Ad hanc difficultatem tollendam respondemus: necesse esse si contradictionem aliquam deprehendere velimus, ut duae sint notiones positivae, quarum altera alteram tollit. Habemus ideam circuli quae positiva est et ideam quadrati, quae non minus positiva est. Quodsi ideam circuli formamus ideam quadrati delemus eoque ipso comprehendimus, impossibile esse, ut hae duae ideae uni eidemque subjecto competant. Jam vero idea non-exsistentiae nihil positivi in se continet adeoque animadvertere non possumus, absurdam eam esse. Apparet igitur, ideam possibilis et impossibilis ne adhiberi quidem hic posse, quia utraque duas res certas postulat quae inter se conjungi vel possunt vel nequeunt. Si illud ponimus, possibilitas efficitur, si hoc impossibilitas. Merae igitur negationis vel rei, quae nihil certi continet neque possibilitas neque impossibilitas contendi potest; utraque idea prorsus hic adhiberi nequit. Dicimus igitur has duas propositiones:

Digitized by Google

nihil est possibile et nihil est impossibile neque veras neque falsas, mera vocabula sine ulla significationis vi esse. Qui itaque praetenderet, se possibilitatem nihili absoluti vel non-exsistentiae ejus quod re vera exsistit comprehendere, nullam his verbis significandi vim tribueret nec ullo modo veritati quod est ens necessario exsistens occurreret. Si vera hujus entis exsistentia circuitione quadam sive ut dici solet a posteriori probatur, haec demonstratio aeque indubitata est ac si directo sive a priori probata esset. Exsistit igitur ens, cujus non-exsistentia contradictionem involvit, etsi eam animadvertere vel directo agnoscere non possimus. Nec ullum huic veritati detrimentum afferre potest, quod eam comprehendere non valeamus; veritas experientiae est aeque ac veritas nostrae ipsius exsistentiae, quam similiter non comprehendere quidem neque tamen ullo modo in dubium vocare possumus.

Praeclarum sane est acumen, quo hic auctor praecipue entis aeterni notionem explicavit. Exsistentiam vero hujus entis ut ita loquamur realem nullo modo probavit. Hoc unum, si sententiam nostram rogare nos velis, ad excolendum argumentum ontologicum contulisse videtur, quod sagacissime profecto demonstravit, meri nihili ideam a nobis re vera cogitari, aut si mavis comprehendi non posse, id quod maximi quidem momenti est, sed veram Dei exsistentiam probare haud sufficit.

Digitized by Google

CAPUT VI.

Moses Mendelsohnius.

Inter eos, qui quum de omnibus philosophiae studiis, tum imprimis de excolendo ontologico pro Dei exsistentia argumento optime meriti sunt, non praetermittendus nobis est celeberrimus ille vir, qui quamvis christianae fidei non addictus sincera tamen pietate, egregia liberalitate, maximo ne dicam nimio omnium scientiae disciplinarum ardore praeditus erat. Is erat Moses Mendelsohnius, qui natus Dessaviae ante diem VIII Idus Septembres anni 1729 a parentibus Judaicis jam inde a pueris insignes ingenii facultates magnumque discendi studium praestabat, quod a praeceptore Fraenkelio magistro Judaico diligentissime excolebatur. Quem Berolinum emigrantem Mendelsohnius quamvis admodum juvenis et haud opulentus secutus est, ut eruditione ejus porro uteretur. Ibi quum ipse satis eruditus esset primum praeceptor domesticus Bernhardi cujusdam negotiatoris et domini officinae sericorum, deinde anno 1754 procurator hujus mercaturae, cui mox ob infirmam Bernhardi valetudinem solus praeerat, denique post Bernhardum defunctum ab ejus vidua consors socius factus est, ita ut tempus suum inter mercaturae negotia cultumque litterarum divideret. Quo factum est ut ipse quoque mox ob nimios et corporis et animi labores magna ad aegrotandum proclivitate afflictaretur et praematura morte pridie nonas Januarias anni 1786 diem supremum obiret.

Hic vir de argumentis pro Dei exsistentia praelectiones coram filiis suis adolescentibus nonnullisque familiaribus horis matutinis habuit easque anno 1785 typis describendas curavit, quae germanice scriptae et argumentum ontologicum hunc in modum proponunt [1]): Praeter immediatum propriae meae exsi-

1) cf. Mendelsohnii Mosis: Scripta omnia edidit Professor Dr. G. B. Mendelsohn VII voll. Lipsiae 1843. voll. II. Horae matutinae sive praelectiones de exsistentia Dei. p. 377 sqq.

Digitized by Google

stentiae sensum, qui sicut vidimus omnem dubitationem superat, hanc quoque animadversionem indubitatam pono: Ego non id modo sum quod clare de me cognosco, sive quod idem est, ad exsistentiam meam plura pertinent quam quorum conscius mihi sum quaeque de me cognosco per se ipsa amplioris et explicationis et perspicuitatis et integritatis quam quae equidem iis tribuere valeam capacia sunt. Quae quidem observatio non minus summae evidentiae mihi esse videtur. Quum animadversio sit interioris mei sensus, propriam suam habet veritatem quumque quod attinet ad me ipsum proprium meum Ego subjectum quoque cogitationum sit mihi ipsi quoque immediate cognitum velut praedicatum tribui potest. Quod non omnia scio quae ad exsistentiam meam pertinent fraus sensuum vel deceptio esse nequit; primo enim ullum intus cognitum in externum objectum non transferimus; ullas inter se diversorum sensuum affectiones conjungere nolumus, ex saepius facto redeuntem semper eventum concludere in animo non habemus, quae omnia sensuum mendacia progignunt, et tum haec ipsa deceptio probaret, nos a nobismet ipsis non recte cognosci adeoque plura vere nobis inesse, quorum ipsi nobis conscii non sumus. Profecto neque corpus neque anima nostra exsistere possent, si id modo essent, quod distincte de iis intelligimus. Jam dico, non omnes solum res possibiles ut possibiles, sed omnes etiam res vere exsistentes ut exsistentes ab ente quodam cogitante intelligi debere. Quae nullum ens cogitans tamquam possibilia cogitat re vera possibilia non sunt neque adeo quae a nullo ente cogitante tamquam re vera exsistentia cogitantur re vera exsistere possunt. Hinc evidenter sequitur, quod ens quoddam exsistere debeat, quod quaecunque ad exsistentiam meam pertinent distinctissime, clarissime, perfectissime sibi repraesentat. Omnis intellectus imperfectus non omnia contineret, quae ad veram meam exsistentiam pertinent. Nullius omnino entis contingentis vel imperfecti neque omnium simul entium imperfectorum, quamquam eorum numerus infinitus esset intellectus sufficeret, ut sive meam qualitatem sive ullam om-

Digitized by Google

nino veram exsistentiam perfectissime tamquam vere exsistentem cogitaret. Et profecto quisquis omnis perceptionis quum nexum tum immensam profunditatem vel aliqua ex parte intelligit, concedet nullam earum perfectissime et distinctissime intelligi posse, nisi universa earum summa eodem et veritatis et certitudinis et perfectionis modo intelligatur. Unum igitur ens cogitans, una mens exsistat necesse est, quae non solum me cum omnibus meis et qualitatibus et notionibus et discriminibus, sed omnium etiam possibilium summam possibilem, omnium rerum vere exsistentium summam vere exsistentem, omnium, inquam, veritatum summam nexumque, quam maxima earum potest esse explicatio distinctissime, perfectissime, plenissime sibi repraesentet. Exsistit infinita mens. Enimvero nec intellectum sine efficacia nec perceptionem sine comprobatione vel improbatione nec infinitam mentem sine perfectissima voluntate esse posse jam supra explicatum est. Quam si entis necessarii notionem assecuti sumus, dicere possumus Deum esse necessarium hoc est Dei exsistentiam ex hoc quod eum cogitare possimus sequi et contra ejusdem non-exsistentiam per se ipsam cogitari non posse. Quibus argumentum a priori pro Dei exsistentia innititur, quo ex eo quod cogitari potest, Deum re vera exsistere concluditur; id quod Cartesius jam proposuit, quum ens necessarium, ajebat, nullos fines mutabiles habere potest adeoque ei omnes perfectiones et summo quidem gradu necesse est competant; jam vero exsistentiam esse perfectam rerum qualitatem adparet; ideoque notio necessarii perfectionem quoque exsistentiae continet; ergo ens necessarium re vera exsistat necesse est. Si contra (cum Leibnitio) dicitur: ut ita concludere nobis liceat hunc ad finem id postulari, ut prius demonstratum sit, notionem entis necessarii, infiniti vel perfectissimi verum esse neque notas inter se repugnantes conjungere haec difficultas facile solvenda est. Notae enim inter se repugnantes eae sunt, quarum una negat quod altera ponit. Enimvero de ente necessario omnes veritates ponuntur, omnes vero defectus finesque negantur. Sed omnes perfectiones summo gradu positae, quia secundum ipsam Leibnitii

Digitized by Google

sententiam praedicata affirmativa sunt, summo etiam gradu inter se consentiunt earumque conjunctio non cogitanda esse nequit. Jam vero si ad omnium perfectionum summam exsistentiam quoque pertinere manifestum est, recte concluditur, quod a notione infiniti sive perfectissimi exsistentia separari nequeat. Sed porro fortasse aliquis dixerit, num hoc modo ex notione entis perfectissimi sola mente percipienda ejus exsistentia recte concludi possit? Primo notiones a sensibus sevocatae arbitrariae non sunt sed veritates saltem continere et tamquam modificationes essentiae nostrae intelligentis veritatem cogitationis habere hoc est cogitari posse debent si eas intelligere velimus. Jam ens finitum, modificatio mei ipsius cogitari potest, etiamsi veram ei exsistentiam non tribuam potest esse mera notio sine re. Ens vero necessarium aut prorsus cogitari nequit aut saltem tamquam exsistens cogitandum mihi est. Enimvero notionem infiniti cogitari posse per se manifestum est. Omnis enim veritas cognosci possit necesse est et quo purior veritas est, eo perfectior mens esse debet, quae eam capit et comprehendit. Jam vero purissimae veritatis notio sine omni dubio cogitari potest; ergo mens sit necesse est, quae sola eam percipere possit adeoque summae mentis notio itidem cogitari potest. Quod denique ad eam quaestionem attinet, num haec summe perfecti notio etiam sine perfectione exsistentiae cogitari queat? licet concedatur exsistentiam non qualitatem praeter ceteras qualitates esse, sed omnes potius qualitates ponere adeoque me in unoquoque ente contingente sive finito hanc affirmationem abesse facere neque tamen ejus ideam tollere posse, quia ipsum contingens aeque esse ac non esse potest et vera ejus exsistentia ex aliis demum rebus veris explicanda est, quia res contingens non omnes notas affirmativas nec earum ullam in summo gradu continet. Ens contra necessarium, quia omnes ipsi notae affirmativae in summo gradu insunt a nobis nisi re vera exsistens cogitari nequit. Neque haec aliqua fortasse humani intellectus angustia est; sed inter se repugnantia quae se ipsa mutuo tollunt a nullo prorsus ente cogitante cogitari possunt; jam vero demonstratum est, hanc

Digitized by Google

propositionem: ens necessarium (sive perfectissimum) non re vera exsistit cogitari non posse, quia praedicatum utique subjecto repugnat; ergo contraria propositio: ens necessarium re vera exsistit ab omni ente cogitante accipi debet. Jam summam disquisitionis nostrae paucis verbis colligamus. Ut exsistentiam alicujus rei ratione affirmare possimus ejus et veritas et summa bonitas data sit necesse est, illam intellectus hanc comprobatio nostra requirit [2]). Veritas eam notionem, quae cogitari potest et modificationem essentiae cogitantis reddit itaque essentiam ei vel exsistentiam cogitationis tribuit. Summa bonitas rem eam efficit atque re vera exsistentiam ei tribuit. Quidquid est veritatem summamque bonitatem habet, sicut quidquid veritatem summamque bonitatem continet etiam re vera exsistit. Res contingentes veritatem quidem quae ut cogitari possint necessario postulatur, non vero omnibus momentis summam bonitatem habent. Possunt itaque tamquam merae cogitationes sive notiones sive modificationes essentiae cogitantis sine vera rei exsistentia cogitari. Quum tantum secundum quid optimum sint vera rei exsistentia ab hac conditione dependet. Quum primum momenta sive temporis ac loci conditiones postulant, ut res contingens summam assequatur bonitatem, quum primum alicubi et aliquando optimum fit, re vera progignitur et notioni res, exsistentiae cogitationis vera exsistentia respondet. Ens vero necessarium per se ipsum perfectissimum est, a momentis et conditionibus non dependet; non omnia solum in se continet, quae ut cogitari queat postulantur, sed ab unoquoque etiam ente cogitante tamquam vere exsistens cogitari debet; tamquam notio sine re vel modificatio sine propria exsistentia vel res possibilis sine veritate utique intelligi nequit, sed om-

2) cf. praelect VIII. Axioma VI: Igitur si notionem A vere exsistere dicimus, A aut eam ab causam vere exsistit, quia nisi cum hoc praedicata cogitari nequit aut quia aliter approbari et laudari non potest. VII E duabus quae aeque cogitabiles vel possibiles sunt rebus ea tantum vere exsistere potest, quae est optima.

Digitized by Google

nibus momentis aeque perfectum ac verum aeque necessario exsistens ac necessario possibile et tamquam res non minus quam ut notio necessarium est. Et omnes res contingentes in ejus intellectu necessariae quoad notionem independentes quoad veritatem sunt; sed quod attinet ad bonitatem perfectionemque adeoque veram exsistentiam a tempore et loco dependent. Quum primum Deus ens aliquod contingens alicubi et aliquando optimum esse intelligit res ad exsistentiam pervenit sive Deus eam creat.

Apparet igitur Mendelsohnium hoc sibi proposuisse ut Cartesii argumentum pro exsistentia entis perfectissimi seu necessarii perficeret atque firmaret. Et praeclara nobis videntur, quibus ab altera parte ex indubitata exsistentiae nostrae veritate ab altera ex intellectus nostri imperfectione non ens abstractum sed mentem esse perfectissimam, quae non solum quaecunque ad exsistentiam nostram pertinent, sed omnium omnino veritatum summam clarissime distinctissimeque intelligat concludit. Quamvis haec ad exsistentiam Dei sine dubio probandam non sufficiant. Etsi enim rectissime dictum sit, nec ullum ens cogitans finitum nec etiam universas simul mentes humanas omnium veritatum summam intelligere posse: quid amplius, si quis ponere velit, hoc omnino necesse non esse, ut una eademque mens omnes una veritates intelligat. Satis esse, si hoc ens cogitans has veritates et aliud alias intelligat eaque sane ratione fieri posse, ut omnes simul mentes finitae infinitam omnium veritatum summam comprehendant. Si porro ad alteram demonstrationis partem, qua Cartesium sequitur animum advertimus, Mendelsohnius quidem non sicut ille philosophus exsistentiam perfectionem sive qualitatem rei exsistentis appellat, sed eam aperte praedicatum esse dicit, sine quo ens necessarium nullo modo cogitari possit, nisi contradictionem afferre velimus. Verumtamen quum ipse philosophus exsistentiam potius rei alicujus qualitates ponere quam in earum numero esse concedat, nentiquam demonstratum nobis esse videtur, necesse esse, ut entis perfectissimi sive necessarii notionem cum exsistentiae praedicato cogitemus. Nam perfectissimi alicujus entis perceptionem habere possumus, etsi

Digitized by Google

nescimus, utrum in intellectu tantum an etiam re vera exsistat. Quod denique de discrimine inter res contingentes atque ens necessarium agit, quum illae veritatem quidem ut cogitari possint sed non omnibus momentis summam bonitatem, ut re vera exsistere debeant contineant, huic vero utique et indubitata veritas et summa bonitas competat, quam ob causam re vera exsistat necesse sit, haec sagacissime quidem disserta sunt et magnam gravissimamque veritatem continent, quae ad religionem imprimis pertinet dignamque sane Dei perceptionem constituit, sed ad argumentum pro Dei exsistentia firmandum nihil conferre nobis videntur.

CAPUT VII.

Kantius et Theologi Kantiani.

Jam pervenimus ad celeberrimum virum, qui quum novam philosophiae viam patefaceret novasque quasi aedes ei exstrueret, hoc imprimis studebat, ut intellectus humani vim et facultatem, in quantum praesertim quoad res sensibus non subjectas sed tantum intelligibiles sine omni dubitatione procedere possit, quos fines ratio humana sibi constituere debeat summa sagacitate perscrutaretur. Is erat Immanuel Kantius, qui natus Regiomontii ante diem decimum Calendas Majas anni 1724 a patre ephippiorum artifice, simpliciter pieque educatus in studia primum theologiae, quam tamen pietismi tum dominantis adversarius mox deserebat, deinde philosophiae et physiologiae incumbebat. Quum novem per annos praeceptor domesticus fuisset, primum lector publicus, postea philosophiae theoreticae professor honorarius in universitate litterarum Regiomontana factus est et hac ipsa in urbe anno 1804 diem supremum obiit.

Digitized by Google

Hic philosophus quum censeret, rationi theoreticae quod attinet ad res tantum intelligibiles certos fines constituendos esse, ne in mera commenta incideret tutumque veritatis fundamentum relinqueret et contra rationi practicae seu ethicae hanc facultatem idque officium tribueret, ut virtutis necessitatem et leges, ut inde altius adscendens Dei exsistentiam essentiamque cognosceret, necessario etiam illas demonstrationes, quae pro Dei exsistentia a prioribus theologis et philosophis propositae erant criticae rationis judicio subjicere debebat. Quod fecit in celeberrimo suo libro qui inscriptus est. Ars critica purae rationis in quo quod attinet ad argumentum ontologicum ita fere disseruit [1]): Ex iis quae adhuc disputavimus facile intelligitur, notionem entis absolute necessarii esse meram notionem rationalem, hoc est meram ideam, cujus re vera exsistentia ideo quod ratio ejus indiget minime demonstrata est. Permirum autem hic et ineptum accidit, quod si ex data generatim exsistentia aliquam exsistentiam utique necessariam esse concludimus haec conclusio necessaria et recta esse videtur et omnes tamen intellectus nostri conditiones, quominus ejusmodi necessitatem cogitari possimus prorsus nobis adversae sunt. Definitio quidem nominalis hujus notionis, entis inquam absolute necessarii facile proponi potest: quod sit ens tale cujus non-exsistentia impossibilis est; sed nullo modo prudentiores reddimur de iis conditionibus, quibus efficitur, ut non-exsistentia alicujus rei utique cogitari nequeat. Omnes enim conditiones, quarum semper intellectus indiget, ut aliquid necessarium esse intelligat si per vocabulum absoluti abjicimus, multo abest ut hoc perspicuum nobis faciat, num per notionem entis necessarii etiam aliquid an fortasse prorsus nihil cogitemus. Exempla quoque ad explicandam

1) cf. Kantii: Ars critica purae rationis ed 4ta 1794. Doctrina elementaris Pars II. lib. II caput II locus III particula IV: Quod ontologicum de Dei exsistentia argumentum impossibile sit p. 620 sqq. Kantii: Opera omnia ed. Rosenkranz et Schubert Lipsiae 1838. vol. II. ed. Hartenstein Lipsiae 1838 vol. II.

Digitized by Google

hanc notionem allata sunt; ex. gr. propositio illa geometrica, quod triangulus tres habeat angulos, utpote quae absolute necessaria sit. Sed omnia ejusmodi exempla a judiciis non a rebus earumque exsistentia desumpta sunt. Absoluta autem judicii necessitas conditionata tantum est quoad rem sive praedicatum judicii. Sic ex. gr. ea conditione, quod triangulus exsistit (datus est), etiam tres anguli (in eo) necessario exsistunt. Si praedicatum judicii idem declarantis tollo, subjectum vero non aufero, contradictio inde efficitur ideoque illud isto necessario competere dico. Sin subjectum simul et praedicatum tollo nulla oritur contradictio; nam nihil amplius superest cui contradici posset. Similiter quod attinet ad notionem entis absolute necessarii res sese habet. Si ejus exsistentiam tollitis, rem ipsam cum omnibus suis praedicatis aufertis: undenam tum oriatur contradictio? Deus est omnipotens hoc necessarium judicium est. Omnipotentia tolli nequit si numen divinum hoc est ens infinitum ponitis cujus notioni illa par est. Sin proponitis: Deus non exsistit nec omnipotentia nec ullum aliud ejus praedicatorum datur omnia enim una cum subjecto sublata sunt, nec ullam haec propositio contradictionem involvit. Enimvero hanc unam dicitis esse notionem, in qua non-exsistentia seu rei sublatio ipsi sibi repugnet, notionem inquam entis verissime exsistentis. Haec, ut contenditis, omnem veritatem continet et vos tale ens possibile ponendi potestatem habetis. Jam in omnium veritatum numero etiam exsistentia est, ideoque exsistentia in notione entis possibilis continetur. Ergo si haec res tollitur, interna rei possibilitas aufertur quae est contradictio. Sed hoc jam sibi repugnat, si notioni rei alicujus quam solummodo secundum possibilitatem cogitare volumus jam sub occulto aliquo nomine notionem exsistentiae ejus inferimus. Si propositio: haec vel illa res exsistit analytica est [2]) aut cogitatio quae menti

2) cf. l. c. introductio IV. p. 10 sqq. Propositio analytica ea est, qua praedicatum in subjecto continetur.

Digitized by Google

vestrae inest ipsa res esset, aut exsistentiam tamquam possibilem posuistis et deinde, sicut perhibetis, exsistentiam ex interna possibilitate conclusistis, quod nihil nisi inanis tautologia est. Sin ut aequum est conceditis, unamquamque propositionem, quae ad alicujus rei exsistentiam pertinet esse synthetica[3]) quomodo contendetis, quaeso, exsistentiae praedicatum sine contradictione tolli non posse, quum hoc jus praecipuum analyticis tantum propositionibus proprium sit? Plurimi logicum praedicatum cum vero (id est definitione alicujus rei) confundunt. Praedicatum logicum quodcunque velis esse potest. Sed definitio praedicatum est, quod praeter notionem alicujus subjecti insuper accedit eamque amplificatur. Itaque non jam subjecto inesse debet. Apparet vero esse (sive exsistere) verum praedicatum hoc est notionem alicujus rei quae ad alterius notionem accedat non esse. Sola affirmatio rei alicujus vel quarundam quae per se ipsas positae sunt definitionum est. Propositio: Deus est omnipotens duas continet notiones, quarum utraque suum habet objectum, Deum scilicet et omnipotentiam; vocabulum est non aliud praedicatum est sed id tantum, quod praedicatum respectu ad subjectum ponit. Itaque si subjectum (Deum) cum omnibus praedicatis suis (omnipotentiam quoque) colligo et Deus est propono, non novum adhuc praedicatum ad notionem Dei adjicio, sed subjectum modo per se ipsum cum omnibus suis praedicatis pono et rem quidem respectu ad meam notionem. Hae duae unum idemque continere debent neque adeo ad notionem, quae possibilitatem tantum significat eo quod rem absolute datam cogito quidquam amplius accedere potest. Neque ideo res vere exsistens plus continet, quam quae tantum possibilis est. Centum veri thaleri ne minimum quidem ultra continent quam centum thaleri possibiles. Sed pecuniae meae profecto plus continent, si centum veros thaleros, quam si solam eorum notionem pono. Res enim

3) cf. l. c. Propositio synthetica ea est, qua praedicatum ad subjectum accedit.

Digitized by Google

vere exsistens non solum notioni meae analytice (sive per explicationem) inest, sed etiam ad notionem meam synthetice (sive per positionem) accedit, hac tamen ratione, ut per illam exsistentiam, quae extra meam notionem est, ficti isti centum thaleri ne minimum quidem augeantur. Nostra igitur rei alicujus notio quidvis et quantumvis contineat, egrediendum tamen ex ea nobis est, ut exsistentiam isti tribuamus. Quod attinet ad res sensibus subjectas hoc fit per nexum, qui illis cum aliqua perceptionum mearum intercedit secundum experientiae leges; sed quoad objecta merae cogitationis non habemus, quo eorum exsistentiam cognoscamus, quum prorsus a priori cognosci oporteret, nos autem omnem omnino exsistentiam diuturna observatione cognitam habemus; exsistentia, quam experiendo non cognoscimus, non quidem utique impossibilis declarari potest, sed tamen sumtio est, quam nullo modo justificare possumus. Notio entis absolute summi multis rationibus utilissima sed mera idea est ideoque per se solam nostram ejus quod re vera exsistit cognitionem amplificari prorsus nequit. Ne in tantum quidem valet, ut quod ad possibilia attinet plura nos doceat. Nota quidem analytica possibilitatis, quae in eo consistit, quod solae positiones (veritates) contradictionem non involvunt ei competit sed quum omnium verarum qualitatum in aliqua re conjunctio synthesis sit, cujus possibilitatem a priori dijudicare non possumus, quia veritates nobis proprie datae non sunt neque etiamsi hoc fieret omnino ejus rei judicandae potestatem habemus, quia nota possibilitatis cognitionem synthetica rum diuturna semper observatione quaeri debet, cui tamen idea subjecta esse nequit: longe abest quin celeberimus Leibnitius perfecerit quod sperabat, fore ut possibilitatem entis tam excelsi ac summi a priori intelligeret. Itaque in elucubrando celeberrimo illo pro exsistentia summi entis e notionibus desumto argumento ontologico omnis opera et labor frustra absumitur nihiloque magis homo e solis ideis cognitionem suam augeret quam mercator opes si summae pecuniarum quae in aerario sunt zero nonnulla adderet.

Digitized by Google

Ita Kantius argumento pro Dei exsistentia ontologico magno sane acumine sese opposuerat. Nihilominus tamen plures qui ceteroquin Kantii asseclae erant viri doctissimi hanc ipsam demonstrationem denuo defendere et firmare studebant. Fiebat hoc praesertim inde ab eo tempore quo Fichtii praeclarissimi philosophi doctrina in lucem prodierat qui non personam sed summam potius ordinemque legum moralium in universo hoc mundo constitutarum, quas ratio humana principia ac regulas omnis efficaciae suae esse intelligeret absolute summum et veluti ens divinum esse dicebat [4]). Adversus hunc idealismum viri docti, quorum jam sententiae proponendae nobis sunt, numen divinum esse mentem sui ipsius consciam contendebant. Et primo quidem mentionem hic facimus Friderici Christiani Sintenis qui natus Zerbstiae in urbe quae caput quondam principatus Anhaltini-Zerbstii fuit et ad principatum postea nunc ducatum Anhaltino-Dessavium pertinebat ante diem quartum Idus Martias anni 1750 ea in urbe orator a sacris et principi a consiliis ecclesiasticis erat et pridie Calendas Februarias anni 1820 e vita excessit. Is vir de omnibus pro Dei exsistentia argumentis agit propriamque suam demonstrationem proponit in libro qui inscribitur: Pistevon sive de exsistentia Dei Appendix ad Elpizon [5]).

Et primo quidem auctor numinis divini notionem explicat [6]). Summum cui omnia subjecta sunt ens per se exsistens sive substantia sit necesse est. Hanc porro substantiam mentem hoc est vim quae intellectus sui potens est cogitare debemus. Quumque ea ipsa vis mentis ab omnibus essentiae intelligentis humanae angustiis vitiisque liberata esse debeat, Deum etiam mentem

---

4) cf. Fichtii, J. G.: Priores adumbrationes doctrinae scientiarum ab anno 1794 usque ad 1802. De ratione qua nostra in gubernationem divinam mundi fides nititur in diurnis philosophicis 1798 VIII 1.

5) cf. Sintenis, C. F.: Elpizon sive de animi mei immortalitate VI tom. in III voll. ed 3. tom. VI qui inscribitur: Pistevon sive de exsistentia Dei. Appendix ad Elpizon ed 3. Coloniae Agrippinae 1811.

6) cf. l. a Commentatio III. p. 47—67.

Digitized by Google

perfectissimam esse cogitandum nobis est. Deum esse summum, cui omnia subjecta sunt, hoc denique nihil aliud significat, nisi quod mundus et qui sensibus subjectus est et qui sensibus percipi nequit secundum originem perpetuitatemque a Deo dependet, ex quo notiones causalitatis et gubernationis sequuntur.

Qua numinis divini definitione breviter proposita theologus ad demonstrationem pro Dei exsistentia ex mundo, qui sensibus percipi non potest transgreditur [7]). Jam quum unum modo ens, quod ad mundum sensibus non percipiendum pertinet, homo scilicet, nobis sit notum, demonstratio pro Dei exsistentia e mundo qui sensibus percipi nequit in argumentum ex praeclaro vitae humanae fine vertitur. Facultate sua cogitandi ad adipiscendam veritatem, facultate sua volendi ad studium virtutis homo generatus est; itaque demonstratio in haec duo argumenta dividitur, ex eo scilicet quod ad adispiscendam veritatem et quod ad studium virtutis homo natus est [8]). Conqueruntur plerique de terminis qui homini ab hac quae sensus superat parte impositi sint et incomprehensibiles eos judicant, sed sine justa causa. Nam hi termini ex ipsa temperatione nostra veluti humana plane comprehensibiles ob eamque positi sunt, sicut omnis omnino res ut hac definita forma exsistere possit quosdam naturae suae proprios terminos habet eoque jam etsi subobscure tantum exsistentiam entis alicujus indicat, quod quascunque formas ratione comprehendere atque re vera efficere potuerit. Jam sequitur argumentum pro Dei exsistentia ex eo quod homo ad adipiscendam veritatem generatus est, quam demonstrationem scriptor his fere verbis si quod Germanice scriptum est in linguam Latinam vertimus breviterque adstringimus

---

7) cf. l. c. Commentatio XI p. 204—9.

8) Si usitata argumentorum pro Dei exsistentia nomina adhibemus prius illud quod hoc loco amplius contemplandum nobis erit ontologicum alterum ethicum recte appellabimus

Digitized by Google

proposuit [9]): Cogitandi facultas secundum naturam suam ad cognoscendum intenta omnibusque ex partibus homo ita positus est, ut omnis ejus felicitas ab infima usque ad summam a veritate cognitionum dependeat. Numquid vere hoc sit quod esse censet, numquid re vera hoc modo sese habeat, quo se habere opinatur hoc hominis maxime interest. Haec est conditio, qua natus est, ut veritatem adipiscatur, de qua utique dubitari non posse existimo. Illud praeceptum: quaere ut recte cognoscas in infimo jam vitae gradu simplicissimis naturae suae corporeae necessitatibus ejus curae commendatur. Eoque magis hoc accidit, si commode vivendi in ipso cupiditas expergiscitur. Vox praecepti augetur si voluptatum ad corpus pertinentium, si proprie bene vivendi appetitus mentem subit. Nam tum voluptates per se sibi noxias ab iis quae per se sibi innoxiae sunt necesse est discernat modumque cognoscat, quo per se ipsi innoxiis frui debeat, ne noxiae sibi fiant, qua in re veritatis jam moralis initium latet. Vita porro lautior humana non nisi majores in societates coeamus muniri firmarique potest eaque consociatio si finem suum consequi velit conditionibus et praeceptis quibusdam ordinata esse debet. Itaque jam hic praeceptum illud: quaere ut recte cognoscas sublimiore gradu audire possumus. Consociatione humana artes litteraeque oriuntur et florent. Ipse homo propriae scientiae objectum sese reddit omnesque passim veritates practicas et morales invenit, quas ut homo sit et vera quidem felicitate humana fruatur accipere et exercere debet. De se ipso homo ad universam rerum naturam cognoscendam adscendit neque fieri potest quin ejus nexum originemque quam acuratissime perpendere studeat. Veritates sic repertas componimus, ex iisdem novas concludimus et mox experimur, quod intelligendo perscrutandoque nullus finis impositus sit. Quo plura autem cognoscendo invenimus, eo plura cognoscere studemus et quo saepius in cognoscendo erramus eo praeceptum: quaere ut recte cognoscas sanctius nobis

9) cf. l. c. Commentatio XII p. 210—235.

Digitized by Google

sonare videtur. Atque quo magis nobis contingit, ut perceptiones nostras corrigamus veritatique adpropinquemus, eo magis summa vitae nostrae beatitudine fruimur. Jam quod ita a natura generati sumus, ut veritatem adipiscamur, hoc ut ex sola necessitate vel felicitatis quamvis ad solam mentem pertineat studio deducat vix ulli sincero veritatis amico sufficiet; sed ex isto jam potius fine nostro summum ens animo praesagire possumus, quod veritatem possidet, quod nobis quoque per illud praeceptum veritatis aditum patefacit, cujusque ipsi hoc nostro veritatis studio imaginem adumbramus. Homo innata sua cogitandi facultate ad adipiscendam veritatem generatus in quaerendo vero legibus quibusdam obstrictus est, secundum quas utique cogitare debet. Impossibile est, ut contra illas cogitet nec ipsa summa externa alienaque potestas hoc in eo efficere valet. Primi educatores has illi rationis leges dare nequeunt, imo saepe etiam alumnos docent, ut contra leges cogitandi cogitent, et illi tamen ex prava ista institutione mentem suam quasi emergunt, sicut neque sentiendi leges primi educatores alumnis suis dare valent. Nec istae sentiendi leges fontes quasi et principia legum cogitandi esse possunt, quum illae saepius secundum has corrigendae sint. Similiter nec ipsa ratio has sibi leges dare potest, quum illae potius ipsam rationem efficiant. Animadvertere quidem leges suas ratio potest; ipsae vero leges in summa ratione tantum conditae esse possunt, quae ipsa omnium cogitandi legum fons est. Et praesertim hoc dicendum erit, quum certae dentur veritates, quae ens aliquod exsistere nobis persuadent, cujus tota atque integra cognitio non nisi certas veritates continet. Quo magis perscrutando veritatem quaerimus, quo amplius in definitam ejus regionem tendimus, eo magis persuasum nobis habemus omnes veritates inter se conjunctas esse. An igitur hoc nobis sufficiat, quod de omnium omnino veritatum nexu una mens finita plura semper perspiciat quam altera eoque hujus conspectus infinita consistat varietas? Sed quomodo fieret, ut hoc ipsum merae forti tribueremus? Annon potius probemus,

Digitized by Google

unam esse mentem infinitam, quae omnem omnium veritatum nexum perspiciat cuique nos ipsi quo magis hunc nexum intelligendo comprehendimus eo magis adpropinquamus? Atque porro manifestum est, omnium mentum finitarum intellectum nunquam omnium veritatum nexum perfecto conspicere, imo potius de toto veritatis nexu valde exiguam semper pro ejus amplexu partem conspici. Exsistentia ergo uniuscujusque mentis finitae infinitam mentem omnis et intellectus et scientiae et sapientiae primum exemplum exsistere probat, cujus adumbratio tantum finita quoque intelligentia et scientia et sapientia est. Progressus deinde historiae totius generis humani docet, veritatem inde ab antiquissimis quidem temporibus acerrimos saepe impetus suscipere debuisse, sed ex omnibus hisce pugnis victricem semper discessisse et progressam esse. Quam victoriam progressionemque tempus efficere non potuit. Potest quidem tempus ejusmodi errores exstirpare, qui ad solam mentem pertinent, non vero eos, qui cum cupiditatibus humanis semper recentibus ex. gr. privatae utilitatis studio conjuncti sunt. Et tamen veritas semper progressa est. Imo saepe jam unus veritatis propagator adversus mille homines errorem defendentes stabat neque longe abesse videbatur quin interiret, quum subito tempora inciderunt, quae non modo validum praesidium, sed etiam victoriam ei parabant, quod a sola caeca fortuna nullo modo perfectum esse potest. Enimvero quantum jam quoad veritatis propagationem factum est, parum tamen est, si ad ea respicimus, quae adhuc facienda sunt. Conditio qua generatus est homo, ut veritatem adipiscatur, tum demum re vera perfecta erit, quum omnes homines quod attinet ad praecipua judicia inter se consentiunt et una eademque vox in toto genere humano, scilicet vox veritatis valet. Itaque regnum veritatis exsistat necesse est, quod omnes veritatis amici hoc ipso quod veritates ab iis cognitas quam maxime fieri potest propogant erroresque ubicunque iis occurrant toto animo ac studio omni impugnant efficere student, quo facto se

Digitized by Google

non ad efficiendam quae obtineri nequit speciem per somnium oblatam sed ad assequendum praecipuum universi generis humani finem operam suam navare conscii sibi sunt. Sunt quidem veritates tum omnibus hominibus necessariae, tum paucis tantum destinatae. Sed iis veritatibus quarum homo ut homo indiget unusquisque instructam debet habere mentem, ita ut eas re vera adipisci possit. Similiter de iis veritatibus et perceptionibus, quae in regno veritatis re vera sunt quicunque eas possident consentiant necesse est, ut veritatem regnare recte dici possit. Enimvero hoc quod necessario exsistere debet regnum veritatis genus humanum si solo ipsius arbitrio res permittatur consequi nequit. Magna hominum pars vitae suae conditione ita deprimitur terminisque circumscribitur, ut verae perceptiones non amplius quam quod attinet ad conditionem suam sensibus subjectam ejusque necessitates curae iis sint. Aliis multis re vera alacre veritatis desiderium inest; sed saeva homines obscurandi cupiditate, quae, quia eaedem omnibus temporibus ejus causae manent, denuo semper ad obtinendum imperium contendit impediuntur, quominus veritatem adipiscantur. Denique quum ipsorum hominum tam varia sint ingenia vix unquam sperari potest, ut necessaria communisque perceptionum inter eos qui illas possident consensio efficiatur. Ergo summa mens exsistat necesse est, quae omnipotentia et sapientia sua non solum eorum, qui depressa et angusta conditione vitam degunt sortem meliorem reddit, ita ut veritatem intelligere possint, sed etiam quoad eos, quibus veritatis desiderium re vera inest magis magisque omnia impedimenta tollit perfectiusque in dies hoc efficit, ut unusquisque in iis, quae intelligit verum intelligat ideoque una tantum detur veritatis vox, quae omnes homines de una eademque re judicantes regit. Itaque si negari nequit, singulos quosque homines et universum genus humanum communi suo fine ad hoc generatos esse, ut veritatem cognoscant, tum etiam sine omni dubio Deum exsistere dicendum erit.

Quae sagacissima profecto demonstratio gravissima quidem

Digitized by Google

ad numinis divini essentiam re vera percipiendam fidemque in Deum et ejus providentiam firmandam nomenta affert quum ad id potissimum respiciat, ut ens perfectissimum seu accuratius summa mens si exsistit ad animi bona hominibus tribuenda veritatemque propagandam omnipotentia et sapientia sua omnes res atque eventus praestantissime summaque admiratione dignissime ordinet atque efficiat. Sed Deum re vera exsistere ea sane qualem viri omnibus artibus litterisque eruditi postulant certitudine probatum esse non videtur. Dici enim posset, homines si natura sua ad hoc generati essent, ut veritatem intelligant, hunc finem consequi omnesque difficultates et omnia impedimenta magis in dies superare debere, sive Deus exsistat sive non exsistat, neque nos totius generis humani usque ad consummationem hujus mundi conditionem ita perspicere posse, ut pro certo affirmare valeamus, nunquam homines nisi Deo adjuvante veritatis perceptionem absolute perfectam assecuturos esse. Imo potius dubitare neque debemus neque possumus, quin quod ad cujusvis rei veram insitamque pertinet naturam nullis externis conditionibus irritum reddi possit, sed quum tempus postulat re vera perficiatur.

Breviter deinde Christophorus Friedericus de Ammon qui natus anno 1776 primum theologiae professor in universitate litterarum Erlangensi postea Gottingensi, tum inde ab anno 1812 primus regni Saxonici orator a sacris aulicis consiliique supremi ecclesiae Evangelicae praeses vicarius fuit et anno 1850 e vita excessit in libro suo celeberrimo quo doctrina sacra tractatur [10]) argumentum ontologicum his verbis proponit: Quum idea infiniti qua Deum concipimus intellectui canonem praebeat in judicandis veris et falsis, falsum autem ex mero phantasmate judicari et corrigi nequeat (Ephes V 13.) colligitur merito notioni absoluti quae mentem humanam occupat et per vim conscientiae atque officii etiam

10) cf. Ammon Chrph. Fr.: Summa theologiae christianae. Gottingiae 1803 editio III 1830 § 51 p. 110.

Digitized by Google

impium arguit respondere veritatem aeternam in intellectu numinis archetypo, hoc est Deum nomen habere ab essentia (Exod IV 14. Jesaias XLII 8.) ideoque vere exsistere propter cogitationis divinae necessitatem absolutam. — Quae quidem demonstratio recte se haberet, si idea infiniti sive absoluti, qua in judicandis veris et falsis utimur nisi essentia ei vere exsistens respondeat merum phantasma esset. Quod nullo modo concedi potest, quia multae ejusmodi ideae ex. gr. veri, recti pulchri menti humanae insunt, quae sane verissimae sunt, etsi nullum ens extra intellectum nostrum exsistens iis respondeat vel nos certe ejusmodi ens exsistere probare non possimus.

Denique et Carolus Theophilus Bretschneider qui natus anno 1776 summus in ducatu Gothano rerum ecclesiasticarum antistes primusque a sacris aulicis orator fuit et anno 1848 diem supremum obiit in opere suo quod ad sacram doctrinam pertinet [11]) argumentum quod ipse ontologicum vocat his verbis quae nos in linguam Latinam vertimus proponit: Ipsa rationis humanae natura postulat, ut a conditionato ad absolutum ab imperfecto ad perfectum adscendat. Ita denique ratio ad ideam universae perfectionis sive absolute perfectam pervenit, quam quidem aliqua demum revelatio nobis tradere non debet, sed propius tamen definire et emendare et augere potest. Sequitur ex hac rationis natura, primum quod notio Dei nobis indita et naturaliter necessaria est; tum quod eadem ex causa, qua omnibus rationis nostrae perceptionibus veram exsistentiam competere putamus etiam hanc ideam re vera extra intellectum nostrum exsistere credendum nobis est. Esse imperfecti necessario esse perfecti ponit. Quia conditionatum exsistit ideo absolutum quoque exsistat necesse

11) cf. Bretschneider: Manuale doctrinae sacrae ecclesiae Evangelicae-Lutheranae II voll. Lipsiae 1814—18 editio IV. 1838. vol. I § 49 p. 465 sqq.

Digitized by Google

est. Cujus rei dux nobis ipsa natura est. Conspicimus enim in rerum natura immensam entium seriem, quae ab imperfectissimis quidem incipit, sed ad magis magisque perfectiora procedit. Enimvero mundus hic adspectabilis aliquam tantum partem hujus scalae nobis suppeditat, quam ratio nostra usque ad ideam entis perfectissimi continuare potest. Jam quum magnam hujus scalae partem et inferiorem quidem re vera effectam videamus, magis quam verisimile, imo fere certum est, reliquam quoque ejus partem effectum esse, hoc est angelos et Deum, ens perfectissimum hujus seriei finem exsistere. Fortasse quidem aliquis nobis objicere posset mundum hunc sensibus subjectum non nisi quantum nos ipsi judicare possimus re vera exsistere; sed si vera Dei exsistentia veram quoad nostrum judicium mundi hujus adspectabilis exsistentiam adaequat hoc sine dubio homini sufficit. Accedit ad hoc quod ipsa ratio nostra perfectum assiduo sectatur eique consectationi nos obligat ideamque numinis divini quasi summam hujus consectationis normam ponit; ergo fere certum est, ens quoddam exsistere quod et ultima hujus consectationis praeterea nobis inexplicabilis causa et hoc ipsum propositum, ad quod ipsimet nitimur, jam inde ab initio perfectissime assecutum est. — Quae demonstratio si accuratius rem investigamus non ontologici solum, sed etiam maxima ex parte cosmologici argumenti ratione utitur, quod de forma notandum erat. Quoad autem ipsam sententiam hoc praecipue quod omnibus rationis nostrae perceptionibus veram exsistentiam competere putamus ideoque Deo etiam sive enti absolute perfecto, cujus idea nobis quasi innata est veram exsistentiam tribuere debemus, non satis probatum esse videtur et ut ipse autor ait magis verisimilem quam absolute certam Dei exsistentiam esse docet.

Digitized by Google

CAPUT VIII.

Argumentum ontologicum inde ab Hegelii temporibus.

Dum paullo post Kantii tempora plures philosophi et theologi omnia ad Dei exsistentiam probandam argumenta vana quasi atque irrita nec ad fidem in Deum condendam vel firmandam idonea esse contenderent, dum Jacobi [1]) semper ac necessario, inquit, argumentum super illam rem, quae ejus ope probari debet elatum est, res ei subest; ex eo demum veritas et certitudo in rem probandam defluunt, ab eo veram suam exsistentiam praedium quasi fiduciarum accipit: igitur si Dei exsistentia probanda esset, ipse Deus ex aliqua re, quae quasi ejus fundamentum a nobis cogitari valeret ideoque ante et super eum esset quasi e principio suo deduci possit necesse est; dum Schleiermacherus [2]) doctrina sacra, dicebat, ubique immediatam certitudinem sive fidem ponit ideoque quod attinet ad universalem de Deo exsistente conscientiam non ut agnoscatur efficere sed tantum quae in illa continentur explicare debet: contra recentissima nostri saeculi philosophia vetera illa ad exsistentiam Dei demonstrandam argumenta denuo tractare eorumque auctoritatem manifestam facere studebat. Qui potissimum huic rei operam navabat is erat celeberrimus philosophus Friedericus Guilielmus Hegelius, qui natus Stuttgartiae in capite Wurtembergiae ante diem IX calendas Septembres anni 1774, eruditus Tubingiae, anno 1801 simul cum Schellingio lector publicus in universitate litterarum Jenensi in publicum prodiit, tum Norimbergae gymnasii rector actorumque diurnorum

1) cf. Jacobi, H. F.: De rebus divinis earumque revelatione Lipsiae 1811. Opera omnia VI voll. Lipsiae 1812—25 voll. III.

2) cf. Schleiermacher, Fr.: Fides christiana II voll. ed IV. Berolini 1843 vol. I § 33. 3. p. 175.

Digitized by Google

Bambergensium editor vixit, postea philosophiae professor in universitate litterarum Heidelbergensi deinde Berolinensi nominatus est, qua in urbe ante diem XVII calendas Decembres anni 1831 diem supremum obiit. Qui vir doctus in opere suo posthumo quod ad philosophiam religionis pertinet [3]) quum de ceteris tum de ontologico argumento in hunc fere modum disseruit: Cogitatio intimum et proprium quasi fidei bonum siquidem essentialis veraque intelligatur, necessaria simul sciatur, conscientiam sui ipsius et continuatae suae explicationis sibi quaerat necesse est; ita demonstrando sese explicat, nam demonstrare nihil aliud est, nisi continuationis ideoque necessitatis conscium sibi fieri et, quoad nostrum propositum, peculiaris quidem in eo quod per se universum est argumenti absolutique hujus veri tamquam summae itaque ultimae quae in peculiari quocunque argumento continetur veritatis. Quae quidem conscientiae proposita continuatio certe non tantum cogitationis nostrae motus arbitrarius praeter ipsam rem esse debet, sed ipsam rem sequatur et ipsam ejusque necessitatem explicet necesse est. Talis expositio, motus ipsi rei inhaerens sive interioris propriaeque necessitatis explicans argumentum, hoc est ipsum intelligere et verum quidem si cum re ipsa unum idemque est. Res autem nobis proposita elevatio mentis nostrae ad Deum erit. Quem Dei perceptionem homo consequi potest, si Deus non modo intellectus sui ipsius conscius est, sed illud potius serio ponitur, quod est, quod pro nobis est, quod a sua parte inter ipsum et nos ratio intercedit neque tantum de hominis ad Deum ratione agitur; quod ipse sese hominibus communicat. Non humana quae vocatur terminisque circumscripta ratio est quae Deum intelligendo percipit, sed spiritus Dei in homine, Dei ipsius conscientia

3) cf. Hegel, Fr. W.: Praelectiones de philosophia religionis una cum scripto de argumentis ad Dei exsistentiam probandam II tom. ed Marheineke Berolini 1832. Operum omnium tom. XI XII hic praecipue XII (II) p. 324 sqq. 428. 471 sqq.

Digitized by Google

in hominis intellectu sui ipsius conscia est. Quod homo Deum intelligendo percipit ex essentiali communione communis intellectus est, hoc est eatenus tautum intelligendo Deum percipit quatenus Deus in homine intelligendo se ipsum percipit; intellectus est conscientia ipsius Dei, simul autem ejus de homine intellectus, et Dei de homine intellectus ipse hominis de Deo intellectus est. Hominis mens quae Dei sibi conscius nihil aliud est, quam ipse Dei spiritus. Ita quum explicatum sit, quomodo omnino mens humana Deum intelligendo percipere ideoque Dei exsistentiam sibi demonstrando confirmare vel potius explicare debeat porro Hegelius de argumento ontologico agit ejusque veritatem adversus Kantii objectiones sic defendit: Contra primam sententiam quod utique e perceptione intellecta esse sequatur dictum est, perceptionem et esse prorsus inter se differre, perceptionem itaque per se et essentiam diversam esse, esse extrinsecus, aliunde ad perceptionem accedere debere, esse in perceptione positum non esse. In communi vita cogitatio centum thalerorum perceptio vocatur; sed haec re vera perceptio non est, verum aliqua tantum comprehensio. Notio sane mera sensibusque subjecta, ut color caeruleus vel cogitationis definitio quem memoria teneo essentiae carere potest. Sed haec perceptio dicenda non est. Perceptio et absoluta quidem perceptio, perceptio a et per se, perceptio Dei per se sumenda est et haec perceptio esse ut propriam suam definitionem continet. Esse definitio perceptionis est, quod duobus modis facile demonstratur. Primo enim perceptio immediate hoc universum est, quod se ipsum definit, distinguit, hic actus judicandi et se distinguendi et definiendi et determinationem ponendi et hanc suam determinationem tollendi et hac sublata tamquam sibi ipsi idem et par subsistendi. Haec est perceptio in universum sive perceptio Dei sive absoluta perceptio. Deus id ipsum est. Deus tamquam spiritus et amor hoc est quod Deus se distinguit, Filium generat, mundum creat, aliud ipsi oppositum in eoque se ipsum habet, sibi ipsi idem et par est. Secundo quaerimus,

Digitized by Google

quid est esse? haec qualitas, definitio, hic verus exsistendi modus. Esse nil amplius est quam ineffabile, perceptione carens, notio non illa concreta quae ipsa perceptio est, sed sola mente percipienda, qua res aliqua ad se ipsam refertur. Esse id quod mediatione non indiget dici potest. Esse est utique immediatum et vice versa immediatum est esse, quod non nisi ad se ipsum refertur, ita ut mediatio negata sit. Quae quidem definitio nempe relatio ad se ipsum sive essentia immediata confestim per se ipsam perceptioni in universum, perceptioni Dei inest, ita ut ad se ipsum referatur. Perceptio hoc vivum est quod se ipsum secum conciliat, una ex ejus definitionibus etiam esse est. Eatenus esse a perceptione differt, quia esse non tota perceptio est, una tantum ex ejus definitionibus, ejusmodi scilicet perceptionis simplicitas, qua in se ipsa est, eadem secum ipsa vis et ratio. Non immediate idem et par sunt; omne namque immediatum eatenus tantum verum est et re vera subsistit, quatenus se ipsum secum conciliat et vice versa omnis mediatio eatenus vera est, quatenus immediata in se est et ad se ipsam refertur. Perceptio ab esse differt et haec differentia ejusmodi est ut ipsa perceptio eam tollat. Perceptio est haec universitas, hic motus, hic subsistentiae quae in sensus cadit efficiendae processus. Perceptio per se sumta quae ab esse differt notio tantum rei a materia sejunctae est, hic est defectus; perceptio autem profundissima est altissimaque; omnis perceptio natura sua talis est, ut hunc subsistentiae suo tantum judicio subjectae defectum, hanc qua ab esse differt diversitatem tollat subsistentiamque sui ipsius quae in sensus cadit efficiat; ipsa est hic actus, qui se ipsum tamquam essentiam quae in sensus cadit producit. Ipsa perceptionis ratio vetat, ne aliquamcunque rei notionem, quam nosmet ipsi tantum habemus et sola mente effingimus, perceptionem esse opinemur. Imo potius perceptio est anima, ultimus finis rei alicujus, nempe essentiae vita praeditae, id, quod nos animam vocamus ipsa est perceptio et in mente sive conscientia perceptio ea quae cum naturae suae

Digitized by Google

indole utique convenit, ratione exsistit, hoc est tamquam perceptio libera, quae a subsistentia sua in rerum natura differt et sola mente percipitur. Sol ex. gr. vel animal perceptio tantum est, non vero perceptionem habet, ab iis perceptio non concipitur, quod quidem discrimen non cadit in ipsum solem; sed in conscientia mentis id quod ego dicitur ipsa est perceptio quae exsistit, perceptio qualis ipso suo judicio re vera subsistit et ego, haec mea perceptio, ego sum, qui meo certe judicio exsisto. Nemo autem hominum eo contentus est quod ego tantum sit. Ego est actus et is quidem qui suam subsistentiam in rerum natura conspicuam ponere veramque extra essentiam seu exsistentiam efficere valet. Ampliore enim et concreto sensu hic actus ipse cupido est. Omnis autem cupidinis impletio hic processus est, quo subsistentia illa sola mente percipienda tollitur et quod intus mente percipitur extra nos ipsos ut essentiam ei in rerum natura conspicuam et re vera exsistentem tribuere possis ponitur sive producitur, is actus, quo subsistentia, quae sola mente percipitur quaeque in sensus tantum cadit inter se conciliantur et utraque subsistendi ratio non una solum sed omni ex parte judicio ponderatur. Itaque Anselmi certe sententia si ad ea respicimus quae in illa continentur vera necessariaque est; sed quod attinet ad argumenti inde derivati formam haec sane imperfecta est, sicut et priores quae ad Dei perceptionem exsistentiamque conciliandam proponebantur rationes. Haec perceptionis et essentiae unio sumtio est; sed in eo ipso quod non nisi sumtio est argumenti defectus deprehenditur. Itaque quod nullum omnino inter perceptionem exsistentiamque discrimen intercedit hoc de Deo tantum valet; determinatio rerum in eo consistit, quod perceptio et perceptionis definitio et perceptionis secundum definitionem exsistentia inter se differunt. Determinatum est, quod perceptioni suae vel potius perceptioni absolute dictae non respondet. Sic modus quo perceptio scientia recipitur explicatus est. Considerabatur autem scientia Dei, certa omnino de Deo ex-

Digitized by Google

sistente persuasio. Prima quoad hanc rem definitio haec est. Quando rem aliquam scientia recipimus, ipsa haec res quasi ante oculos nobis obversatur et nos immediate ad eam referimur. Sed immediatae huic rationi inest mediatio, quam elevationem ad Deum vocavimus, quae efficit ut mens humana determinatum vanum caducumque esse existimet. Quod pertinet ad hanc quaestionem, primo notio Dei sola mente percipienda consideranda est; libera puraque et manifesta perceptio est, suae ipsius manifestationis principium, esse ejus alterius rei causa est ipsa ejus exsistentia et exsistentiae ejus fundamentum est mens finita, hoc est alterum; finita autem mens et conscientia est res individua. Summa hujus religionis christianae est haec, ut unusquisque hunc processum, quo Deus in mente finita sese manifestat et in ea manifestatione sibi ipsi idem et par est intelligat. Tertium est, quod perceptio ejusque essentia unum idemque sunt. Communis quidem plurimorum hominum intellectus essentiam perceptionemque acerrime distinguit et utrumque sibi ipsi idem et par esse censet, attamen ex consueta jam notione perceptio sine essentia imperfecta et falsa est aeque ac essentia quae ratione percipi nequit. Haec contradictio, quae in res finitas determinatasque cadit, quoad ens infinitum sive Deum nullo modo cogitari potest. Perceptio, cujus nos partes defendimus, christiana secundum propriam ac peculiarem quae ei competit formam amplius consideranda et explicanda est. Obvenit nobis hic perceptio Dei omni libertate quasi exornata, quae quidem perceptio cum essentia prorsus idem et par est. Esse notio sola mente percipienda et sane egentissima est, sed perceptio non adeo egens est ut hanc definitionem non contineat. Esse Dei non ex hac notionis sola mente percipiendae egestate et ista ratione falso immediata considerandum nobis est, sed esse potius tamquam esse Dei, ut materiam quasi quae perceptionem Dei re vera exsistentem efficit mente nostra concipere debemus. Itaque hic esse ad perceptionem accedere vel cum perceptione consociatum et in unum

Digitized by Google

quasi redactum esse dici nequit; ejusmodi dicta obliqua sunt. Conjunctio potius ita accipienda est, ut hae duae etiam quae in ea continentur partes inter se distinguantur, ipsa vero absolutus se in perpetuum producendi actus sit. Proposita hic nobis est concreta notio Dei mentis, notio autem mentis est perceptio quae a se et per se exsistit sive intellectus, haec infinita perceptio est ratio ad se ipsam, quae simul negatur; hoc autem posito eadem ipsa mentis perceptio se dijudicandi distinguendique facultas et actus est; distinctum vero quod primo sane adspectu externum aliquod et mente carens et a numine divino sejunctum esse videtur, siquidem accuratius rem investigamus cum perceptione idem et par est. Explicatio hujus perceptionis absoluta veritas est. Per religionem christianam Deum se manifestasse intelligitur; imo potius ad ipsam numinis divini naturam pertinet quod se manifestat; se manifestare nihil aliud est nisi se distinguere; hoc ipsum manifestum est, Deum manifestum esse.

Proxime huic disquisitioni adjungimus, quae inter theologos Philippus Marheineke qui theologiae professor in universitate litterarum Berolinensi anno 1846 e vita excessit in libro suo qui ad sacram doctrinam pertinet [4]) de ontologico pro Dei exsistentia argumento breviter his fere verbis disseruit: Vera argumenti ontologici vis in ipsa ratione quatenus cogitatio divina est continetur. Siquidem in et ab idea Dei complexa est itaque in Deo re vera exsistit ideo etiam Deum cogitare ipsumque tamquam exsistentem cognoscere valet. Dum eum non definita et determinata sua sed infinita facultate cogitat, etiam exsistentia ejus vera certaque ipsi est. Itaque ipse sese suamque exsistentiam non nisi per rationem tamquam intellectum sciendo partum comprobat. Sane igitur eo quod homo Deum cogitare valet Deum re vera exsistere probatur, et haec est argumenti ontologici ve-

4) cf. Marheineke, Ph.: Principia doctrinae sacrae christianae methodo scientifica tractatae editio II Berolini 1827 § 164 p. 96.

Digitized by Google

ritas, modo ne haec exsistentis Dei cogitatio inanis et determinata, sed essentialiter divina sit; ergo quia Deus mentis suae vi in ratione et est et operatur fieri nequit, quin ratio ipsius exsistentiam intelligat et confiteatur.

Si ad hanc, quam concordi inter se ingenio Hegelius et Marheineke proposuerunt argumenti ontologici defensionem novamque conformationem respicimus sagacissima profecto est et primo aspectu acerrimam illam adversamque Kantii censuram prorsus devincere videtur. Recte enim nostro quidem judicio Hegelius qui de philosophico hujus demonstrationis principio pluribus verbis loquitur, id praecipue monet, ut perceptionis, quam ratio nostra per insitam ipsi et deinde artibus litterisque excultam cogitandi facultatem concipit, longe aliam esse naturam advertamus, quam notionis vel definitionis vel comprehensionis rei alicujus a communi et inculta plurimorum hominum mente conceptae. Certe hujusmodi notio ex gr. centum thalerorum sive definitio ex gr. coloris alicujus haudquaquam simulatque cogitando fingitur ipsam re vera exsistentiam includit, imo potius saepe nil nisi notio sola mente percipienda esse potest. Perceptio contra non solum cogitando fingitur, sed vera potius est essentia rationis quae in toto quidem rerum universo omnibusque rebus vere exsistentibus conspicitur, sed in mente demum humana liberam distinctamque sui ipsius conscientiam consequitur, et quum mens divina sicut imperfectius obscuriusque in rerum natura, ita clare distincteque in mente humana sese manifestet eique quasi imaginem suam imprimat, tamquam divina ipsa ratio omnibus terminis longe remotis liberrime perfectissimeque se ipsam percipit. Recte porro his positis sequitur, quod res finitae determinataeque et perceptio entis infiniti absolutique maxime inter se differant. Illae maxima ex parte perceptioni suae vel potius perceptioni absolutae nequaquam respondent, unde fit, ut quod attinet ad ejusmodi res perceptio et esse diversa sint neque hoc ex illo derivari queat. Perceptio autem absoluta sive

Digitized by Google

perceptio Dei — hac in re ambo viri consentiunt — simulatque intelligendo percipitur etiam re vera exsistit. Ipsa enim haec absoluta perceptio sive mens divina non nisi in ratione humana sui ipsius conscia fit itaque in mente humana, siquidem non finita tantum determinataque sed infinita absolutaque sua cogitandi facultate utitur veram propriamque suam et essentiam et exsistentiam manifestat. Ergo si Kantius esse ad perceptionem extrinsecus accedere nec ratiocinando ex ea elici posse contendit, hoc in res quidem finitas determinatasque utique cadit sed quoad perceptionem infinitam absolutamque minime valet. Quae omnia praeclare verissimeque disputata forent, si Deus non nisi perceptio absoluta seu infinita in mente demum humana sui ipsius conscia esset, quod nullo modo concedi potest. Jam ipsa potius ratio humana, non solum illa communis et inerudita sed omnibus etiam artibus litterisque exculta quo clarius distinctiusque Deum cogitat eo magis indubitate Deum ens infinitum omnem hunc mundum hominesque ipsas majestate longe superans nec corporea quadam forma fictum sed summa mente extra et supra hominis rationem sui ipsius conscia praeditum esse intelligit. Accedit ad hoc quod religio utique, imprimis vero christiana et singulis verbis disertis et universo suo indole Deum in quem credimus mentem supramundanam extra homines sui ipsius consciam sive quod idem significat personam esse docet. Nam ut de ceteris taceamus, hoc unum quod Deum adoramus sine dubio postulat, ut eum extra nosmet ipsos proprie subsistere nostrasque preces audire cogitemus. Si Hegelius hanc objectionem affert, quod Deus amore sese hominibus communicet, contra monendum est, primo, quod ens propria sua subsistentia praeditum vel mens sui ipsius conscia non se suamque essentiam, sed effectus tantum virium quae ipsi insunt aliis naturae suae ratione ei cognatis itaque ad recipiendos tales effectus idoneis communicare potest; tum quod ipsa notio amoris, quamvis arctissimam unionem significet ejus-

Digitized by Google

modi tamen vices necessario ponit, quae non nisi inter duas personas proprie subsistentes suique ipsius conscias intercedere possunt. Similiter si philosophus Deum se hominibus manifestare dicit, profecto numen divinum non in sola mente humana sed in omni rerum natura omnique eventuum factorumque quae ad generis humani historiam pertinent ordine nostrae rationi quae sola inter hujus terrae creaturas ejus intelligendi capax est sese manifestat hoc est et exsistentiam et efficaciam suam clarissimis testimoniis probat. Quibus omnibus satis perpensis facile apparet, illos viros doctos iis quae de argumento ontologico disseruerunt nequaquam perfecisse, quod demonstrandum erat, scilicet Deum, cujus ideam quasi rationi nostrae innatam intelligendo percipimus etiam extra nos re vera exsistere. Quod ipsum alius vir doctus, qui et idem Hegelii assecla fuit, cui tamen alia et adversa quidem inter philosophiam recentiorem et theologiam christianam ratio intercedere videbatur bene intellexit. Is erat David Friedericus Strauss, qui in acerrima sua doctrinae sacrae christianae censura [5]) in hunc fere modum loquitur: Celeberrimum argumentum ontologicum eo jam tempore, quo primum ab Anselmo inveniebatur ac publice proponebatur eadem ratione impugnabatur, qua nuperrime a critica philosophia gravissimo impetu affectum est. Si Kantius prorsus contra naturam scholasticaeque subtilitatis renovationem esse contendit, quod homines e ficta per merum arbitrium rei alicujus idea aliquam quae ei respondeat exsistentiam elicere studerent, jam Anselmi aequalis, Gaunilo monacus (cf. hujus nostrae dissertationis cap. II. p. 15 sqq.) in libro suo pro Insipiente in eo potissimum haerebat, quod e nota quadam cogitationis, quae ipsa annon cum omnibus suis notis merum opinionis commentum esset haud sine dubio quaerebatur eam necessario re vera exsistere concludi posset. Praecipuam recentioribus temporibus Kantiana argumenti ontologici censura auctoritatem obtinuit. De qua censura si valde adversum a philosophis nostri saeculi

5) cf. Strauss, D. F.: Christianae fidei doctrina quoad historicam ejus explicationem et cum scientia recentiore certamen tractata II voll. Tubingiae 1840—41 vol I § 27. p. 395 sqq.

Digitized by Google

judicium factum est (cf. Schellingium in novis quibus physiologia speculativa tractatur ephemeridibus I p. 39 sqq. Hegelium in Encyclopaedia § 51 et in Praelectionibus de argumentis pro Dei exsistentia propositis p. 471 sqq.) hoc judicium exceptis quae in Kantianae adumbrationis conformatione imperfectius explicata sunt, verum vel falsum dici potest, siquidem ad id respicimus, quod apud hos philosophos pro theologica illa Dei notione, cujus vera exsistentia isto argumento probanda erat, ipsarum propria numinis divini perceptio supposita est. Ea Dei exsistentia, cujus demonstrandae causa ontologicum sicut reliqua omnia argumenta proponebantur erat esse externum sensibus experientiaeque subjectum, exsistentia, qua negata salubris ad veriorem ejus perceptionem, ad idealismum, ad intellectum mentis sive naturae divinae a et per se exsistentis tamquam essentiae et ideae moralis transgressio facta est.

Ex his, quae de argumenti ontologici historia egimus satis apparet, viros doctos, qui inde ab antiquissimis ecclesiae christianae temporibus ad nostrum usque saeculum huic argumento excolendo sive quod idem est exsistentiam Dei ex ipsius idea rationi humanae insita demonstrando operam suam navarunt, multa profecto hujus argumenti et egregia elementa contulisse nec tamen propositum omni ex parte perfecisse. Quae quidem imperfectio haudquaquam viris illis sagacissimis exprobrio censenda est. Nam et hoc tentamen sicut omnis omnino veritatis investigandae amor et studium ingenii contentio est, quam ne omnia quidem saecula nedum singuli quamvis sapientissimi homines perficere valent, sed quae passim virorum doctorum studiis laboribusque ad majorem perfectionis gradum pervenit. Quisquis igitur in hoc opere perficiendo quam maxima fieri potest diligentia operam suam navat, etsi non multa sed aliqua tantum ad verum amplius meliusque intelligendum confert, summo profecto honore dignus est. Restat jam, ut nos ipsi argumentum pro Dei exsistentia ontologicum nova quadam via ac ratione conformare studeamus. Ad quam rem perficiendam altera hujus nostrae dissertationis parte accedimus.

Digitized by Google

II PARS:

NOVA ARGUMENTI ONTOLOGICI FORMA EXPONITUR.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPUT I.

Argumenti nostri vis atque ratio.

Quum novam argumenti pro Dei exsistentia formam exponere conamur prius explicandum nobis erit, et quid demonstratio nostra probare velit et quam veritatis hujus investigandae quin potius certissime confirmandae viam ingredituri simus. Jam quod attinet ad priorem quaestionem, non numen divinum exsistere ostendemus. Nam hoc, si accuratius rem perscrutamur, nemo forte, qui sana mente praeditus et insitam sibi rationem adhibere assuefactus est negare potest. Et si nostris quidem temporibus permulti immo e Christiana societate progeniti nostraeque religionis educatione ac doctrina instituti Deum esse non solum aliis negare videntur, sed ipsi etiam aperte praedicant, diligenter tamen examinare debemus quo sensu ista Dei negatio intelligenda sit. Alii enim, et longe maxima quidem pars inter hujus vitae labores, curas, voluptates, cupiditates religionem omnino vile aestimant nec unquam de gravissima sanctissimaque omnium hominum causa cogitant. Ejusmodi homines nec utrum Deus sit necne quaerunt et saepe vitam suam ita instituunt, quasi nec ens divinum omnino exsistat nec aliquando vitae rationem ab hominibus expostulet. Miserrimi quidem isti sunt, qui, si vel paullum de summa re humana cogitare velint, facile ad agnoscendam Dei exsistentiam adducerentur maximamque e vivo hujus fidei fonte corroborationem et consolationem, summum virtutis studium, veram aeternamque beatitudinem haurirent. Alii autem, et ii maximis

Digitized by Google

saepe ingenii dotibus praediti et philosophica quam supra exposuimus [1]) doctrina imbuti non tam Deum omnino esse negant, quam talem numinis divini notionem mente sibi effinxerunt, ut extra intellectum humanum nullo modo exsistere posse cogitando autem simul adesse contendant. Nam perpauci tantum ex his, qui philosophiae doctrina non imbuti sed leviter atlincti erant fanatici religionis inimici evaserunt. Itaque jam praescriptum nobis esse videtur, quid summa diligentia probare studeamus. Nempe Deum personam id est summam mentem sui ipsius consciam ideoque per se subsistentem esse argumentatione nostra demonstrabimus, id quod, ut nobis sane persuasum est, et ratio humana et religio imprimis Christiana omnimodo poscit. Nos profecto non intelligimus, quomodo ratio Dei h. e. entis perfectioris et superioris, quod tamen neque per se subsistat neque sui ipsius conscium sit concipere possit ideam, quum potius ex naturali hominum intellectu utraque notio inseparabiliter cum altera conjuncta sit. Religio etiam, quamcunque vocis significationem accipiamus, eam homines inter et numen divinum rationem ponit, qua Deum contestata per universum rerum ordinem et probata quotidie naturis rationalibus ejus potentia, sapientia, benignitate summa verecundia plenissimoque amore veneramur, quibus vicibus nisi inter mentes sui ipsius conscias locus non est. Fides denique Christiana sine dubio Deum personam sive summam mentem per se subsistentem esse docet. Quod autem ad argumenti nostri formam attinet, ontologicam quae dicitur demonstrationem ita adhibebimus, ut ex ipsa entis summi et perfecti notione Deum mentem sui ipsius consciam esse ostendamus atque responsis ad plures, quae forte proferri possent objectiones datis num alii quoque prioribus temporibus hac ipsa argumentatione usi sint vel certe de ea significaverint videamus.

1) cf. Pars I cap. VIII p. 102 sqq.

Digitized by Google

CAPUT II.

Argumentum ipsum.

Progredimur a veritate omnibus sine dubio concessa sive ab axiomate, quod nulla prorsus demonstratione eget; scilicet: intellecto quid numen divinum sit statim intelligitur ens absolute perfectum esse. Quae quidem naturae divinae perfectio non in singulis quibusdam qualitatibus vel definitionibus, sed in universa potius essentia ejus, in ipso subsistendi modo posita sit necesse est. Proinde ad eas exsistendi formas, quas per universum rerum ordinem effectas distributasque esse videmus animum nostrum debemus advertere. Infimus subsistendi gradus in corporibus nullo motu proprio, nullis vitae sustinendae instrumentis, nulla generis sui propagandi facultate praeditis cernitur. Sane hic quoque rerum visibilium ordo magna conspectui nostro et admirabilia praebet. Quid enim pretiosius est adamante, qui claro candidoque splendore purum etiam vitrum, firmitate et duritia omnia metalla superat? Quid pluris aestimatur auro vel argento, quae homines maxima opera scrutantur, summa haud raro cupiditate sibi acquirunt et ad vitam suam opibus, commodis, deliciis ornandam adhibent? Quid utilius est ferro, quo ad perficienda belli pacisque opera utimur, quo vitam nostram contra ferarum hostiumve impetus defendimus, agros colimus, aedificia exstruimus quaeque ad cultum victumque pertinent tractamus? Quid, inquam, durabilius est lapidibus illis et saxis, quid excelsius montibus, qui in profundo terrae positi adscendentesque super coeli nubes non solum fragilia caducaque hominum opera, sed etiam saecula, immo tot saeculorum milia diuturnitate vincunt? Sed omnia haec quamvis praestantissima et summa profecto admiratione digna exsi-

Digitized by Google

stunt quidem, vita autem propria et interna carent. Pergimus inde ad secundum creaturarum ordinem, plantas scilicet, quae motu quidem voluntario egentes perfectiores tamen sunt lapidibus atque metallis, quum alimenta spiritu ex aëre ducant radicibusque ex humo sugant, quum hac ipsa de causa non adhaesione et coacervatione tantum, sed internis quibusdam viribus crescant, quum imprimis sui generis propagines gignant. Et quis est, qui confiteri dubitet, regnum vegetabile plurimas pulcherrimasque non adspectui modo, sed etiam delectationi nostrae species praebere? Adspicite quaeso gramina herbasque, quae redeunte vere prata nostra viridi tamquam stramento tegunt! Videte fruges, quae aestivo tempore agros implent et innumerabilia grana praestantissimum hominibus cibum effundunt! Delectamini floribus, qui campos hortosque ornant, qui colorum varietate odorumque suavitate maximam sensibus nostris voluptatem optimas animo delicias afferunt. Contemplamini magnas atque excelsas arbores, quae validissimis in terram radicibus confixae altissimas in stirpes amplissimosque ramos succrescunt, quae frondosis capitibus saluberrimam umbram et esculentis fructibus suavissimam nobis recreationem praebent. Omnes vero herbae arboresque, quamvis maxima homines oblectatione afficiant et gratissimam saepe nobis utilitatem comparent, vivunt quidem, sensibus autem propriis et innata quasi anima carent. Pervenimus jam ad animalia, quae sicut ipsum nomen ostendit animam habent, quae et motu voluntario et natura patibili sensibusque praedita sunt, quae superiorem adhuc fossilibus plantisque in rerum natura obtinent locum. Et profecto animalia non solum essentia sua sicut gemmae et aurum et argentum pretiosa vel sicut saxa et montes excelsa et admirabilia sunt, neque sicut herbae arboresque pulchritudine tantum et utilitate summam nobis delectationem afferunt, sed etiam pro varietate generis ipsius naturae quasi indole gravissimis saepe animadversionibus occasionem praebent mentemque cogitando occupant, quum vitam et mores quasi eorum perscrutari possimus. Quantum e. g. modo roboris ac saevitiae, modo

Digitized by Google

pernicitatis et astutiae in silvarum desertorumque feris leonibus et tigribus et ursis et lupis et vulpibus invenimus. Quantum habilitatis et docilitatis in iis animalibus, quae homines mansuefecerunt sociosque et adjutores vitae suae reddiderunt in equis et bobus et canibus immo quantum erga nos inclinationis et fidei in ejusmodi bestiis saepe conspicimus, ut quae natura duce inscii faciunt consilii haud raro et prudentiae speciem prae se ferant. Quantum etiam artis saepenumero in animalibus admiramur, quorum alia ut castores architectae quasi sunt, alia, ut aves multae suavi voce cantuque nos delectant. Sed quamvis multa ac praeclara munera animalibus ipsa natura dederit, tamen mente sui ipsius conscia praedita non sunt. Hoc donum, si ad terrae nostrae incolas respicimus uni homini attributum est. Haec cogitandi facultas, haec libera nec ulli extrinsecus necessitati plane subjecta voluntas, haec denique propria agendi bonum quodque honestumque eligendi et sectandi, malum autem et perversum fugiendi potestas super reliquas omnes creaturas longe nos attollit. Negare quidem non possumus, definitam admodum et imperfectam esse hominis mentem. Intellectus noster, quamvis in dies proficiat finesque quibus omni ex parte inclusus et velut impeditus est longinquius semper removeat, tamen minimam universi hujus mundi visibilis partem perspicit et rerum invisibilium solaque cogitatione percipiendarum valde exiguam sibi scientiam comparat. Voluntas nostra saepe inclinationibus animi vincitur, cupiditatibus in servitutem redigitur, vitiis denique sceleribusque in hunc modum subigitur, ut, etiamsi ipsi liberrime nos agere opinamur, vi tamen aliena coacti ejusmodi facinora perficiamus, quae si veram nobis rationem redderemus ipsi gravissime improbaremus. Sic condita in animis nostris et progerminata libertas, quam tota vita excolere debemus — nam hunc in finem nati sumus, ut non tam a principio liberi essemus, quam in dies magis liberos nos redderemus — tollitur. Vera enim libertas animi non est ista, qua sine recti honestique conscientia et cupiditatibus prorsus subjecti pessima quaeque et perniciosissima, quae primo adspectu speciosa nobis

Digitized by Google

videntur sensibusque titillationem adhibent cupimus agimusque, sed qua sanae voluntati honestisque moribus et appetendo et agendo libentissime obtemperamus. Propria etiam nostra agendi potestas haud raro adempta vera animi libertate, vel deficientibus aut corporis aut mentis viribus vel adversante fortuna et repugnantibus rebus temporibusque inanis redditur. Quae quum ita sint evidenter inde sequitur, quod mens humana sui ipsius conscia reliquis omnibus et rebus et animalibus longe perfectior quidem non vero perfectissima subsistendi forma sit. Quum vero haec ipsa mens nostra sane initia omnis perfectionis contineat, quum porro ipsi nobis hanc indolem praestantiamque non dederimus, sed ab alio potius acceperimus et sicut omnes universi hujus mundi res creati simus: ens aliquod exsistat necesse est quod et hominibus animum rationalem attribuit et ipsum perfectissima mente sui ipsius conscia praeditum est, cujus scilicet intellectus omnia visibilia et invisibilia amplissimo complexu summaque perspicuitate cogitat, cujus voluntas re vera libera nec ullis extraneis necessitatibus subjecta et absolutae rationis sanctitatisque legibus omnimodo accommodata et consentanea est; cujus denique actiones ne minime quidem rerum temporumve repugnantia vel virium defectu, vel intellectus aut voluntatis terminis impediuntur, sed potius secundum ipsius auctoris liberrimam voluntatem optimumque consilium adversus omnes impugnationes ad finem usque perducuntur. Nec ipsa nostra ratio dubitare potest, quin ejusmodi ens, nempe mens sui ipsius conscia et ea absolute perfecta vere exsistat, siquidem nostra exsistentia nullo alio modo explicari potest. Essentiam suam non ipsos homines sibi dedisse sed ab alio quodam accepisse sive quod idem est creatos esse vix quisquam est qui concedere dubitet. Itaque merito quaerendum est, a quonam creati simus. A natura, quae ne dicamus ratione — ipsa enim numinis alicujus perfectissimi ratio per universam rerum naturam elucet — certo tamen sui ipsius conscientia omnino caret? At tum natura majorem profecto atque prae-

Digitized by Google

stantiorem, quam ipsi inest subsistentiam nobis attribuisset quod nulla ratione cogitari potest. An a parentibus nostris, qui sane mente sui ipsius conscia, sed aeque ac nos ipsi definita et imperfecta praediti fuerunt? At tum rursus quaestio rediret, a quonam parentes creati sint et sic retro quaerere non desineremus, donec tandem ad creatorem ipsis creaturis suis quod attinet ad subsistentiam excelsiorem et perfectiorem perveniremus et in eo demum ratio requiesceret. Manifestum igitur est, aliquam mentem sui ipsius consciam et eam absolute perfectam exsistere et hoc ipsum ens recte Deum appellari. Priusquam autem hanc materiam absolvamus argumentum, quod amplius supra explanavimus usitata artis logicae formula breviter proponere placet. Erat itaque:

Propositio major: *Numen divinum est ens perfectissimum.*

Propositio minor: *Summus essentiae gradus est mens sui ipsius conscia.*

Conclusio: Ergo *Deus perfectissima mens sui ipsius conscia est.*

CAPUT III.

Respondetur ad nonnullas objectiones.

Quamquam confidere non dubitamus, fore ut demonstratio nostra ad persuadendum firmissima sit, haud leves tamen scrupuli a viris doctis hujusque quaestionis peritis objici nobis possent, quos nequaquam praetermittendos esse existimamus. Duas praecipue objectiones in animo habemus, quarum responsionem hoc loco anticipare libet; reliquas, quae ultro proferri possent ut minus graves et facile diluendas hic omittemus. Igitur dicat aliquis: tu Deum summam mentem sui ipsius con-

Digitized by Google

sciam esse contendis; sed dicas mihi quaeso ubi hanc mentem inveniam locumque mihi ostendas, quo tale ens versatur? Nam si re vera ens aliquod sui ipsius conscium est necessario etiam propriam et quasi peculiarem subsistentiam habet. Et sane hoc quidem negari nequit, menti sui ipsius consciae propriam subsistentiam attribuendam esse. Sed contemplare hominem, qui et ipse mente sui ipsius conscia praeditus est. Certe nec corpus nostrum idem quod animus nec altera ex parte animus rationalis idem quod corpus est, nisi forte in absurdam eorum opinionem dilaberis, qui nihil nisi corpora in rerum natura esse statuunt atque hominem veluti machinam cogitantem faciunt; sed animus in corpore est et operatur. Si vero quaeris, quonam loco mens nostra sui ipsius conscia sit, nemo est, qui sine omni dubio verum tibi respondeat. Anima sane, quae nobis cum ceteris animalibus communis est, quibusdam praecipue corporis partibus astricta est ut cerebro vel cordi, vel sanguini. Quin etiam hoc concedendum est, mentis efficacitatem saepe deficientibus corporis viribus aut impediri aut omnino tolli, siquidem animus noster rationalis per hanc vitam terrestrem corpore tamquam organo suo utitur. Neque tamen mens humana sui ipsius conscia certae cuidam corporis parti prorsus alligata est, sed per totum corpus et manifesto apparet et operatur atque haud raro corporis etiam vires superat, quum e. g. saepenumero et loci et temporis spatia mirum in modum devincat et debilitatis per senectutem totius vitae viribus summi profecto usque ad extremum spiritum vigoris speciem, evidentissimum immortalitatis documentum praebeat. Jam quod menti humanae admodum definita quidem et imperfecta ratione attribuendum esse vidimus ad Deum mentem summe perfectam et sui ipsius consciam accommodare possumus, si universam rerum naturam quasi ejus corpus esse accipimus. Haec sane perfectissima mens non certo cuidam mundi loco astricta est, sed in toto hoc universo ubicunque et est et operatur, ita ut quaeque aut exsistant aut

Digitized by Google

oriantur aut fiant illius omnipotentiam, sapientiam, benignitatem, sanctitatem manifestent. Neque tamen ipsius numinis divini subsistentia cum universo rerum ordine confundenda est, quasi quaedam innata naturae vis esset. Illa potius mens primo semet ipsam cogitando percipit itaque ante omnia saecula universamque rerum naturam re vera per se ipsam exsistit; tum omnia et invisibilia et visibilia amplissimo complexu summaque perspicuitate intelligit et quaecunque sunt ex optimo liberrimoque voluntatis suae consilio et creat et conservat et regit, quae quidem ipsius operatio non uno temporis momento absoluta et quasi confecta est, sed per omnia potius mundi saecula continuatur, ita ut non minus in communibus immutabilibusque naturae legibus, quam in singularibus praecipuisque divinae efficaciae testimoniis ab hominibus conspici possit. Haec est vera ac justa Dei vivi notio, quae e proposito nostro argumento recte derivatur, haec inquam vera numinis summe perfecti idea, quam theismus amplectitur; quum e contrario illud ens absolutum, quod pantheistae mente sibi fingunt, quod sui ipsius conscientia ideoque propria per se subsistentia caret et in mundo demum ac praesertim in naturis intellectu praeditis veram suam exsistentiam assequitur nostro certe judicio neque rationi neque philosophiae parti morali neque religioni ullo modo sufficiat. Sed aliam adhuc adversarius aliquis objectionem in medium proferre posset. Tu Deum, ens perfectissimum personam esse statuis ideoque aliae exadversus illum exsistunt personae, homines scilicet mente sui ipsius conscia praediti. Sed nonne unumquodque ens si alia ejusdem generis sunt definitum et quasi ab iis determinatum hoc est imperfectum sit necesse est? At hoc ipsum quod attinet ad mentes sui ipsius conscias minime concedendum est. Jam quae ex communi vitae humanae usu percipimus nequaquam unam mentem sui ipsius consciam ab altera determinari eoque imperfectam fieri nos docent; siquidem inter ipsos homines varii internae perfectionis gradus reperiantur et

Digitized by Google

qui praecipuis ingenii dotibus exornati sunt eximium saepissime et admiratione nostra dignissimum animi cultum consequantur, ita ut non aequales solum, sed posteriora etiam hominum genera virtute praestent, quales sunt viri in quocunque scientiarum vel honestarum artium genere elati ingenii. Imperfectio mentis nostrae tantum e definita determinataque naturae humanae conditione oritur, quae in Deum non cadit. Imo potius, quum jam animus noster rationalis tot tantisque viribus praeditus sit, ut plures perpetuo virtutes sibi acquirere et remotis omnibus cancellis in infinitum procedere queat: quid impedit, quominus mentem et intellectu et ingenio et voluntate prorsus indeterminatam absoluteque perfectam exsistere censeamus? An forte sui ipsius conscientia quae proprie mentis per se subsistentiam sive personam constituit necessario determinationem ideoque imperfectionem includit? At hoc nullo modo probari potest. Etenim nostri ipsius conscientia id efficit, non ut nosmet ipsos terminis circumscribamus et definiamus, sed quaecunque aut sensibus aut intellectu perceperimus ad nos ipsos referamus itaque summum vitae nostrae finem in nobis ipsis positum esse cognoscamus, qua conditione sublata homo nec intellectum nec voluntatem nec mores suos usque ad summam, quam consequi valet perfectionem excolere posset. Quid igitur dicendum nobis erit? An hoc ipsum, sine quo mentem re vera per se subsistentem ne cogitare quidem possumus, hoc ipsum, inquam, quod mentis nostrae quamvis determinatae et imperfectae summa praestantia et inexhaustus omnis interni profectus fons est, numini divino competere negabimus? Minime vero. Sed si mentem sui ipsius consciam perfectissimam, quae cogitando percipi potest formam esse ex praecedente nostra demonstratione persuasum habemus, Deo, enti perfectissimo hunc profecto subsistendi modum et summo quidem gradu attribuere nullo modo dubitabimus.

Digitized by Google

CAPUT IV.

Proximae aliquot argumento nostro sententiae proponuntur.

Hoc unum jam reliquum nobis esse videtur, ut num forte ejusmodi sententiae, quae cum nostra demonstratione consentiunt, prioribus quoque temporibus in medio propositae sint quaeramus. Et si in illa saecula, quae religionis Christianae revelationem antecedebant regredimur, jam celeberrimi illi antiquitatis philosophi multa et praeclara de Deo, quem mentem sui ipsius consciam (νοῦν sive λόγον) esse statuebant disseruerunt; quum numinum divinorum multitudinem, quam antiquissimi poëtae sapientesque praedicaverant communisque populi fides summa diu verecundia amplectebatur, non tam esse negarent quam ad unum ens perfectissimum referrent eique intellectum summam exsistentiae formam attribuendum esse docerent. Ita jam Socrates perfectioris inter Graecos sapientiae auctor et quasi pater disertis verbis: „et insita tibi“ inquit „mens rationalis corpus tuum ex voluntate sua regit. Itaque „credere debemus, insitam quoque universo intelligentiam uni„versum hunc rerum ordinem sicut illi placet ordinare.“ [1]) Similiter quoque praestantissimi ejus asseclae philosophicam de numine divino doctrinam excolebant. Ita Plato, etiamsi multis locis ideas veras et perfectissimas tamquam universi hujus mundi visibilis imagines esse diceret, divinam tamen mentem intellectu praeditam, quae omnes in semet ipso ideas contineret et secundum eas universam rerum naturam conformaret exsistere statuit, ut si haec fere verba legimus: „Dicamus profecto, quam per „causam creator ipsam suam creationem totumque hoc universum „constituerit. Bonus erat: in bonum autem nulla unquam ullius

1) cf. Xenophon: Memorabilia Socratis I, 4, 17.

Digitized by Google

„rei invidia cadit. Cujus quum expers sit, omnia quam potis-
„simum sui ipsius simillima fieri voluit.... Considerans vero,
„nullum omnino in universa rerum natura opus quod intellectu
„egeret ratione praedito unquam pulchrius futurum, rationem
„vero sine animo exsistere non posse invenit. His igitur con-
„sideratis intellectum animo, animum corpori conjunxit eoque
„modo hoc universum exstruxit. Ita sane rationi consentaneum
„erit, si universam hunc mundum rationale et animatum re vera
„per Dei providentiam factum esse dicimus.... Et profecto etiam
„sermonem nostrum jam nunc ad finem usque omnino pervenisse
„dicamus. Namque hic mundus viva et mortalia et immortalia
„continens iisque impletus, ens vivum visibile visibilia complectens
„imago Dei intelligentis sensibus subjectus, maximus et optimus,
„pulcherrimus et perfectissimus factus est, unum hoc coelum
„unigenitum.“ [2]). Distinctius adhuc Aristoteles intellectum,
qui semet ipsum cogitet et amplectetur summum exsistentiae
gradum primum illud movens omnium universo motuum veluti
fons et principium atque hanc veram numinis divini notionem
esse confirmat, si „Semet ipsam autem“ inquit „ratio secundum
„intelligentis conceptionem intelligit; ratione enim praeditus se
„ipsum tangit et concipit, ita ut intellectus et intelligens unum
„idemque sit.... Dicimus autem, Deum esse mentem aeternam
„optimamque, ita ut vita aevumque continuum ac sempiternum
„numini divino competat; hoc enim est Deus“ [3]). Post Aristo-
telem primo Stoici philosophi efflouerunt, inter quos Kleanthes
praecipue argumentum pro Dei exsistentia, quod cum demon-
stratione nostra propemodum convenit his verbis proposuit: „Si
„unum ens vivum altero praestentius est, sane ens vivum prae-
„stantissimum exsistat necesse est; in infinitum enim regredi
„non possumus. Omnibus autem, quae terra gignit animalibus
„homo praestat. Itaque homo praestantissimum ens vivum esset.
„Neque tamen homo praestantissimum ens vivum esse potest.

2) cf. Plato: Timaeus 30 c. 92 c. Opera ed Beck t. VII. p. 18 sq. 106.
3) Aristoteles: Metaphysica XII 7.

Digitized by Google

„Nam ob debilitatem suam imperfectum et a perfecto longinque „separatum est. Perfectum vero homine praestantius sit necesse „est. Hoc autem a Deo diversum non erit. Ergo est Deus“ [4]). Neque praetermittendus nobis est Cicero, qui doctrinam philosophicam non peculiari quidem ratione excoluit, sed primus tamen a Graecis ad Romanos transtulit multaque et egregia et fidei Christianae admodum consentanea quum eximia sapientia, tum pio animo de rebus divinis disseruit, ut si haec ejus verba legimus: „Nec vero Deus ipse alio modo intelligi potest, nisi „mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione „mortali omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sem- „piterno. Talis igitur mens mundi quum sit ob eamque causam „vel prudentia vel providentia appellari, recte possit (graece enim „προνοία dicitur), haec potissimum providet et in his maxime „est occupata, primum ut mundus quam aptissimus sit ad per- „manendum, deinde ut nulla re egeat, maxime autem, ut in eo „eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus“ [5]). Jam si ad Scripturas Sacras accedimus, omnium et Veteris et Novi Testamenti librorum auctoribus Deum personam id est mentem perfectissimam sui ipsius consciam esse quam firmissime persuasum erat ideoque sacros scriptores illis posteriorum saeculorum ad Dei exsistentiam probandam demonstrationibus aut nunquam aut certe admodum raro usos esse facile intelligemus. Neque tamen desunt ejusmodi sententiae, quae ab argumento nostro non prorsus alienae sunt, siquidem legimus: „Qui plan- „tavit aurem non audiet aut qui finxit oculum non considerat?“ et alio loco: „Quia notum Dei iis manifestum est; Deus enim „illis manifestavit: Nam invisibilia ipsius inde a creatura mundi „per ea quae facta sunt intelligendo conspiciuntur sempiternaque „ejus virtus atque divinitas, ita ut inexcusabiles sint“ [6]). Simili quoque ratione omnes omnium saeculorum theologi Chri-

4) cf. Kleanthes apud Sextum Empericum: adversus Mathematicos IX p. 88—91.

5) cf. Cicero: Quaestiones Tusculanae I 27. De natura Deorum II 22.

6) cf. Psalm XCIV 9. Pauli: epistola ad Romanos I 19. 20.

Digitized by Google

stiani rerumque divinarum doctores Deum personam hoc est mentem sui ipsius consciam esse ideoque propriam ei subsistentiam competere sine omni dubio tenebant neque etiamsi veram Dei essentiam infinitam immensamque esse et humana cogitatione comprehendi non posse dicerent sui ipsius intelligentiam numini divino attribuendam esse negabant, ita ut singulas eorum sententias afferre omnino necesse non sit. Quin etiam primi recentioris philosophiae auctores quod attinet ad propriam Dei exsistentiam cum fide Christiana prorsus convenerunt, ut si Leibnitius: „Deus“ inquit „secundum nostram „sententiam est intelligentia extramundana sicut Martianus Capella „eum apellat sive potius supramundana“ [7]). Is vero philosophus, qui primus Deum mentem sui ipsius consciam esse disertis verbis negabat Spinoza erat, de cujus doctrina supra jam diseruimus [8]). Numen divinum potius absolutam esse substantiam dicebat, cujus modi in rerum natura effecti cogitatio (in mentibus intellectu praeditis) et extensio (in corporibus extensis) essent. Ipsi contra absolutae substantiae sui ipsius conscientiam nullo modo competere posse contendebat, ut si „ostendam“ inquit „ad Dei naturam neque intellectum neque voluntatem per„tinere. Si intellectus ad divinam naturam pertinet, non poterit „uti noster intellectus posterior (ut plerisque placet) vel simul „natura esse cum rebus intellectis, quandoquidem Deus omnibus „rebus prior est causalitate; sed contra veritas et formalis rerum „essentia ideo talis est, quia talis in Dei intellectu exsistit ob„jective. Quum itaque Dei intellectus sit unica rerum causa „videlicet tam earum essentiae quam earum exsistentiae, debet „ipse nesessario ab iisdem differre tam ratione essentiae quam „ratione exsistentiae. Nam causatum differt a sua causa praecise „in eo quod a causa habet. Atqui Dei intellectus est et essen„tiae nostri intellectus causa: ergo Dei intellectus, quatenus „divinam essentiam constituere concipitur, a nostro intellectu tam

7) cf. Leibnitius: Theodicea II 217.
8) cf. Pars I cap. IV.

Digitized by Google

„ratione essentiae quam ratione exsistentiae differt, nec in ulla „re praeterquam in nomine cum eo convenire potest ut vole„bamus“ [9]). Simili quadam ratione J. G. Fichtius quoque Deum subsistentem per se mentemque sui ipsius consciam esse negabat. „Ens absolutum“ inquit „sive numen divinum est ordo „quidam eventorum (sive legum ad mores pertinentium per „universam rerum naturam ordo) non forma quaedam exten„sionis; numen divinum non substantia vel quid dicendum est; „nam hoc modo materia extensa et oculis vel auribus per„cipienda est. Numen divinum non est esse, sed actus purus „hoc est vita principiumque ordinis cujusdam sensibus non „subjecti, quemadmodum et ego, intellectus quidem definitus „non esse sum, sed actus purus, actus debitus tamquam or„dinis illius sensibus non subjecti socius. Omnis cogitatio „nostra est definitio ideoque conceptio vocatur, id est compre„hensio multorum, quae definiri possunt, ita ut extra positos „terminos semper aliquid relinquatur, quod non simul compre„hensum sit neque ideo notioni competat. Omnis quam con„cipimus re vera exsistentia finita tantum est eoque finita fit, quod „eam concipimus. Quodcunque nobis aliquid est, ideo est quia „aliud non est; omnis positio non nisi negatione fieri potest; vox „enim definiendi nihil aliud quam determinare significat. Itaque „si Deum conscientiam dicere velimus, finem ipsi humanae con„scientiae tribuimus, quo sublato nihil nisi incomprehensibilis „quaedam scientia relinquitur et haec certe Deo, qui ut ita „dicamus, eo ipso sensu mera conscientia et intelligentia et „animi vita et actio est competit, modo ut hoc comprehendi „nequeamus ideoque potius ab accedente ad essentiam ipsius „definitione prorsus abstineamus et e philosophicae doctrinae „severitate abstinere debeamus; omnis enim numinis divini con„ceptio Deus fictitius fieret et commentitius“ [10]). Proxime

9) cf. Spinoza: Ethica I Propos XVII Scholion.

10) cf. Editorum ephemeridis philosophicae defensiones forenses contra atheismi crimen. Jenae 1799. p. 37, 40.

Digitized by Google

cum eo convenit Schellingius in priore sua philosophicae doctrinae conformatione, si e. g. haec fere verba legimus: „Ens „quod ipsum solum, quasi mera unitas esset, necessario est. „Itaque si tamquam unum esse debet in semet ipso se mani- „festet necesse est; sed manifestare se nequit, si ipsum tantum, „non in se ipso aliud et in hoc alio ipsi sibi unum hoc est „vivum omnino sui ipsius et alii cujusdam vinculum est“ [11]). Denique et Hegelius ens absolutum personam sive mentem sui ipsius consciam esse negabat, si disertis verbis „ipsa“ inquit „quae menti absolutae competit sui ipsius conscientia est „religio. Haec autem est scientia mentis divinae de se ipsa per „mentem finitam. Ita tandem religio non est hominis alicujus „res, sed re vera summus ideae absolutae finis, quae se ipsam „definire debet, ut hac definitione sui ipsius conscientia fiat. „Deus is in se ipso motus est, qui se ipsum finitum facit fini- „tumque rursus in se recipit eoque tantummodo Deus est; in „mente sui ipsius conscia, quatenus se ut finitam tollit, Deus „ad se redit et Deus nihil aliud est nisi ipse hic reditus. Mens „absoluta primo est sibi ipsi apparens; ipsa ejus species est „rerum natura; attamen non apparens solum, sed ipsi sibi „apparens, non pro aliqua re solum sed pro se ipso esse ideoque „sui ut mentis conscientia est. Nostra quidem essentiae abso- „lutae conceptio ipsa essentia absoluta est, sed in ea essentia „Deus non omni ex parte confectus est; nam non essentia solum „sive quae tantummodo ad cogitationem valet, sed re vera etiam „exsistentia numini divino competit. Exsistentia ejus quoad „essentiam nostra de eo cogitatio est, re vera ejus exsistentia „est rerum natura, cui singuli quique cogitantes insunt.“ [12]). Neque tamen altera ex parte inter recentiores philosophos theologosque defuerunt; qui Dei personae sive mentis sui

---

11) cf. Schellingii: Explicatio verae inter philosophiam naturae emendatamque Fichtii doctrinam rationis p. 53.

12) cf. Hegelii: Philosophia religionis I 122. 129. 133. Historia philosophica III 46.

Digitized by Google

ipsius consciae notionem defenderent. Supra jam Ch. F. Sintenis mentionem fecimus, qui in libro suo Pistevon sive de Dei exsistentia inscripto hanc ipsam numinis divini notionem clare distincteque proponit [13]). Accedit ad eum Jacobi, cujus haec fere verba sunt; „quod essentia sua unum est (Deus) „cum illo quod essentia sua non-unum est confundi nequit. „Quod se ipsum percipiens et libertatem et Deum, summum „bonum percipit quod sanctitatem virtutemque constituens reli„gionem manifestat religionemque manifestans sanctitatem virtu„temque constituit quorum utrumque cum altero inseparabiliter „conjunctum est hoc est mens et extra eam nulla veritas. „Deus in nobis et supra nos, species et imago disjunctae quidem „et inseparabili tamen conjunctione unitae, hoc solum de eo „nobis annuntiatum est et annuntiari potuit. Hac ratione Deus „se hominibus vivum et per omnia saecula continuo manifestat. „Inter manifestationem per externas tantum species, quaecunque „sint vel dicantur, et internam illam principalemque eae sum„mum intercedere possunt vices, quae orationem inter et rationem „constitutae sunt" [14]). Nostra quoque memoria plures viri doctissimi atque de philosophia et theologia optime meriti eandem numinis divini notionem proposuerunt et tuiti sunt. Ita J. H. Fichtius celeberrimi philosophi filius haec fere verba scribit: „Itaque idea primo et principaliter est absoluta quies sui ipsius „concipiendi vel comprehendendi respectu totius essentiae suae „complexus; fixa duplicitatis forma, quae semet ipsam ponit et „in in ipsa tamen positione sibi unum manet; conscientia sive „accuratius sui ipsius conscientia, id quod nos, naturae scilicet „corporales Ego appellare possumus. Et in eo demum abso„lutae unitatis notio jus suum plenissime adepta summaque ser„monis voce significata esset: idea est absolata unitas, absoluta „vero unitas est Ego et omnes hae significationes unum idemque

13) cf. Pars I cap. VII.

14) cf. Jacobi, F. H.: De rebus divinis earumque manifestatione 1811. Opera 1812—25 vol. III.

Digitized by Google

„significant. Ego igitur absoluti omnino forma est. Jam vero „quum essentia formaque disjungendae non sint, sicut ab iis „qui nullam rei notionem habent saepissime fit, sed forma „potius ipsam entis absoluti essentiam constituat, ideo ens ab„solutum secundum essentiam suam immediate ego, sive sui „ipsius conscientia est. Si jam prius ens absolutum potestatem „libere procreatricem esse mente concipiebamus, ea tum quidem „libertas prorsus obscura videbatur, quia caeca erat neque aliud „quidquam efficere poterat, quam ut posteriorem explicationem „praepararet. Nunc illa ipsa conceptio penitus justificata est: „ens absolutum tamquam sui ipsius conscium ideoque ex con„scientia sua libere creans concipimus ideamque absolutam per„sonam summo ac praestantissimo sensu sive Deum esse negare, „nihil aliud esset, quam absolutam ei formam ipsamque abso„lutam essentiam derogare, quia hoc ut demonstratum est illud „immediate continet.“ [15]). Denique alia quadam via ac ratione C. P. Fischerus [16]) et Ch. H. Weisse [17]), qui a philosophiae Hegelianae disciplina profecti doctrinam illam sui ipsius ingenii contentione excolere studebant, Deum personam sive mentem sui ipsius consciam intellectu concipiendum esse magna et sagacitate et gravitate docebant. Sed nos hoc loco disquisitionem nostram absolvere possumus. Nostra enim intererat, ut eam ipsam Dei sive entis absolute perfecti notionem, quam cum communi hominum ratione et religionis, praesertim fidei Christianae indole omnimodo convenire cognoveramus atque ipso argumento nostro quam maxime fieri potuit confirmaveramus jam inde ab antiquissimis humani generis temporibus ad nostra usque saecula a viris doctissimis propositam et denuo saepissime renovatam esse certissimis documentis probaremus. Qua re

---

15) cf. Fichtii, J. H.: Propositiones ad praeparandam theologiae doctrinam Stuttgartiae et Tubingiae 1825. § 23. p. 62 sq.

16) cf. Fischeri. C. P.: Idea numinis divini etc. Stuttgartiae 1839.

17) cf. Weisse, Ch. H.: Philosophica hujus temporis quaestio. Epistolae ad J. H. Fichtium missae, Lipsiae 1842.

Digitized by Google

peracta demonstrationem nostram etsi non unicam-variis enim permultis rationibus Dei mentis summe perfectae exsistentiam demonstrari posse summaque saepenumero sagacitate a viris sapientibus comprobatam esse scimus-sed idoneam tamen, qua gravissima illa omnibus hominibus veritas firmari queat virorum doctorum hujus rei peritorum considerationi ac judicio commendamus neque operam nostram in hac re navatam omnino cassam fuisse speramus.

TYPIS EXSCRIPSIT J. E. DIERCKSEN, BREMANUS.

Digitized by Google

Errata typographica.

Pag.	17	versu	23	pro	inielligebant	lege intelligebant.
„	20	„	17	„	sesundum	„ secundum.
„	38	„	4	„	aberius	„ alterius.
„	50	„	16	„	demontrata	„ demonstrata.
„	65	„	13	„	rufficiens	„ sufficiens.
„	89	„	20	„	cogitari	„ cogitare.
„	97	„	4	„	mentum	„ mentium.
„	104	„	3	„	tautum	„ tantum.
„	126	„	8	„	universam	„ universum.

Quae levioris momenti sunt, ut omissa distinguendi nota rogamus lectores benevolentes ut ipsi emendare velint.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

(6)

Die

Persönlichkeit Gottes und des Menschen

begrifflich bestimmt und als nothwendige Annahme dargethan.

Ein Beitrag

zur Orientirung im Streite der Spiritualisten und Materialisten.

Von

Dr. Adolph Drechsler.

DRESDEN,
in Commission bei F. C. Janssen.
1856.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Die Wahrheiten, welche das geistige Leben des Menschen selbst begründen, fordern vor Allem eine genaue Entwickelung und scharfe Bestimmung der in ihnen gegebenen Begriffe. Von der Erfassung dieser Grundwahrheiten ist sowohl die innere Ruhe des einzelnen Menschen als auch der äussere Zustand der menschlichen Gesellschaft abhängig. Da nun in der Gegenwart der Streit zwischen Spiritualismus und Materialismus nicht mehr im abgeschlossenen Gebiete der Philosophen, sondern offen vor der zahlreichen Menge der gebildeten Laien geführt wird, und da bei letzteren ein klares Verständniss der transscendenten Begriffe Persönlichkeit des Menschen *und* Persönlichkeit Gottes *nicht allgemein vorausgesetzt werden kann: so bearbeitete ich diesen Gegenstand, indem ich die von mir unter dem Titel:* „Disputationis de Deo particula prima, in qua de Personalitate, quae attributum Dei dicitur esse, disseritur. Scripsit Adolphus Drechsler, phil. Dr., in Univers. Basiliensi priv. doc. et. soc. hist. Bas. sodalis. Basiliae. 1848." *herausgegebene Schrift dabei zu Grunde legte, in* deutscher *Sprache. Im Wesentlichen bin ich dem in der angeführten Abhandlung angenommenen Entwickelungsgange und Beweisverfahren gefolgt; an mehreren Stellen jedoch fand ich mich durch die deutsche Sprache veranlasst, einige die Form der Darstellung betreffende Zusätze zu machen.*

Wenn ich dem Leser dieser meiner Abhandlung zumuthe, mit mir den bisweilen steilen und beschwerlichen Weg der Philosophie zu gehen, so gebe ich ihm zugleich zu bedenken, dass man metaphysische Wahrheiten eben nicht anders als durch Philosophiren erfassen und erschauen kann.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Digitized by Google

Persönlichkeit.

Personen haben von jeher die Menschen nur sich selbst genannt; aber nicht insofern sie von Thieren und Dingen sich unterschieden, sondern insofern sie sich als einzelne von einander verschiedene Wesen bezeichneten. Die Römer verbanden mit dem Worte *„Persona“* ursprünglich die Vorstellung, den Begriff eines nachgebildeten Gesichtes. Diese Maske nun getragen vereinigte gleichsam zwei menschliche Individuen, und derjenige, welcher sie trug, ahmte den Charakter und die Handlungsweise desjenigen nach, von welchem dieselbe abgebildet war, so dass er dadurch von Anderen wissentlich für jenen gehalten wurde. Bei der Stellung des Einzelnen als eines Gliedes im Staate bezeichnete das Wort *Person* das Subject des Rechts, sei es des Rechts überhaupt oder eines besonderen, und der Ausdruck: *Personam agere* (eine Person vorstellen) wurde vom *Patronus* (Stellvertreter) gebraucht, welcher den Willen eines Anderen, sei es durch Antragstellung, sei es durch Vertheidigung dem Willen des Staates gegenüber vertrat. Dieser Wille war nun das Band zwischen dem Clienten und seinem Vertreter. Der Staat aber betrachtete den Willen der Person, sei es einer natürlichen oder einer juristischen (einer Gesammtheit von Personen als Einheit gedacht), als den Willen eines Solchen, der den objectiv gewordenen Willen des Staates, das Gesetz, und das Object seines eigenen Willens, sein Ziel oder seine That, kenne und wisse, und der den Willen des Staates zu seinem eigenen machen könne und solle, aber nicht müsse. Der Client überträgt, sei es selbst oder durch den Staat, dem ihn repräsentirenden Vertreter seinen gewussten Willen, und dieser vertritt nun die *Person* jenes.

Digitized by Google

Da nun mit der Uebertragung der Wissens- und Wollensäusserung die *Persona* übertragen wurde, so erscheinen Wissen und Wollen als wesentliche Eigenschaften der *Person* und somit als wesentliche Merkmale des Begriffes der *Persönlichkeit.*

Wir haben nun, um diesen Begriff „*Persönlichkeit*" durch die Erläuterung seiner wesentlichen Merkmale vollständig zu verdeutlichen und festzustellen, zunächst die Fragen: „Was ist Wissen?" und „Was ist Wollen?" zu beantworten.

Wissen.

Ich erlange in meinem Geiste die Vorstellung von der Existenz eines Dinges, ich erfahre, *dass* ein Ding ist, nur dadurch, dass ich ein anderes Ding schon weiss, welches dies eben nicht ist. Die Vorstellung davon, *was* ein Ding ist, entsteht aus der Vergleichung, welche erst möglich gemacht wird durch Auseinanderhalten der Dinge in ihrer Gesammtheit gemäss der von ihnen auf meine Sinne gemachten Eindrücke, und den Inhalt meines Wissens bilden die Merkmale, welche ich an diesem Dinge im Verhältniss zu anderen empfinde oder nicht empfinde. Dieses durch Sinnenthätigkeit vermittelte Wissen heisst mittelbares. Aber so wie das Wissen von den einzelnen Dingen, als Vorstellung des Verhältnisses unter denselben, nur erst durch eine Vergleichung möglich wurde, so kann auch das Wissen von dem Vorhandensein der Dinge, als eines Ganzen, nur erst durch eine Vergleichung möglich werden. Denn da ich nur dadurch weiss, dass ein Ding *dieses* ist, weil ich ein *anderes* weiss, welches es nicht ist, so kann ich nur dadurch wissen, dass *Dinge* überhaupt sind, weil ich ein *Anderes* weiss, was *nicht Ding* ist. Alles Wissen aber, welches auf vorausgegangener Sinnenthätigkeit beruht, ist kein anderes, als ein Wissen von Dingen: ich muss daher ein Wissen haben, welches unabhängig von diesen ist. Abhängig von ihnen ist alles Wissen von dem, was ausser mir ist, indem dies nur durch die Sinne in mir entstehen kann. Daher setze ich ein Wissen voraus,

Digitized by Google

dessen Inhalt ich unmittelbar aus mir selbst gewinne, den ich nicht erst in Form des Empfindens, sondern sogleich in Form des Wissens habe. So weiss ich, dass Etwas ausser mir ist, da ich weiss, dass Etwas in mir ist; ich weiss ein Empfundenes, da ich Etwas weiss, das ich nicht erst empfunden habe. Dies sind die Objecte meines Wissens. — Das, was ich in mir weiss, denke ich als mich selbst; und das Wissen von diesem ist mein Selbstbewusstsein. Das Selbstbewusstsein ist der Gegensatz des Bewusstseins des Objects. Das Wissen von meinem Objecte beruht daher auf dem Wissen von mir selbst; d. h. ich muss mich selbst wissen, um ein Anderes, das ich nicht bin, wissen zu können. Dies Michselbstwissen muss einmal begonnen haben, da ich nicht die Ewigkeit und mich von Ewigkeit weiss. Mein Wissen von mir selbst ist daher nicht ein in sich selbst nothwendiges, es hat den Grund seines Daseins nicht in und aus sich selbst. Wann aber dieses unmittelbare Michselbstwissen begonnen, weiss ich nicht, weil mit ihm mein Wissen überhaupt seinen Anfang genommen hat. Weiss ich doch auch nicht den Augenblick selbst, in welchem ich aus dem Schlafe erwache. Als ich aber das erstemal ein Ding gedacht, habe ich auch schon Wissen von mir selbst gehabt. Aber so wie Mancher ein Ding weiss, ohne dabei zu denken, dass es alle andere Dinge nicht sei, obgleich er dies Ding nie wissen könnte, wenn nicht andere Dinge wären, und er ihr Dasein wüsste: so weiss auch Mancher, dass Dinge überhaupt sind, ohne dabei zu denken, dass diese Dinge nicht er selbst seien, obgleich er diese Dinge nie wissen könnte, wenn er nicht selbst wäre, und wenn er nicht wüsste, dass er sei. Das Bewusstsein von diesen Dingen als Gegensatz zum Selbstbewusstsein aber ist ein Wissen zweiten Grades, und diese Grade können in's Unendliche fortgesetzt werden. Das Wissen ersten Grades ist, dass ich mich weiss, ohne mir dieses Wissens bewusst zu sein.

Ich habe durch die That dargethan, dass ich mich weiss, und dass ich bin, da ich die Dinge ausser mir als Gedachtes

Digitized by Google

in mich aufgenommen, und somit durch den Act des Denkens selbst zu erkennen gegeben, dass ich selbst sei ein Denkendes, nothwendig von dem Gegenstande meines Denkens verschieden; da das Denkende als identisch mit dem Gedachten ohne Widerspruch nicht angenommen werden kann. Auch sobald ich mir meiner selbst als eines von mir Gedachten bewusst werde, erkenne ich dieses Gedachte nicht als mich selbst an, sondern stets als das von mir, dem Denkenden, verschiedene Object meines Denkens. Ich bin aber nicht dadurch, dass ich mich verschieden von dem Objecte meines Denkens weiss, sondern da ich verschieden von ihm bin, so kann ich mich auch verschieden von ihm wissen. Dieses Verschiedensein ist der Möglichkeitsgrund meines Bewusstseins des Anderen, als des Objectes, im Gegensatze meines Selbstbewusstseins, als des Subjectes. Dadurch aber, dass ich nicht nur verschieden von dem Objecte meines Denkens bin, sondern mich auch verschieden weiss, gelangt die Möglichkeit zur Wirklichkeit, und ich weiss, dass ich bin. Da ich nun weiss, *dass* ich bin, möchte ich auch wissen, *was* ich bin. Ich suche fortwährend mich zu erfassen, mich selbst zu denken. Was soll ich denken? Denke ich die ganze Welt, so finde ich, dass ich es nicht bin, was ich denke. Denke ich alle meine Gedanken, so finde ich, dass ich es nicht bin, was ich denke. So werde ich am Ende des Lebens nicht aufgegangen sein in meinen Gedanken; denn ich finde das einzelne Gedachte nicht als von meinem Selbst losgetrennte Theile; mein Selbst denkt sich in den Gedachten, aber es verringert sich nicht durch das Denken seiner selbst. Je mehr ich aber weiss, desto mehr erfahre ich, was ich alles nicht bin, und dadurch nähere ich mich der Gewissheit dessen, dass ich wahr zu mir spreche, wenn ich sage: ich sei ein Etwas, das seine eigene Existenz in sich habe, das für sich sei. Aber ich bin in der Welt und doch nicht ein Ding, als Theil der Welt. Ich negire mich stets, und diese stete Negation ist die Vorstellung von mir selbst. Nichts zeigt mich auf, Niemand weiss mich; ich selbst weiss mich nur dadurch

Digitized by Google

als Etwas, nicht als reines Nichts, dass ich zu mir sage: „*Ich bin.*“ Keinen Beweis liefert mir mein Wissen, der mich zwingen könnte, diesen Ausspruch für wahr zu halten. Aber ich glaube mir selbst, dass ich bin. Ich weiss doch die Welt auch nicht sicherer, als ich mich selbst weiss. Muss ich nicht meinen Sinnen glauben, wenn sie die Eindrücke, welche die Welt auf sie macht, mir berichten? Warum soll mein Wissen mehr Vertrauen zu meinen Sinnen, als zu sich selbst haben? — Alles Wissen ist für mich ohne Glauben nicht möglich, Da nun der Glaube als der Entschluss des Willens, Etwas als wahr gelten zu lassen, ein Erzeugniss des Willens ist: so kann ich nicht wissen ohne zu *wollen*. So wie man aber wissen kann, ohne sich dessen bewusst zu sein, *dass* man wisse, so kann man auch wollen, ohne sich bewusst zu sein, *dass* man wolle. *Was* ich weiss, muss ich freilich wissen: so muss ich auch wissen, *was* ich will.

Wollen.

Ich glaube meiner Vernunft, welche mir sagt, dass meine Sinne eine Körperwelt empfinden, welche in diesen Empfindungen Regelmässigkeit bemerkt, und darum auf Gesetze in der Körperwelt schliesst. Ich fühle diese Gesetze in dem mir besonders angehörigen Theile der sichtbaren Welt, in meinem Körper, in Form von Trieben. Ich glaube aber auch meiner Vernunft, wenn sie mir Gesetze in meinem Innern aufzeigt; ich fühle diese Gesetze in meinem Herzen in Form des Gewissens. Mein Geist erkennt diese Gesetze als diejenigen an, denen er sich unterwerfen *solle;* darum nenne ich sie: Gesetze des Geistes, und schliesse aus ihrem Dasein auf das Dasein einer Geisterwelt. Diese beiden Arten von Gesetzen sind zwar Ausdruck des Willens Eines und desselben, und können sich daher an und für sich nicht widerstreiten. Aber die Körperwelt ist anderer Natur als die Geisterwelt, darum sind die Gesetze der einen Welt nicht gleich den Gesetzen der anderen. Wo sich nun diese beiden Welten berühren, da werden auch ihre Gesetze sich gegenseitig zu behaupten suchen, und dieser Berührungs-

Digitized by Google

punkt ist der Mensch. Als Mensch bin ich beiden Welten angehörig, mithin beiden Arten von Gesetzen, meinen Trieben und meinem Gewissen, Gehorsam schuldig. Gehörte ich nur der Körperwelt an, so hätte ich nur die Triebe als Gesetze, und würde unbewusst, wie das Thier, in ihren Willen einstimmen; ich würde sie gar nicht als Gesetze kennen. Denn nur dadurch, dass ich *Verschiedenes* soll, werde ich mir bewusst, *was* und *dass* ich soll. Triebe und Gewissen bringen sich mir gegenseitig zum Bewusstsein, und erzeugen dadurch das Bewusstsein des Sollens überhaupt. Dadurch aber nur, dass ich Etwas *soll*, und dass ich dieses weiss, gelange ich zum Wissen davon, dass ich Etwas *will*, denn in dem Sollen als in dem Willen eines Anderen, findet mein Wille Widerstand, kehrt in mich zurück, und zeigt mir das, was er gewollt, als ein von *mir* Gewolltes. Weiss ich aber einmal dass ich will, dann bedarf ich nicht mehr eines meinem Willen entgegengesetzten Willens, um desselben bewusst zu bleiben, nur der Fortdauer meines Bewusstseins. Aber ohne Wissen giebt es kein Wollen, so wie es ohne Wollen kein Wissen giebt: beide sind sich die gegenseitigen Bedingen ihrer Existenz. Denn der Wille muss ein Object als *Ziel* haben. Object nun kann dem Menschen nur Etwas als ein Empfundenes oder Gedachtes sein. Da aber die wirkliche Existenz des Objects des Willens in der Zukunft liegen muss, so kann das Object selbt nicht ein Empfundenes sein, da dies ein Vergangenes wäre, sondern es muss ein Gedachtes sein, dessen Vorhandensein in der Wirklichkeit von dem Wollenden nicht gewusst wird, oder dessen Nichtvorhandensein von ihm gewusst wird. Das Empfinden bietet dem Menschen nur die Möglichkeit zum Wollen, indem es Anregung zum Wollen, Grund des Wollens ist, dessen er bedarf. Dieser Grund nun besteht in der Forderung, die ich in mir fühle, den Gesetzen der Körper- oder denjenigen der Geister-Welt nachzukommen. Aus dem Bewusstsein des Grundes entsteht die Wirklichkeit des Wollens; indem ich durch dasselbe aus dem Grunde mir das Object des Willens, den Zweck, herleite. Hätte ich

Digitized by Google

keinen Grund und keinen Zweck, so wäre ich gleich einer Maschine; hätte ich wohl Grund aber keinen Zweck, so handelte ich gleich dem Thiere; hätte ich nur Zweck und keinen vorhergehenden Grund, so wäre ich ein absolut freies Wesen: so aber habe ich zu meinem Handeln Grund und Zweck; ich bin ein Mensch, ein Wesen, das zugleich abhängig und frei ist. Der Zweck ist es, der die Freiheit beurkundet, der Grund zeigt meine Abhängigkeit. Mein Wille, der einen Grund haben muss, ist daher nicht absolut frei.

Seine Freiheit besteht nur darin, sich aus den möglichen Gründen einen zum Zwecke zu setzen. So lange ich mir meiner Empfindungen, die für meinen Willen Grund sind, wirklich bewusst bin, ist mir sogar das Wollen selbst nothwendig; also bin ich nicht darin frei, *dass* ich will, sondern nur in dem, *was* ich will.

Mein Wille, als der eines Menschen, steht zwischen den Gesetzen der beiden Welten inne; er kann sich die Erfüllung dieser oder jener zum Zweck setzen. Aber er kann sich keinen anderen, als diesen Zweck setzen, weil er *mein* Wille ist, der ich keinen anderen Grund zum Wollen haben kann, als die Anregung meiner Triebe oder meines Gewissens, der ich nur will, weil ich wollen soll, nicht weil ich will, der ich wohl Grund von der Wirklichkeit, aber nicht Grund von der Möglichkeit des Daseins meines Wollens bin. — Als ich begann zu wählen unter den Gründen und den Grund als Zweck zu wissen, als ich begann meinen Willen zu äussern, den Anfang einer Reihe zu setzen, deren Ende die Erreichung des Zweckes sein sollte: da trat ich factisch ein in die Rechte der Menschheit, ich bewies durch die That, was ich der Macht nach sei, ich zeigte mich als frei. — Die sichtbare Welt existirt, da nichts in derselben ist, was nicht seinen zureichenden Grund hat, unter der Form der Nothwendigkeit; die unsichtbare, da der Geist im Wollen nur sein Dasein hat, in Form der Freiheit. Darum wird mein in der Körperwelt geäusserter Wille nur dann Fortgang nehmen, wenn er den zwingenden Gesetzen derselben nicht widerstrebt. Je mehr

Digitized by Google

ich nun diese Gesetze, ihre Vollkommenheit und Nothwendigkeit weiss, desto weniger werde ich ohne Erfolg wollen. So aber ist mein Wissen gering, darum will ich oft, was nicht geschieht, und es geschieht oft, was ich nicht will. Auch mein Körper kann dies nur so lange sein, als er die Gesetze, unter denen er allein es sein kann, erfüllt. Mithin muss mein Geist diese Gesetze wollen, wenn er nicht seinen Körper sich als solchen unmöglich machen will. Diese Nothwendigkeit ist meinem Geiste, so lange er Menschengeist ist; und dies ist er so lange, als seinem Körper ein Geist nothwendig ist, und er selbst der Geist des Körpers sein will. Mein Geist hat nun zwar die Freiheit, sich von seinem Körper getrennt zu *wollen*, aber er soll von ihr keinen Gebrauch machen. Dies weiss meine Vernunft als ein Gesetz von denen, die in meinem Herzen aufgezeichnet sind, deren Welt selbst sie nicht überschaut. Die Vollkommenheit auch dieser Gesetze weiss ich, und ich fühle ihre Macht. Aber sie sind Gesetze der Geister, welche als wollende Wesen frei sind; sie *fordern* nur, sie erzwingen nicht Gehorsam. Darum höre ich, so lange ich als Mensch existire, auch wenn ich die Gesetze der Geisterwelt mir als Zweck zu setzen gänzlich unterlassen, dennoch nicht auf Geist sein zu können; während ich, wenn ich die Gesetze der Körperwelt gänzlich nicht beobachtete, nicht als Körper würde existiren können. Lasse ich mich fortwährend durch meine Triebe bestimmen, so wird das Gewissen weniger und weniger sich regen; ich werde bald nicht mehr unter den Gründen wählen, nicht mehr von meiner Freiheit Gebrauch machen; und da die Freiheit nur dann wahrhaft vorhanden ist, wenn man sie gebraucht; so bin ich nicht mehr frei, sondern was ich der That nach bin, bin ich nothwendig, weil ich nicht frei sein gewollt. Nur dadurch, dass ich das Gewissen, die Gesetze der Geisterwelt, nicht gänzlich in mir vertilgen kann, bleibt mir, so lange ich Mensch bin, die Freiheit der Möglichkeit nach. Rufe ich hingegen die Gesetze der Geisterwelt mehr und mehr mir in's Bewusstsein, lasse ich sie mehr und mehr mir Zweck meines Willens werden,

Digitized by Google

so gebrauche ich mehr und mehr mein Vermögen der Freiheit; ich werde mehr und mehr frei. Denn das Gewissen zieht mich nicht unwillkürlich fort, wie die Triebe es thun, es verlangt die freie Einstimmung meines Willens, und die Triebe selbst unterlassen nie ihre Anforderungen an mich zu machen; mithin ist fortwährend eine Wahl zur Bestimmung des Zweckes nothwendig. Ich bin fortwährend frei, in dem ich stets frei werde.

Weder der in den Gesetzen der sichtbaren, noch der in denjenigen der unsichtbaren Welt ausgedrückte Wille ist mein Wollen selbst; dies weiss ich, weil ich mich frei weiss, und darum bin ich Etwas, was wirklich ist, weil ich selbst *will*. Ich empfinde ja auch nur dann Schmerz über das Dasein von Trieben, wenn ich mit Verachtung des Gewissens, mit ihnen gleich will; und ich freue mich nur dann über das Dasein meines Gewissens, wenn ich gegen die Triebe ankämpfend, meinen Willen durch dasselbe bestimmen lasse.

Ich bin, dies weiss ich, da ich weiss, dass ich will. Ich bin aber nicht, weil ich mein von mir gewolltes Wissen weiss, und meinen von mir gewussten Willen will, sondern indem ich weiss und will. Ich bin nicht der Inhalt meines Wollens, sowie ich nicht der meines Wissens bin. Das Objekt meines Willens ist nicht Ich, auch wenn ich mein Sein mir als Zweck setzte; denn ich bin nicht das, *was* ich will, sondern *der* und *für welchen* ich will. Das Objekt des Willens ist nicht ein Theil von mir; ich bin nur das sich im Wollen Aeussernde, nicht das in ihm Geäusserte. So werde ich auch in meinem Wollen nicht aufgehen, so wie ich nicht aufgehen werde in meinem Wissen. Mein Geist wird ewig sein; mein Geist, dem es möglich war zu sein, ist durch dieses Leben wirklich geworden. Im Erdenleben wurde er zu einem wissenden und wollenden Etwas, er kam zum Selbstbewusstsein und wurde frei. Im künftigen Leben ist er nothwendig wissend und wollend, sich seiner selbstbewusst und frei; dann ist es ihm nicht möglich, dies zu *werden*, sondern nur es zu *sein*, indem es ihm für sein Sein nothwendig. Er *ist* entweder dieses

Digitized by Google

und existirt, oder er ist es nicht und existirt nicht. Dann aber sind für meinen Geist nur die Gesetze der Geisterwelt vorhanden, den Gesetzen der sichtbaren Welt ist er nicht mehr unterworfen; es fehlt ihm das Band, welches ihn mit dieser Welt verknüpfte, der Körper. So kann er sich nicht mehr wissen und wollen als dasjenige, welches sich entschied, dieser oder jener Welt Gesetze sich zum Objecte des Willens zu nehmen, so kann seine Freiheit nicht mehr darin bestehen, zu wählen unter den beiden Gründen zum Wollen, den Gesetzen der beiden Welten, und den einen sich als Zweck zu setzen. Er kann nicht anders wollen als sich selbst und die Gesetze der unsichtbaren Welt; und da er dann die Gesetze seiner Welt wollen muss, wenn anders er in ihr existiren will, wenn anders er seine eigene Existenz will, und da er den Grund seines Wollens aus sich selbst nehmen muss, wenn er frei sein will, so muss er, indem er sich selbst will, zugleich das Object der Geisterwelt wollen: und dieses Object ist die Wahrheit; er muss, indem er sein Dasein will, das Dasein der Wahrheit wollen. Er muss aber die Wahrheit nicht deshalb wollen, weil sie Object der Gesetze der Geisterwelt ist; denn dann wäre er nicht frei, sondern er muss die Wahrheit wollen, weil sie sein eigenes Wesen ist, weil er in ihr sich selbst will; und dann nur ist er frei; er hat den Grund seines Wollens aus sich selbst, er ist sich selbst Grund seines Wollens, er setzt sein eigenes Dasein, sein eigenes Wesen zum Zweck seines Wollens. Nur wenn er die Wahrheit nicht wollte, würde er nothwendig aufhören zu sein, weil er dann sowohl die Gesetze seiner Welt, als auch sein eigenes Wesen nicht wollen würde; und weil er dann nicht wollen könnte, da sein Wille kein Object mehr haben würde; und weil er dann nicht als wollendes Etwas existiren könnte, was er doch muss, wenn er existiren will.

So bin ich nicht von Ewigkeit her, was ich bin; aber da ich die Macht, das zu werden, was ich bin, empfangen, so bin ich dann durch mich selbst geworden, was ich bin. Ich weiss nun mein Dasein: ich weiss, dass ich will; ich will

Digitized by Google

mein Dasein: ich will, dass ich weiss. Ich werde wissen, so lange ich will, und wollen, so lange ich weiss. Ich will, und bin frei; da ich aber frei bin, so muss ich wollen, um zu sein. Ich werde nicht aufhören zu sein, ich müsste denn selbst mein Dasein nicht wollen können. Dies ist meine *Persönlichkeit.*

Wenden wir nun den Begriff *„Persönlichkeit"* auf Gott an, so müssen wir ihn modificiren, so weit er es selbst zulässt und der Begriff *„Gott"* es fordert.

Persönlichkeit Gottes.

Das All, die sichtbare und unsichtbare Welt, ist in seinem Dasein und in der Art desselben aus sich selbst mir unerklärlich. Ich suche einen Erklärungsgrund desselben und finde Gott. — Das All ist wirklich, darum ist es möglich. In der Körperwelt erschliesse ich Gesetze, in der Geisterwelt weiss ich sie unmittelbar. Die *Substanz* ist die *causa materialis* der sichtbaren, die der unsichtbaren Welt ist die *Wahrheit;* von jener ist die *causa efficiens* die *Bewegung,* von dieser ist es die *Kraft zur Bewegung.* In der Getrenntheit der *causae materiales* von den *causae efficientes* besteht die *Möglichkeit* des All. Die Bewegung der Substanz erzeugt die Ausdehnung, die Bewegung der Wahrheit die (wirkliche) Vernunft. Jene ist die *essentia* der sichtbaren, diese die *essentia* der unsichtbaren Welt. Die Ausdehnung schliesst in sich Causalität, und die Form ihrer Existenz ist die *Nothwendigkeit;* die Vernunft schliesst in sich Selbstbestimmung, und ihre Daseinsform ist die *Freiheit.* — Aber noch habe ich das Dasein des All hiedurch mir nicht erklärt. Die Substanz, die Bewegung, die Wahrheit, die bewegende Kraft im All, kann ich mir nicht jede als durch sich selbst, noch als eine durch die andere erzeugt denken. Die Gesetze, unter denen das All besteht, können weder sich selbst, noch kann das All sie

Digitized by Google

sich gegeben haben. Ich suche eine Ursache des Daseins des All, und der Gesetze, die die Art seines Daseins bestimmen.

Gott schafft das All und leitet es. Er ist *Urheber* der Substanz, der Bewegung, der Wahrheit, der bewegenden Kraft im All; er ist Urheber ihrer Vereinigung und der Art ihres Zusammenseins. — Gott existirt; aber nicht durch ein Andres, denn er ist Ursache des Daseins der Existenz selbst; Gott bewegt Alles, aber er ist nicht durch ein Andres bewegt; denn er ist die Ursache des Daseins aller Bewegung. Gott schafft die Wahrheit. Er weiss aber nicht schon ausser ihm vorhandene Wahrheit; denn die Wahrheit ist vor seinem Wissen nicht da, sein Wissen erst ist die Ursache des Daseins der Wahrheit. Gott will das Gute, aber nicht, weil er soll, denn es ist noch kein Wille ausser ihm da, er ist die Ursache des Daseins eines Willens. So steht ihm kein Wille hindernd entgegen: er ist *allmächtig;* so verletzt er durch sein Wollen keinen höheren Willen: er ist *heilig.* Gott will, was er weiss, er weiss nur sich, weil ausser ihm nichts ist; sein Wissen von sich ist das Object seines Willens, und sein Wille schafft das All: so ist er *allwissend.* Aber sein Wissen von sich ist nicht er selbst. Dieses Wissen Gottes von sich existirt, da Gott es will, und die Existenz desselben ist das All: so will Gott das All, indem er sein Sichwissen will. — Er kann nicht wollen, dass das All nicht sei, weil er, was er will, mit Nothwendigkeit will; indem er nicht einen Grund seines Willens sich zum Zweck setzt, sondern den Zweck des Willens sich Grund seines Wollens sein lässt. Sein Zweck aber ein Erzeugniss seines Wissens, welches, da er als Grund alles Wissens sich selbst weiss, nothwendig vollkommen ist, kann kein anderer sein, als welcher er ist. Somit will er wohl, weil er muss; aber seine Natur selbst ist der Grund dieser Nothwendigkeit, und seine Natur will er sich selbst; mithin ist seine Nothwendigkeit aus der Freiheit seines Willens hervorgegangen.

Dieser Gott nun ist nicht ein unpersönlicher. Er ist nicht die Möglichkeit des wirklichen All. Die Grundbestand-

Digitized by Google

theile desselben in ihrer Getrenntheit; denn ein Gott, welcher war, und nicht mehr ist, ist kein Gott. Er ist nicht die Wirklichkeit des All; weder das Werden in ihm, die Bewegung der Substanz, noch das Denken und Wollen in ihm, die Bewegung der Wahrheit; denn ein Gott, welcher erst wird, ist kein Gott. Er ist weder die Substanz der Bewegung, das Sein im All, noch das Gesetz und der Zweck in ihm, die Wahrheit der Bewegung; denn ein Gott, welcher nicht lebt, ist kein Gott. — Er ist nicht die absolute Freiheit, der Zufall, denn ein Gott, der nicht durch sich selbst nothwendig ist; was er ist, ist kein Gott. Er ist nicht die absolute Nothwendigkeit, das Fatum; denn ein Gott, der nicht sein will, was er ist, ist kein Gott.

Dieser Gott ist ein persönlicher Gott. Er ist der *Grund* des Daseins des All; der *Grund* davon, dass Werden und Sein, und die Gesetze derselben, dass Denken und Wollen, sammt ihren Gesetzen und Zwecken im All, dass Nothwendigkeit in der sichtbaren und Freiheit in der unsichtbaren Welt vorhanden sind. Dieses ist er, indem er sich weiss, und sein Wissen will, indem er *Person* ist. Aber sein Wissen von sich ist nicht ein gewordenes, durch das Dasein eines Objectes ausser ihm etwa möglich gemachtes, sondern sein Wissen schafft sich selbst sein Object; sein Wissen von sich ist die Ursache des Daseins seines Objects, welches alles Wissen im All erst möglich macht; sein Wille hat keine Ursache ausser ihm, sondern sein Wille ist die Ursache des Daseins der Ursachlichkeit, durch welche das Wollen im All erst möglich gemacht wird. Sein Wissen schafft die Wahrheit, sein Wille den Zweck. Aber wir sind nicht dadurch Personen, dass unser Wissen einen Anfang und unser Wollen eine Ursache seines Entstehens hat; sondern dadurch, dass wir wissen und wollen: so ist Gott eine ewige und absolut freie Person; da sein Wissen nie angefangen, und sein Wollen keine Ursache seines Entstehens hat. — Sein Wissen kann aber nicht ein Object und dieses Object, welches es hat, nicht haben; sein Wille kann auch nicht einen Zweck und diesen

Digitized by Google

Zweck, welchen er hat, nicht haben: Gott kann nicht sich selbst nicht wissen, er kann nicht sein Sichselbstwissen nicht wollen: er hat die Möglichkeit seines Seins nicht durch ein Anderes, denn er ist nicht geworden, sondern von Ewigkeit durch sich selbst. Unsere Persönlichkeit besteht auch nicht darin, dass wir die Möglichkeit zu sein von Gott empfangen, um durch uns selbst zu werden, was wir sein können; sondern sie besteht darin, dass wir wirklich sind: so ist Gott nothwendige Person, da er der Wirklichkeit und der Möglichkeit nach durch sich selbst ist.

So erfassen wir einen persönlichen Gott, der ewig, absolut frei ausser sich, in sich selbst aber nothwendig ist.

Negation des nichtpersönlichen Gottes.

Wenn wir bei der Erklärung des Daseins des All nicht vom All nur ausgehen, sondern diese Erklärung gänzlich nur im All sich bewegen lassen, und in den Grundbestandtheilen desselben selbst den Grund von seinem Dasein und von der Art dieses Daseins gefunden zu haben meinen: so können wir unter Gott nur entweder die Voraussetzungen, in welchen die Möglichkeit des All besteht, oder den Zufall oder die Nothwendigkeit, die Formen, in welchen die Möglichkeit wirklich wird, oder die Wirklichkeit des All selbst verstehen. Diese Voraussetzungen lassen sich aber nur dann als wahrhafte eben nur die Möglichkeit in sich schliessende Voraussetzungen denken, wenn es deren mehrere sind, welche von einander getrennt, einzeln bestehend noch nicht zusammenwirkend gedacht werden können, und in diesem ihrem Getrenntsein liegt die Möglichkeit des All.

Eine Voraussetzung des All, welche die *causa integra* in sich enthielte, würde, weil nothwendig mit ihr zugleich das All gesetzt ist, nicht die Voraussetzung desselben sein kön-

Digitized by Google

nen, sondern das wirkliche All eben schon selbst sein müssen. Man würde in dieser Voraussetzung nicht Dasjenige erhalten, wodurch das All möglich ist, sondern Dasjenige, woraus es besteht. Auf diese Weise würde aber das All nicht nach seinem Daseinsgrunde, sondern seinem Inhalte nach erklärt werden. Der Zufall und die Nothwendigkeit würden sich hierbei nicht auf das Entstehen des All, sondern auf sein Bestehen beziehen.

Gott ist nicht die Möglichkeit des All.

Der zureichende Grund, welcher das Dasein von Etwas nothwendig macht, besteht aus der *causa materialis* und der *causa efficiens*. Sobald beide vorhanden, aber noch getrennt sind, ist dieses Etwas nur möglich. Die sichtbare Welt hat zur *causa materialis die Substanz*, die unsichtbare, *die Wahrheit*. Beide haben zur *causa efficiens* die *Bewegung*, und zwar jene *actu*, diese *potentia*. Es könnte demnach jede einzelne dieser angegebenen *causae*, oder die gesammten, aber in ihrer Getrenntheit, *Gott* genannt werden, wenn das Wesen desselben in der Möglichkeit des All bestehen sollte.

Gott als die Substanz.

Dieser Gott ist ohne Kraft und ohne Wahrheit. Er ist eine Masse, welche wohl fähig ist zu einer Körperwelt gebildet zu werden, die sich aber nicht selbst dazu bilden kann. Sie existirt wohl, aber die Bewegung hat sie noch nicht gestaltet; denn dann wäre sie schon Welt. Die Bewegung kann aber auch nicht aus ihr hervorgehen, denn sie hat eben als Substanz keine Kraft. Aber auch den Stoff zur Geisterwelt kann sie nicht gewähren, denn sie hat keine Wahrheit. Die Geisterwelt bedarf eines anderen Stoffes, aus dem sie gebildet werde, als der Substanz; denn es ist nicht ein Grad- sondern ein Wesens-Unterschied zwischen Körper und Geist; darum ist auch ein Wesens-Unterschied zwischen den nothwendigen Formen ihres Daseins, zwischen Nothwendigkeit und Freiheit. Wie kann die Substanz Gott sein, da sie nicht

Digitized by Google

einmal das Dasein der Körperwelt, noch viel weniger das einer Geisterwelt schafft? —

Gott als die Wahrheit.

Die Wahrheit, die sich selbst nicht als solche weiss, weil in ihre keine Bewegung, die Wahrheit, die sich nicht will, weil sie sich nicht weiss, die Wahrheit ohne Wissen und Wollen, diese Wahrheit ist die causa materialis der Geisterwelt. Die Wahrheit selbst aber kann eben so wenig als die Substanz die Bewegung aus sich selbst anfangen; sie kann sich nicht selbst zur Geisterwelt bilden; denn sie ist ja todt; sie lebt erst auf zum Geist durch die Vereinigung mit der bewegenden Kraft. Aber auch aus ihr kann nicht die Körperwelt gebildet werden, eben so wenig als aus der Substanz die Geisterwelt. Sie selbst kann aber auch nicht die Körperwelt aus der Substanz bilden. Sie kann ihr nicht die Bewegung schaffen, wenn auch die Körperwelt die Wahrheit selbst als Gesetz ihrer Bewegung empfangen hat. — Ich kann aus der todten Wahrheit mir nicht das Dasein der lebenden Geisterwelt, nicht das Dasein der bewegten Körperwelt erklären. Die Wahrheit selbst ist mir *nicht* Gott, ich verlange einen anderen, als diesen.

Gott als die Bewegung.

Die Bewegung an und für sich ist nur ein *Begriff*. Im All existirt die Wirklichkeit dieses Begriffs nur in der Verbindung eines Bewegenden und Bewegten. Das Bewegende selbst ist hier aber nicht zugleich auch das Bewegte; denn das Bewegende ist eine Kraft, welche gegen ein Object geht. Geht nun diese Kraft gegen sich selbst als ihr Object, so hebt sie sich auf. Ein sich selbst Bewegendes, das als solches kein anderes Object als sich selbst hätte, ist daher im All nicht möglich. Ein nur Bewegendes, die Kraft der Bewegung kann somit aus sich selbst allein kein All schaffen, welches auch Bewegtes enthält; es kann nicht zureichender Grund des Daseins der Welten sein, in welchen ich als Objecte des

Digitized by Google

Bewegenden die Substanz und die Wahrheit finde. So kann denn auch die bewegende Kraft im All *nicht* Gott sein.

Gott als die Gesammtheit der Grundbestandtheile des All.

Ein Gott dieser Art wäre, wenn das All ewig ist, nur ein Gebilde des Denkens, und als solches ein Erzeugniss der Geisterwelt. Die Geisterwelt würde dann nicht das Erzeugniss Gottes sein, so wenig als es die Körperwelt sein könnte. Sind aber diese Grundbestandtheile nicht von Ewigkeit her zur Welt vereint, so können sie die Ursache ihrer Vereinigung nicht in sich selbst haben, so fordern sie ein Etwas, welches sie vereint, und durch diese Vereinigung und in derselben die Welt schafft. — Ein Gott dieser Art, ein Gott als die Gesammtheit der Grundbestandtheile des All, würde aber auch, wenn die Welt einen Anfang hat, mit dem Anfange der Welt aufhören, selbst zu existiren, wenn sein Wesen in der Getrenntheit der Grundbestandtheile derselben bestände. Bestände das Wesen dieses Gottes hingegen in der Vereinigung derselben, so wäre Gott vor dem Dasein der Welt ohne Leben; sein Leben begänne in dem Leben der Welten; das Leben des All erschiene als das Leben Gottes, und Gott als das All.

Gott ist nicht das wirkliche All.

Wenn man Gott und das All als identisch setzt, so setzt man nicht das Einzelne, das Endliche, im All als Gott, sondern man sucht ihn in der Totalität des Endlichen, indem man glaubt, dass in dieser das Unendliche enthalten sei. Das absolute Werden, das absolute Sein, das absolute Denken und Wollen, das absolute Gesetz, die absolute Nothwendigkeit, die absolute Freiheit werden mit Gott identificirt. Betrachten wir diesen Gott, und wir werden in ihm *nicht* finden, was wir suchen.

Gott als das absolute Werden, die unendliche Bewegung der Substanz.

Hier unterscheidet sich Gott von der Welt nur dadurch, dass er das Werden *in abstracto*, welches die Welt *in con-*

Digitized by Google

creto ist, dass er als der todte Begriff, die Welt als das Leben dieses Begriffes erscheint. Das Werden der Welt besteht nun weder bloss im Begriff, den der Menschengeist davon gefasst, noch ist dieser Begriff die Ursache des wirklichen Daseins des Werdens. Die Bewegung, welche das Werden begründet, ist nicht dadurch in der Wirklichkeit vorhanden, dass sie als vorhanden gedacht wird; ebenso wenig ist sie aber auch gar nicht vorhanden und wird in die Substanz nur hineingeschaut. Sonne und Mond sind nicht nur für den denkenden Geist, sie sind auch für die Thiere, für die Pflanzen vorhanden, und sie würden sein, auch wenn wir keinen Begriff, keinen Namen für sie hätten. Ich glaube meinen Sinnen, welche wirkliche Veränderungen in den Dingen der Welt wahrnehmen, und ich glaube meinem Geiste, welcher annimmt, dass auch noch Veränderungen ausser den von mir wahrgenommenen in der Welt statthaben. Dann aber ist das Werden der Dinge in der Welt unabhängig davon, dass ich den Begriff „Werden" denke; weder mein Denken, noch mein Gedachtes ist Ursache von dem Werden der Welt, es ist *nicht* Gott.

Soll aber dieses Werden nicht der todte Begriff sein, so könnte seine Unendlichkeit nur darin bestehen, dass es die Totalität alles einzelnen Werdens wäre, und diese Totalität müsste vorhanden sein, wenn Gott sein sollte. Wäre aber diese Totalität irgend einmal da, so hörte das *Werden* selbst auf; dann aber würde durch dieses Aufhören des Werdens das hier wesentliche Merkmal des Gottesbegriffes verschwinden. Folglich könnte dieser Gott nie sein, denn wenn er geworden wäre, so hörte er auf zu sein.

Die Veränderung, das Werden selbst, kann aber auch nicht statthaben, wenn nicht Etwas vorhanden ist, welches anders wird, als es ist. Aber dieses *Etwas*, welches anders wird, wird nicht durch sein Anderswerden selbst erzeugt; sowie ein Ding nicht dadurch zum Dinge wird, weil es eben *dieses* und kein anderes ist, sondern *dieses* Ding nur sein kann, wenn es Ding überhaupt ist. Dieses Etwas ist die *Substanz*, welche in den Dingen ist, und welche, wenn sie ge-

Digitized by Google

dacht wird, das *Sein* in ihnen heisst. Das Sein nun ist das Substrat als gedachtes, und das Werden die in Begriff gefasste Veränderung der Accidentien des Substrates. Die Accidentien nun erzeugen nicht das Substrat, sowie das Werden nicht das Sein erzeugt. Sie verlangen aber zur Möglichkeit ihres Daseins ein Substrat, die Substanz. Die Veränderung fordert ein Bleibendes, das Werden ein Sein. Mithin muss in einer Welt, wo das Werden ist, auch ein Sein sein, und da das Werden nicht das Sein, nicht die Welt erzeugt, *nicht* Gott ist, so wollen wir untersuchen, ob wir Gott im absoluten Sein finden.

Gott als das absolute Sein, die Substanz der Bewegung.

In der Welt ist nur das Eine, es wird nicht ein Neues, sondern das Eine tritt immer in anderer Gestalt auf. In allen Dingen ist dieses Eine das Substrat derselben, und von ihm wissen wir nur, *dass es ist.* Das Ding wird nun nie ein Nicht-Ding, sondern nur ein anderes Ding. Ein Ding wirkt aber nicht darum auf ein anderes ein, weil dieses sowohl als auch jenes ein Körper ist, sondern weil es *dieser,* ein *solcher* Körper ist, also wegen der Accidentien. So hebt die Substanz, das Substrat, des einen Dinges nicht die eines andern auf, so hebt auch die Substanz nicht die Accidentien desselben auf, sondern die Accidentien selbst wirken gegenseitig aufeinander, und vernichten oder erzeugen sich. Da nun nur die Accidentien erzeugt oder vernichtet werden können, so muss das Eine, dessen Accidentien sie sind, immer bleiben. Dieses Bleibende ist die *Essentia* in den Dingen; es ist in Bezug auf die Welt unendlich, weil es durch nichts in derselben erzeugt oder vernichtet werden kann. Dieses unendliche Sein nun, welches das Eine, das Unveränderliche ist, sollte Gott sein? — Dieses Sein wird entweder nur gedacht, oder es ist wirklich. Ein nur gedachtes Sein wäre es, wenn das Congregat der Accidentien das Wesen eines Dinges ausmachte. Fassten wir nun dann die Accidentien selbst wieder

Digitized by Google

nur als Erzeugnisse der Anschauung und des Denkens auf, so erhielten wir nur eine Gedankenwelt, eine Welt ohne alle äussere Realität, welche ihre Ursache im Anschauen und Denken hätte, deren Schöpfer der Mensch wäre.

Wer dies annehmen wollte, der hätte wohl die sichtbare Welt ihrem Dasein nach für sich erklärt, indem er sich selbst als Schöpfer derselben gesetzt. Aber sein eignes Dasein hat er dadurch noch nicht erklärt. Es bleibt ihm nun nur übrig, entweder gegen seine Ueberzeugung, gegen sein unmittelbares Wissen zu behaupten, er sei aus und von sich selbst, oder mit Ueberzeugung auszusagen, er sei nicht aus sich selbst, er habe die Ursache seines Daseins ausser sich zu setzen. Jene Behauptung trägt nicht einmal den Schein der Wahrheit an sich, und diese Aussage führt hierbei auf Widersprüche.

Ist aber ein wirkliches Sein vorhanden, ein von den Accidentien verschiedenes Etwas, woher sind die Accidentien, welche nicht durch das Sein erzeugt, sondern nur durch das Dasein eines Substrates als Accidentien *möglich* werden? Sind die Accidentien nur *Gedachtes*, woher die Verschiedenheit in ihnen, da nur *ein* Object, die Substanz, das Sein, und und nur *ein* Subject, Ich, der Denkende? Existiren sie *wirklich objectiv*, woher sind sie? Woher ist das Werden am Sein? — Das Sein hat kein Leben in sich, um das Werden zu erzeugen. So wie das Werden nicht Ursache des Seins ist, so ist das Sein nicht Ursache des Werdens. Das absolute Sein erklärt mir das Dasein der Welt nicht; denn es zeigt weder den Grund von seinem eignen Dasein, noch den Grund vom Dasein des Werdens; und doch finde ich Sein und Werden in der Welt. — Das absolute Sein ist nicht Gott, denn es wäre ein Gott, der *in sich todt*, die Bewegung und das Leben nur *an* sich hätte; aber nicht die Bewegung und das Leben als von sich ausgegangen, und sein Wesen ausmachend, sondern nur als Etwas, das ihm *von aussen* gekommen, das nur als die *Form* seiner Existenz erschiene, die als solche ihm zur Existenz selbst nothwendig wäre. Wie sollte nun das absolute Sein, da es nicht die Ursache der Welt ist,

Digitized by Google

vielmehr zu seiner Existenz in der Welt noch eines Anderen bedarf, Gott sein?

Auch das absolute Sein und das absolute Werden *in Gemeinschaft* enthalten nicht das, was ich im Begriff „*Gott*" habe; sie gewähren mir keine Ursache für das Dasein der Welt, sondern zeigen mir nur die Art an, in welcher die Welt existirt. Die Art aber, in welcher Etwas existirt, verursacht nicht die Existenz selbst, wenn auch die Existenz dieses Etwas nur in der *einen* Art möglich ist. Das Sein und das Werden, der Inhalt und die Gestalt der Welt, erklären jedes weder sein eignes, noch eines das Dasein des anderen. Sie sind nicht Ursache davon, *dass* die Welt ist, mögen sie nun auch enthalten, *was* die Welt ist. So habe ich in ihnen Gott, den ich suche, *nicht* gefunden.

Gott als das absolute Denken und Wollen, die unendliche Bewegung der Wahrheit.

So wie die Körper verschiedene Arten des Daseins der *einen* Substanz sind, so sind die Geister verschiedene Daseinsformen der *einen* Wahrheit. So wie ich mir keinen Körper ohne Substanz denken kann, so kann ich mir auch keinen Geist ohne Wahrheit denken. So wie ich die Substanz als nur in bestimmten Formen in der Körperwelt möglich weiss, so weiss ich auch, die Wahrheit kann in der Geisterwelt nur in bestimmten Formen vorhanden sein. Die Formen, in welchen die Wahrheit in der Geisterwelt ist, sind Wissen und Wollen, und die Wahrheit selbst existirt in ihnen als Gesetz. Die Körper *werden* durch die Bewegung der Substanz, und ihnen ist nicht die Kraft sich zu bewegen, sondern die Bewegung selbst mitgetheilt. Die Geister *werden* auch, und ihre *causa efficiens* ist ebenfalls die Bewegung. Allein sie empfangen nicht die Bewegung selbst, sondern die Kraft sich selbst zu bewegen. Sie sind demnach in ihrem Dasein der Macht nach, (der Möglichkeit nach) von einer ausser ihnen seienden Ursache, der That, (der Wirklichkeit) nach aber durch sich selbst. Sie bewegen sich oder die Wahrheit, welche als

Digitized by Google

Gesetz in ihnen ist, als Gesetz sowohl des Denkens, als auch des Wollens, die beiden Arten der Bewegung des Geistes. Als Gesetz des Denkens zeigt sich die Wahrheit im Geiste, wenn derselbe die Dinge ausser sich und die Begriffe in sich unterscheidend erkennt; als Gesetz des Wollens offenbart sich die Wahrheit, wenn der Geist das Ziel selbst, welches er unmittelbar in sich weiss, zum Gegenstande seines Strebens macht. — Die Wahrheit ist nur *eine*; sie steht über der Körperwelt als diese *zwingendes* Gesetz, sie ist in der Geisterwelt, als ein *forderndes* Gesetz, welches aber zugleich den Gehalt derselben ausmacht. Indem nun der Geist denkt, richtet er die Wahrheit, welche in ihm ist, zur Wahrheit hin, welche ausser ihm existirt; und hat die Wahrheit sich mit der Wahrheit vereinigt, dann ist die Bewegung, das Denken, beendigt, der Geist ist beruhigt und befriedigt, er hat die Wahrheit gefunden, er *weiss*. Die Wahrheit der Geisterwelt empfängt den Geist nicht durch Denken, sie ist schon in ihm, er weiss sie *unmittelbar*, er weiss das Gesetz in sich, er weiss das Gesetz seines Denkens, das *Denkgesetz*, und das Gesetz seines Wollens, das *Sittengesetz*. Dieses Gesetz, welches der Geist als für seinen Willen bestimmt weiss, *soll* er wollen, er muss es nicht, denn er ist frei. Aber indem er es will, vereinigt er die Wahrheit, welche in ihm, als einzelnem Geiste, ist, mit der absoluten Wahrheit der Geisterwelt; sein Wille hat sich mit dem absoluten Willen vereinigt durch das beiden gleiche Object, durch die Wahrheit, und nun hat der Geist sein Ziel erreicht und dadurch die Ruhe und den Frieden in sich selbst gefunden. Das Wahre als Object des Willens nennt man aber, zum Unterschiede vom Wahren als Objecte des Denkens, das *Gute*; obgleich im Grunde dieses nichts anderes als Wahrheit ist. Indem nun der Geist das Wahre weiss und das Gute will, weiss und will er sich selbst; er hat im Denken und Wollen sich selbst zum Objecte seines Strebens, seiner freien Bewegung gemacht.

Nennen wir nun *Gott das absolute Denken, das absolute Wollen*, die absolute Bewegung der Wahrheit, so verstehen

Digitized by Google

wir darunter nicht die einzelnen denkenden und wollenden Individuen als solche in ihrer Gesammtheit, sondern das Denken und Wollen, welches in ihnen allen vorhanden, insofern sie die absolute Wahrheit wirklich zum Objecte haben in abstracter Allgemeinheit. Es wäre dies nun ein allgemeines Denken und Wollen, welches in keinem einzelnen Menschen zur Wirklichkeit gelangen darf und kann, weil der Mensch in dem einzelnen Acte des Denkens und Wollens sich als vom abstracten Denken und Wollen abgesondert weiss und will, das absolute Denken und Wollen hingegen ohne alle Besonderung sein muss und nur eben in der abstracten Allgemeinheit sein Bestehen hat. Es dürfte also dieses absolute Denken und Wollen kein Denkendes und Wollendes sein, sondern eben nur Denken und Wollen, weil es als Denkendes und Wollendes im einzelnen Menschen ein Bestehen für sich, ein von anderem Denkenden und Wollenden getrenntes Bestehen hätte, mithin nicht das allgemeine Absolute wäre.

Dieses Absolute, welches selbst nicht Denkendes und Wollendes sein kann, sollte gleichwohl, um zum Selbstbewusstsein zu gelangen, in der Gesammtheit der einzelnen Menschen, in der Menschheit, seiner selbst als des allgemeinen Denkens und Wollens bewusst werden, und zwar indem es sich in dieser seiner Absolutheit erkenne und erfasse, wisse und wolle? Dieser Gedanke scheint mir nicht weniger unwahr als unklar zu sein. — Denken und Wollen existiren so lange, als die Geisterwelt existirt; denn mit dem Dasein derselben ist die Bewegung der Wahrheit in den Einzelnen zur allgemeinen Wahrheit hin vorhanden. Aber dieses Streben der Individuen nach der absoluten Wahrheit hin ist, wie das Werden der Körperwelt, nur die Daseinsform, nicht der Grund des Daseins der Geisterwelt. — So wie das Werden weder bei dem Vorhandensein des vollkommenen Seins, noch ohne alles Sein möglich ist: so würde auch das Denken und Wollen im All weder dann möglich sein, wenn Alles wahr und gut, noch dann, wenn Wahres und Gutes gar nicht vorhanden wäre.

Digitized by Google

Absolutes Denken und Wollen im All kann sich nicht *sich selbst* als Zweck setzen, weil es als unendliche Bewegung kein Ende haben darf; es kann aber auch sich nicht ein *Anderes* als Zweck setzen, weil es mit Erreichung desselben aufhören würde zu sein. Es findet dieses absolute Denken und Wollen schon den Zweck vor im Wahren und Guten; und es erzeugt nun nicht das Wahre und Gute selbst, sondern das Denken sucht das vorhandene Wahre, das Wollen strebt hin nach dem vorhandenen Guten. Das Denken und Wollen also der Geisterwelt ist nicht die Ursache des Daseins der Wahrheit, die ihm selbst, sowohl in ihm als *causa materialis*, als auch ausser ihm als Zweck, nothwendig ist zu seinem Dasein. Es ist auch nicht Ursache des Daseins der Substanz und der Bewegung in der Körperwelt. Dasjenige aber, was nicht Ursache vom Dasein der Körperwelt und der Geisterwelt ist, ist *nicht* Gott.

Gott als das absolute Gesetz, die Wahrheit der Bewegung im All.

In der Körperwelt ist die Wahrheit als schon gewollte zur Wirklichkeit gelangt; sie ist in derselben als *Gesetz* vorhanden. Dieses Gesetz zu erkennen und das erkannte anzuerkennen ist Gegenstand des mit der Körperwelt in Verbindung stehenden Geistes. In dem Geisterreiche ist die Anerkenntniss der als Gesetz gewussten Wahrheit Zweck und That der Bürger desselben. Die Wahrheit soll durch diese Anerkenntniss hier zur Wirklichkeit gelangen, sie soll *Leben* erhalten; das Leben der Wahrheit im Wissen und Wollen ist das Zeichen der Existenz einer Geisterwelt. Das Wissen der Wahrheit wird hier zum Wollen derselben, weil die Wahrheit dem Geiste, der sie weiss, als Ziel und als Zweck für seine Selbstbestimmung sich zeigt und sich als Gehalt seines eigenen Wesens enthüllt. So ist die Wahrheit theils in Form des *Müssens*, theils in Form des *Sollens* im All vorhanden. Dieses Gesetz und Ziel kann aber nicht Gott sein; denn ein Gott, welcher todt ist, schafft das Leben nicht. Die Existenz

Digitized by Google

Gottes darf auch nicht abhängig sein von der Existenz der Körperwelt und der Geisterwelt. Diese Abhängigkeit würde aber bestehen, wenn Gott das absolute Gesetz im All wäre. — Die Wahrheit, welche nicht als Ausdruck und Leben eines Willens für die Gestaltung und Verbindung der Dinge, nicht als lebendiger Wille selbst, nicht als Gesetz in der Körperwelt existirt, die Wahrheit, welche nicht als erkannte Forderung eines Willens, nicht als Norm für das Streben, nicht als Zweck in der Geisterwelt existirt, ist todt: Bestände nun aber das Wesen Gottes darin, lebendige Wahrheit, Gesetz und Zweck zu sein, bestände dasselbe in dem Gesetz des All, in den *Daseinsformen* der Körperwelt und des Geisterreiches: so würde Gott nicht vorhanden sein, wenn die Welten nicht existirten. Kann aber wohl in der Daseinsform eines Etwas, die Ursache, welche dieses Etwas erzeugt, enthalten sein? Das *wie* Etwas ist, und das *wozu* Etwas ist, schaffen nicht, *dass* es überhaupt ist. Die Form schafft nichts; sie bedingt nur, dass sie dem Inhalt entsprechend, oder der Inhalt ihr angemessen sei.

So ist Gott, welcher Ursache vom Dasein des All sein soll, *nicht* im absoluten Gesetz des All selbst enthalten.

Gott als das Fatum, die absolute Nothwendigkeit.

Das All ist nicht anders möglich, als es ist, und das Nichtdasein eines All ist unmöglich, d. h. *dieses* All, welches ist, ist *nothwendig*. Die Nothwendigkeit des Daseins dieses All selbst sei Gott. Dass, wenn ein All ist, *dieses* sein müsse, und *dass* überhaupt ein All sein müsse, dies zu denken sind wir gezwungen; denn wir können uns weder ein anderes All, noch die Nichtexistenz desselben vorstellen. Unser Denken nämlich verlangt ein Object, um *sein zu können*, und da es nun *ist*, so muss es auch *sein können*, so lange es *ist*. Das reine *Nichts* kann nicht Object des Denkens sein. Das Denken des Menschen kann aber auch ein Object sich aus dem Nichts nicht schaffen, es muss ihm dasselbe dargeboten werden; das ihm geboten wird, ist nur im All selbst. So

Digitized by Google

ist *ein All* und zwar *dieses All* unserem Denken, damit es als Denken existiren könne, nothwendig. Aber daraus, dass wir uns ein All und insbesondere dieses All nothwendiger Weise denken, folgt weder, dass ein All, noch dass dieses All entstanden oder vorhanden sein müsse. Denn diese Nothwendigkeit ist aus unserem Denken hergeleitet, welches erst mit dem All wird, und da ohne das All das Denken im All nicht sein würde, so wäre auch diese Nothwendigkeit nicht da. Dieser Gott würde als die Nothwendigkeit des All nur vorhanden sein, wenn das All schon da ist; die Nothwendigkeit zu sein wäre für das All nur mit seinem Dasein selbst eingetreten. Aber *woher* ist das All? Es kann doch nicht aus seiner eignen Nothwendigkeit sein, da diese erst zugleich mit ihm entstanden ist? —

Gott als der Zufall, die absolute Freiheit.

Ist es vielleicht nur *Zufall, dass* das All entstanden ist, und *wie* es ist? Ist nur absolute Freiheit und gar kein Gesetz überhaupt im All und für das All vorhanden? — Wir setzen wohl Zufall *dort*, und ursachlichen Zusammenhang *hier* im All, weil wir *hier* Grund und Folge, *dort* nur Grund, welcher nicht zugleich als Folge erscheint, zu erkennen glauben. Wer sah aber jemals das Band selbst zwischen Ursache und Wirkung? Das Nacheinander und Nebeneinander gewahren wir, die Ursachlichkeit legen wir hinein, um sie darin wieder zu finden. Wer *einmal* Zufall setzt, muss ihn (folgerecht) *immer* und *überall* setzen. — Ist es aber auch Zufall, dass der Menschengeist den Begriff „Gesetz" denkt? Ist es Zufall, dass der Mensch das Gesetz zu wissen und nach ihm zu wollen strebt? — Wenn alles Dieses zufällig ist, dann dürfen wir nicht weiter fragen: „Woher?" Die Annahme eines solchen absoluten Zufalls schliesst alle Ursachlichkeit, alle Begründung aus. Jede Forschung wird widersinnig, es existirt kein Zusammenhang zwischen Fragestellung und Beantwortung; jene ist zufällig so wie diese. Der Zufall ist der Tod des Geistes, er hebt das Denken und Wollen auf. Sollte der

Digitized by Google

Geist wohl bei der Anschauung des All sich in der That mit dem Gedanken des Zufalls befreunden können? —

Es drängt mich nach einer Ursache des Daseins der Welten zu forschen. Aus sich selbst und durch sich selbst sind dieselben nicht; dies habe ich erkannt, und noch immer glaube ich an eine Ursache ihres Daseins. Ich habe den Gott noch nicht gefunden, welchen ich suchte, den Schöpfer der Welten noch nicht ergründet. Wo und wie soll ich diese Ursache des Daseins der Welten, den Grund ihrer Existenz erfassen? Den *unpersönlichen* Gott habe ich mir in jeder denkbaren Weise vorgestellt: er erschien mir nicht als Schöpfer des All; von ihm können die Welten nicht geschaffen sein, dessen ward ich mir bewusst. So will ich mich denn zu dem Gedanken des *persönlichen* Gottes erheben, und forschen, ob ich es vermag, diesen *persönlichen* Gott mir als den Schöpfer der Welten zu denken, in diesem *persönlichen* Gott den Urgrund alles Seins und Lebens zu erschauen. —

Position des persönlichen Gottes.

Ich fühle in mir ein Streben, bei Allem was ich wahrnehme nicht nur zu fragen, *was* dieses sei das ich wahrnehme, sondern auch zu forschen *woher* es sei. Dieses Streben, das Wahrgenommene nicht nur in seinen Bestandtheilen anzuschauen, sondern auch die Ursache seines Daseins aufzusuchen, zwingt mich *einen Gott zu setzen;* es erzeugt mir das Bedürfniss, das Verlangen nach demselben. Wer jenes Streben nach Begründung des Daseins nicht zu fühlen meint, der hat auch scheinbar nicht das Bedürfniss, einen Schöpfer des All zu denken, und wer dieses Schöpfers nicht zu bedürfen wähnt, den werde ich auch nicht von der Existenz desselben zu überzeugen versuchen, denn in solchem Wahne widerstreht der Mensch der Natur seines eigenen Geistes selbst, er *will*

Digitized by Google

nicht den Gesetzen, die er unmittelbar in seinem Wesen weiss, sich unterwerfen; wie sollte man erwarten, dass er diese Gesetze anerkenne, wenn sie ihm von einem Andern entgegengehalten werden? — Nur denjenigen, welche bei dem Vorhandensein jenes Strebens, den Grund vom Dasein des Seins und Lebens aufzusuchen, eine klare Anschauung der damit und dadurch nothwendig gegebenen Begriffsverbindungen zu erhalten trachten, soll die Gedankenreihe vorgezeigt werden, welche sie in sich selbst nachzubilden haben, um die nothwendige Verknüpfung der Idee der Ursachlichkeit im All mit der Idee des persönlichen Gottes zu erkennen.

Ich weiss die Existenz des All, der sichtbaren Welt als eines Complexus von Gestaltungen der bewegten Substanz, der unsichtbaren als eines Complexus von sich bewegenden Daseinsformen der Wahrheit. Wenn ich nun auch erforscht, *was* die beiden Welten, und *wie* sie sind, so weiss ich darum immer noch nicht die Ursache ihres Daseins. Oder sollte ich etwa auf die Frage: „*Woher* ist die sichtbare Welt?“ antworten: „Die sichtbare Welt ist aus der Bewegung der Substanz;“ und die Frage: „*Woher* ist die sichtbare Welt?“ durch: „Die unsichtbare Welt ist aus der Bewegung der Wahrheit“ beantworten? Ich gäbe ja auf diese Weise nur den Gehalt, nicht die Ursache der Welten an. Weiss ich denn aber auch, da ich Substanz, Bewegung und Wahrheit als Gehalt des All weiss, nun schon, was diese selbst sind? Was ist Substanz? Sollte ich sagen: „Substanz ist dasjenige, was überall ist, wo ein Ding ist?“ Was ist Wahrheit? Sollte ich antworten: „Wahrheit ist dasjenige, was überall ist, wo ein Geist ist?“ Und doch ist das Ding nicht selbst die Substanz, und die Substanz allein nicht das Ding; und doch ist der Geist nicht selbst jene Wahrheit, und die Wahrheit allein nicht der Geist. Ich weiss aber auch von ihnen auszusagen: „Die Substanz ist nur *eine*, so wie die Wahrheit nur *eine* ist.“ — So weiss ich auch nicht, was Bewegung ist; wiewohl ich weiss, was die bewegte Substanz, und die sich bewegende Wahrheit ist. Da ich aber nun weiss, dass Substanz, Wahrheit und Bewegung

Digitized by Google

existiren, dass ein Band unter ihnen besteht, so fordere ich eine Ursache von diesem sowohl als auch von jenen.

Die Grundbestandtheile des All enthalten nicht in sich selbst die Ursache von ihrem eigenen Dasein; somit enthalten sie auch nicht in sich die Ursache des Daseins des All. Da ich aber eine Ursache von dem Dasein des All verlange, und sie *in* dem All selbst *nicht* finde, so muss ich sie *ausser* dem All setzen.

Ich setze eine Ursache des Daseins der Substanz, des Seins im All.

Die Ursache der Substanz muss, da die Substanz positiv ist, selbst *positiv* sein; denn das Nichts kann nicht die Ursache vom Dasein des Etwas sein. Was positiv ist, muss vorhanden sein, so muss auch die Ursache der Substanz *existiren*. Da sie Ursache von dem Grundbestandtheile des All, der Substanz, ist, so muss sie schon *vor* dem All gewesen sein, und da sie etwas Positives aus sich erzeugt hat, so muss sie schon vor dem Dasein des All Existenz gehabt haben. Sie müsste aber auch dann Existenz haben, wenn sie nicht Ursache von der Existenz der Substanz wäre, da sie einmal etwas Positives ist, aber nicht erst dazu durch das Dasein ihrer Wirkung, der Substanz, geworden sein kann; indem sie in diesem Falle nicht Ursache der Substanz wäre, sondern vielmehr die Substanz Ursache von ihrem Dasein sein würde. Diese Ursache ist *die Ursache von dem Dasein einer Existenz überhaupt*. So ist neben ihr nichts, was nicht durch sie geworden wäre, und sie kann keine Ursache ihrer Existenz haben; sie ist im Anfange das *Einzige*, welches ist, und sie ist *aus sich selbst*. Im All ist kein Dasein, welches vollkommen aus sich selbst wäre, und alles Dasein, was in ihm ist, ist aus dieser Ursache. So ist das Dasein im All anderer Beschaffenheit, als das Dasein, welches Ursache von dem Dasein des All ist. Es kann diese Ursache des Daseins des All ihr Wesen, *aus sich selbst und Ursache von allem Dasein zu sein*, nicht an das Dasein im All abgegeben haben;

Digitized by Google

So muss *fortwährend* Etwas existiren, dem das *Ausschselbstsein* und *Ursache von allem Dasein sein*, wesentlich angehören, und so wie dasselbe von Ewigkeit an existirt, so muss es auch *bis in Ewigkeit* existiren.

Wir haben in der Ursache des Daseins der Substanz ein Etwas erkannt, welches (positiv) existirt, von seiner Existenz keine Ursache ausser sich hat, hingegen Ursache aller Existenz ist. Diesen Wesensbestand muss die Ursache vom Dasein der Substanz ewig in sich haben, und wo jener ist, da ist auch diese.

Ich setze eine Ursache des Daseins der im All vorhandenen wirklichen Bewegung sowohl, als auch der in demselben existirenden Kraft Bewegung zu beginnen.

Die Ursache von aller Bewegung im All muss ein Bewegendes sein, welches nicht erst von einem Anderen bewegt wird. Dieses Bewegende finde ich nicht in der sichtbaren Welt. Sie muss eine Kraft sein, alle Bewegung zu erzeugen, welche Kraft aber keine Ursache ihres Daseins ausser sich hat. Diese Kraft finde ich weder in der sichtbaren, noch in der unsichtbaren Welt. Da ich nun diese Urkraft *im All* selbst nicht gefunden habe, und da ich doch das Vorhandensein derselben zu denken durch das Wesen meines Geistes genöthigt bin: so nehme ich *ausser dem All* eine Kraft an, welche Ursache von aller wirklichen Bewegung sowohl, als auch von der im All vorhandenen bewegenden Kraft, die noch in der Form der Möglichkeit existirt, ist. Diese Urkraft kann nicht dadurch zur Kraft geworden sein, dass sie die Bewegung und bewegende Kraft im All erzeugt hat; sie muss Kraft von Ewigkeit her von und aus sich selbst sein, da sie eben als Ursache der Existenz aller Kraft von etwas Anderem, was sie nicht selbst wäre, nicht geworden sein kann. Diese Ursache aller Kraft, diese Urkraft ist die *wahre Kraft*, und sie ist nur *eine*. Sie ist wahre *Urkraft*, indem sie *aus sich selbst* ist, sie ist nur

Digitized by Google

eine, indem *alle* Kraft aus ihr hervorgeht. Sie ist anderer Natur, als die Kraft im All, da sie in und von sich selbst ewig ist, und aus ihr alle andere Kraft geworden. Dieses ihr Wesen kann die Urkraft nicht an die Kraft im All abgegeben haben; es muss dasselbe, so wie es ihr von Ewigkeit her ist, auch bis in Ewigkeit bleiben, und mit und in ihrem Wesen ist und bleibt sie selbst.

Die sichtbare Welt besteht nicht im ewigen Kreislaufe, in welchem das erste Bewegte durch eine lange Reihe von Bewegten hindurch wirkend wieder Ursache von seiner eigenen Bewegung wäre; etwa wie eine auf dem Umfange eines Kreises dicht hintereinander rollende Anzahl von Kugeln, welche bei ihrer Fortschreitung gehalten wären, sich von der Kreislinie nicht zu entfernen, und von denen immer eine die andere in Bewegung setzte, so dass man jede als erste annehmen könnte und diese als erste angenommene durch die anderen hindurch wieder auf sich selbst wirkte. Aber auch dann, wenn die sichtbare Welt in dieser Weise existirte, würde die Kraft, welche den ersten Impuls zur Bewegung gegeben, für die ewige Erhaltung der Bewegung auch nach ihrer ersten That sich ewig noch fortbethätigen müssen. Wie der Strom im Sande der Wüste endlich verrinnt, wenn nicht Quellen seinen Verlust stets ersetzen: so würden die Bewegungen in der sichtbaren Welt endlich aufhören, wenn in ihnen nicht die Urkraft fort und fort ihr Wesen bethätigte. Denn wenn auch viele Bewegungen in einer langen Reihe sich fortsetzten, so ist doch stets das Ziel der Bewegung die Veränderung des Seins, und in dem veränderten Sein ruht und haftet die Kraft als im Ende ihrer Bewegung. Wenn nun auch die Urkraft in manche Bewegungen selbst, wie z. B. in die Bewegungen einiger Himmelskörper, den Charakter der Unaufhörlichkeit gelegt zu haben scheint, so hindert uns diese Wahrnehmung doch nicht, die fortdauernde Bethätigung der Urkraft auch in diesen Bewegungen anzunehmen; denn diejenigen Bewegungen, bei welchen wir aus ihrer Art und Beschaffenheit diese Unaufhörlichkeit erschliessen, bilden nur

Digitized by Google

einen kleinen Theil des grossen Ganzen, und ohne das Ganze vollständig zu überschauen, vermag man nicht mit absoluter Gewissheit das Wesen des Theiles zu erfassen und zu bestimmen. Deutlich aber gewahren wir die unmittelbare That der Urkraft auf unserer Erde. Das Entstehen des Pflanzenlebens und des Thierlebens ist nicht bloss Fortsetzung einer bereits vorhandenen Bewegung, sondern der Anfang einer Bewegung, die vorher in der Welt der Wirklichkeit nicht existirte. Die Kräfte, welche im Saamenkorn, in der Wärme (der Sonne) und in der Beschaffenheit der Erde u. s. w. liegen, vermögen durch sich allein nicht das Leben im Saamenkorn zu erschaffen, sondern nur dasselbe, nachdem es erschaffen ist, zu erhalten, zu tragen, zu pflegen. Die Urkraft setzt hier den Anfang einer Bewegung, und dadurch die Möglichkeit des Einwirkens jener Kräfte. — Die sichtbare Welt fordert zu ihrem unaufhörlichen Bestehen, dass *ausser ihr* die Ursache aller Kraft *existire* und auf sie und in ihr wirke.

Diese Nothwendigkeit der Existenz der Urkraft erkennen wir auch in der unsichtbaren Welt, in welcher die Kraft vorhanden ist, eine Bewegung in ihr zu beginnen. Eine solche Kraft, welche frei aus sich selbst den Anfang einer Bewegung zu setzen vermag, kann von der in der unsichtbaren Welt existirenden Geisteskraft nicht mitgetheilt, nicht hervorgebracht werden. Die Mittheilung, das Hervorbringen müsste in Form der Erzeugung einer *wirklichen* Kraft geschehen; die reine *Möglichkeit*, welche nicht von der Wirklichkeit getragen wird, ist für uns als eine That eines wirklich Existirenden im All, sei es in der sichtbaren, sei es in der unsichtbaren Welt, undenkbar. Der gewordene Geist vermag nicht dasjenige zu schaffen, was die Möglichkeit enthält, Geist zu werden. Der Geist des Menschen nun ist ursprünglich nur die Möglichkeit seiner wirklichen Existenz, indem er anfangs noch nicht zum Bewusstsein seiner selbst gelangt ist, sondern nur das Vermögen enthält dazu zu gelangen, indem er anfangs nicht frei will, sondern nur das Vermögen hat frei zu wollen. Dieses Vermögen, diese

Digitized by Google

Existenz der Möglichkeit kann nun nur von der Ursache aller Kraft, von der Urkraft unmittelbar erzeugt werden. — Das immer neue Aufleben von Geistern in der unsichtbaren Welt fordert die Annahme von dem beständigen *Sein* der Urkraft und ihrer Bethätigung.

Da nun die Ursache der Substanz sowohl als auch die Ursache der Bewegung in der bewegenden Kraft im All, jede durch sich selbst ist was sie ist, und ausser und neben ihr nrsprünglich nichts sein kann: so nehmen wir *ein* Etwas an, dessen Natur so beschaffen ist, dass es Ursache des Daseins der Substanz in der Körperwelt und zugleich Ursache sowohl vom Dasein der Bewegung in der sichtbaren Welt als auch vom Dasein der bewegenden Kraft in der unsichtbaren Welt ist.

So haben wir *ein* Etwas gefunden, welches *als Kraft existirt*, da es Ursache der Substanz, der Bewegung und der bewegenden Kraft des All ist, welches in der Substanz und in der Kraft des All wie die Ursache in der Wirkung erscheint, aber dessen Wesen in diesem Dasein nicht aufgeht, sondern welches neben und ausser der Substanz und Kraft des All selbstständiges Bestehen hat.

Ich setze eine Ursache des Daseins der Wahrheit.

Die Ursache der Wahrheit, welche Wahrheit als Object des Denkens das *Wahre*, als Object des Wollens das *Gute* heisst, welche für die bewegte Körperwelt als *Gesetz*, für die sich bewegende Geisterwelt als *Ziel* der Bewegung gesetzt ist, die Ursache dieser Wahrheit muss Etwas sein, welches *frei* ist, weil die Abhängigkeit die Ursachlichkeit voraussetzt, diese aber ein Gesetz ist, welches als gewollte Wahrheit das Dasein der Wahrheit selbst nothwendig macht; sie muss ferner Etwas sein, welches *will*, d. h. sich einen Zweck setzt, weil dieses, da es frei ist, keine Ursache ausser sich hat um aufzuleben; da es aber um Ursache der Wahrheit sein zu können, aufgelebt sein muss, so muss es den Grund davon in sich selbst haben, und dieser kann nichts anderes sein,

Digitized by Google

als sein Wille selbst. Da nun dieses Etwas *will*, so *weiss* es auch; und es will nichts anderes, als was es weiss. Das Object seines Wissens wird das Ziel seines Willens, als eines und dasselbe. *Sein Wissen* aber ist das *erste*, weil, wenn Wissen vorhanden wäre, auch schon Wahrheit da sein müsste, sowie *sein Wille* der *erste* ist. Was nun das Object dieses ersten Wissens ist, wird dadurch, dass es dieses ist, Wahrheit, und eben dasselbe wird als Object des ersten Willens Gesetz. So unterscheidet sich das Wissen und Wollen dieses Etwas, von allem Wissen und Wollen nach ihm; indem das Wissen *nach* ihm die Wahrheit *nicht schafft*, nur die schon geschaffene Wahrheit erfasst, indem das Wollen *nach* ihm das Gesetz *nicht erzeugt*, sondern nur das schon vorhandene in sich aufnimmt, es zum Objecte seines Willens macht, und so mit jenem ersten Wollen gleich will.

Die Ursache der Wahrheit muss auch dieses ihr Wesen, dass sie *vor* aller Wahrheit und dass alle Wahrheit durch sie und aus ihr ist, fortwährend behalten; sie kann dasselbe nicht abgeben oder mittheilen.

Da nun aber die Ursache der Substanz, der Bewegung und der Kraft zur Bewegung, um diese zu erzeugen, *frei* thätig sein muss und deshalb, ebenso wie die Ursache der Wahrheit, den Grund dieser Erzeugung nothwendig in ihrem *Willen* hat, und da beide absolut frei wollenden Wesen zugleich und neben einander nicht existiren können, und da doch jedes dieser Wesen existiren muss und zwar ohne alle Beschränkung seines absolut freien Willens: so können diese Wesen nicht von einander verschieden sein, sie müssen *als ein absolut freiwollendes Wesen* existiren, welches in seinem Wollen Ursache vom Dasein der Substanz, der Bewegung und bewegenden Kraft und der Wahrheit, sowie auch ihrer Vereinigung zur Gestaltung der Körperwelt und der Geisterwelt ist, welches in seinem Wollen das All schafft.

Dieses Wesen *will* nun, und findet das Object seines Willens, da nichts ausser ihm ist, nur *in sich selbst*, in sich

Digitized by Google

als in einem *freien* und *wollenden* Wesen. Es schöpft durch sein Wissen das Object seines Willens aus sich selbst. Es erzeugt, indem es seine *Freiheit* weiss, und die gewusste will, die *Form der Geisteswelt*, indem es seinen Willen, als seine innere *Nothwendigkeit* weiss und will, erzeugt es die *Form der Körperwelt*. Es schafft wollend die *Körperwelt*, die bewegte Substanz, und giebt ihr das Gesetz der *Causalität;* es schafft wollend die *Geisteswelt*, die Kraft zur Wahrheit sich zu bewegen, und giebt ihr das Gesetz der *Selbstbestimmung*. Es schafft den Geist als *Kraft*, nicht als Bewegung selbst, damit er frei sich selbst bewegen könne; es schreibt aber dem Geist, als die Bedingung seines Daseins einen *Zweck* vor, damit der Geist in seiner Freiheit neben dem absolut freien Wesen sein *könne*. Der dem Geist vorgeschriebene Zweck ist die *Wahrheit* selbst. So wird die freie Geisteswelt durch die in ihr ausgedrückte Wahrheit, welche zur ewigen Wahrheit zurückstrebt, durch ihr eignes Wesen an den absoluten Willen, welcher Ursache der Wahrheit ist, gebunden. Dieses absolute Wesen schafft den Geistern die Kraft des Wissens und Willens, indem es sein eignes Wissen und seinen Willen weiss und will, damit sie frei sein könnten; aber es pflanzt in dieselben für ihr Wissen und ihren Willen ein Gesetz als den *Ausdruck seines Willens*, und dieses Gesetz macht es zu *ihrem eignen Wesen*, damit sie, indem sie als Geister sich wollen, zugleich seinen Willen wollen. — So weiss der Geist dieses ihm eingepflanzte Gesetz als seine *Pflicht*, und sein Wollen derselben weiss er als das *Gute*. —

So will der Geist, indem er das Gute will, nur sich selbst, und er kann neben dem absolut freien Wesen, welches die Freiheit des Geistes will, bestehen. So lange ich Mensch bin, kann ich das Gesetz des Geistes oder des Körpers wollen, weil ich beiden Welten angehöre, aber ich kann nichts anderes wollen, als was ich *weiss*, und ich weiss nichts anderes, als was *im All* ausgedrückt ist. Will ich nun aber nicht dasjenige, von welchem ich weiss, dass ich es *soll*, so kann ich nur so lange existiren, als es mir möglich ist Geist

Digitized by Google

zu werden, als ich eben Mensch, oder ein den beiden Welten angehöriges Wesen bin. Würde ich aber nie dasjenige, was ich soll, nie das Gesetz der freien Geister wollen, so würde ich der Körperwelt anheim fallen müssen; mein Geist könnte nicht als freies Wesen neben der absolut freien Ursache seines Daseins bestehen.

Wir haben als das *Wesen* der Ursache vom Dasein des All die *absolute Freiheit* und den *absoluten Willen* erkannt. Beide aber sind in der That nur *Eines*; es erscheinen in ihnen gleichsam die zwei Seiten von diesem *Einen*, nämlich die negirte Negation, und die Affirmation. Darum giebt es auch keinen Willen ohne Freiheit und keine Freiheit ohne Willen. Sowie ich aber, indem ich will, verschieden bin von dem, was ich will, so wie ich mein Object weiss und mich selbst, und mich selbst als verschieden von dem Objecte meines Willens weiss, auch wenn mein Wissen mich selbst als Object meinem Wollen vorstellte: so ist auch der Urgrund alles Seins das absolute Wesen selbst, welches will, verschieden von dem, was es will, und indem es will, weiss es das Object seines Willens und sich selbst, und es weiss sich selbst als verschieden von dem Objecte seines Willens, obgleich es dieses Object aus sich selbst geschöpft hat.

Das absolute Wesen hebt sich nicht auf, indem es das All schafft.

Es hebt das Absolute, indem es sein Wesen will, sich nicht auf; denn nicht seine Freiheit selbst ist das Object seines Willens, aus welchem die Freiheit in der Geisterwelt hervorgeht, sondern *das Wissen seiner Freiheit* ist es. Wäre seine Freiheit selbst das Object seines Willens, so würde es, indem es die Freiheit der Geisteswelt will, seine eigene Freiheit wollen. Seine Freiheit würde dann in der Freiheit der Geisterwelt bestehen; seine Freiheit und die Freiheit der Geisterwelt würden identisch sein. So aber weiss es seine

Digitized by Google

eigene Freiheit als sein Wesen, und dieses Wissen, nicht sein Wesen selbst, setzt es zum Objecte seines Willens, welches Object, da es von dem absoluten freien Wesen selbst gewollt wird, zur Existenz gelangen muss, und die Existenz desselben ist in der Freiheit und dem Wissen der Geisterwelt enthalten.

Es hebt das Absolute, indem es sein Wesen will, sich nicht auf; denn nicht sein Wille selbst ist das Object seines Wollens, aus welchem das Gesetz hervorgeht, sondern nur *das Wissen seines Willens* ist dieses Object. Wäre sein Wille selbst das Object seines Wollens, so würde das Gesetz, die Nothwendigkeit in der Körperwelt und der Wille in der Geisteswelt, sein Wesen ausmachen. Aber so ist sein Wille sein Wesen, und das Wissen seines Willens wird ihm zum Objecte des Wollens und dieses Object des Willens des absolut freien Wesens muss zur Existenz gelangen und es hat seine Existenz im Dasein des Gesetzes, welches in der Körperwelt als Nothwendigkeit und in der Geisterwelt als das Wahre und Gute erscheint.

Das absolute Wesen schafft nicht das All, um selbst zu werden.

Das Absolute schafft nicht das Wollen im All, um zum Bewusstsein seiner absoluten Freiheit, nicht die Freiheit im All, um zum Bewusstsein seines absoluten Willens geführt zu werden. Das Wollen im All würde das Absolute zum Bewusstsein seiner Freiheit führen können, wenn das Absolute durch dieses Wollen im All zu der Erkenntniss gelangte, dass es von diesem Wollen unabhängig sei. Dieses Wollen könnte aber von dem Absoluten nur dann als ein überwundener Widerstand erkannt werden, wenn es für dasselbe zum Sollen würde. Da aber das Absolute vollkommen frei ist, so kann für dasselbe kein Sollen existiren. Das Absolute kann daher in dem Wollen im All keine Schranken und

Digitized by Google

Grenzen erhalten, über welche es sich hinweg in's Unendliche erweiterte: so kann es denn auch nicht durch dasselbe zum Bewusstsein seiner absoluten Freiheit geführt werden. — Durch die Freiheit im All könnte aber das Absolute zum Bewusstsein seines Willens gelangen, wenn dieser in jener einen Widerstand fände, so dass er zu sich selbst zurückkehrte. Der Wille des Absoluten kann aber überhaupt keinen Widerstand, also auch im All denselben nicht finden. So kann das Absolute durch die Freiheit im All nicht zum Bewusstsein seines Willens geführt werden. Vielmehr ist der Wille und die Freiheit im All erst aus dem Willen des Absoluten entstanden, und um dieses Schöpfungswerk zu vollbringen, muss das Absolute sich selbst wissen. Es kann daher das All, zu dessen Dasein das Wissen des Absoluten nothwendig ist, das Absolute nicht erst zum Bewusstsein seiner selbst führen. Dieses *Selbstbewusstsein* muss dasselbe schon haben, um *wissen* zu können, und wissen muss es, um *wollen* zu können, und wollen muss es, wenn es das All erschaffen soll. So kann das Absolute nicht das All geschaffen haben, um das zu werden, was es schon ist, indem es das All erschafft.

Das Absolute will von Ewigkeit her.

Das Absolute, welches ewig ist und Alles durch sein Wollen schafft, kann die Ursache vom Dasein seines Willens nicht ausser sich haben, sondern es muss dieselbe in seinem Willen selbst enthalten sein, weil ohne sein Wollen nichts ist: sein Wille ist *nie entstanden*. Ein wollendes Wesen kann nicht aus einem Etwas, welches ohne Kraft und Macht des Willens ist, hervorgegangen sein; denn Alles was *wird* ist im Ursprunge die That des Willens. Es würde daher auch das Absolute, wenn es jemals ohne Willen existirt hätte, sich die Kraft des Wollens nicht haben erschaffen können. — Der Wille des Absoluten, welcher aus und durch sich selbst will, ist *nicht geworden*, er existirt *ohne jemals entstanden zu sein*,

Digitized by Google

und mit und in diesem Willen, dem Wesen des Absoluten, ist nothwendig sein Wollen gegeben, da der Wille im Wollen lebt: *das Absolute will von Ewigkeit her.*

Das Absolute will bis in Ewigkeit.

Das Absolute, in dessen Wollen die Existenz des All ihren Bestand hat, kann nicht in und aus der *Bethätigung* seines Willens, in und aus dem All, das Ende seines Willens erhalten; denn der absolute Wille kann nicht in seinem Aufleben selbst und in seinem *Lebenszeichen* seinen Tod finden; er ist mit und in seiner ewigen That mit und in der ewigen Dauer des All, *unendlich.* Wenn das Wollen des Absoluten aufhören sollte, so müsste dieses selbst das Dasein seines Willens nicht wollen; es müsste selbst wollen, dass sein Wille nicht mehr existire. Da nun aber das Absolute, indem es will, das Wissen seines Wollens selbst will, so kann es nicht zugleich auch das Wissen des Sichnichtwollens als Object seinem Willen sich vorstellen; es würde dadurch das Absolute als ein solches erscheinen, welches ewig wollte, dass es anfange ohne Willen zu sein. — *Das Absolute*, welches von Ewigkeit her will, und weder ausser sich noch in sich selbst die Macht findet, seinem Willen ein Ende zu setzen, *existirt bis in Ewigkeit als ein wollendes Wesen.*

Das Absolute weiss ewig.

Da ich in und aus mir selbst weiss, dass das Wollen nicht ohne Wissen sein könne, und da ich diese Einigung als ein Gesetz meines Geistes, der That des absoluten Willens, selbst weiss, so bin ich gezwungen, auch in dem Absoluten die *Einigung des Wollens und Wissens*, und daher mit dem Dasein des Wollens auch das *Dasein des Wissens* in ihm zu setzen. Denn die Gesetze, welche im All existiren, sind das Abbild der inneren Nothwendigkeit des nach aussen absolut frei wollenden Wesens selbst. — Das ewig wollende Wesen *weiss ewig.*

Digitized by Google

Das Absolute weiss und will ausser sich frei und in sich nothwendig ewig sich und sein Werk, es ist — ausser sich frei und in sich nothwendig — ewige Person und darum ist es

Gott.

Indem das Absolute weiss, weiss es sich selbst; denn um zu wissen, muss es ein Object seines Wissens haben, und um ein Object seines Wissens zu haben, muss es, da ausser ihm nichts ist, was nicht durch dasselbe wäre, *sich selbst* wissen. Das Object seines Wissens ist in seinem Wesen enthalten. Das Absolute weiss *ewig* sein Wesen, weil es ewig ist und weiss. Es weiss seinen Willen, der als Wille des absolut freien Wesens Kraft und That in Einem ist; es weiss ewig seine Existenz, seine Kraft, sein Wesen. Es weiss seinen Willen, und indem es dieses Wissen seinem Wollen als Object vorstellt, schafft es das All; es weiss und will ewig *sein Werk*, die That seines Wissens und Wollens, das All. *Das Absolute weiss und will ewig sich und sein Werk.*

Das Absolute kann nicht, da es weiss, sein Wesen nicht wissen; es weiss nothwendig sich selbst, seine Existenz, sein Wissen und Wollen, ewig. Das Absolute kann nicht, da es will, sein Wesen nicht wollen; es will nothwendig sich selbst, seine Existenz, sein Wissen und Wollen, ewig. Sein Wissen und Wollen ist ausser sich frei, da nichts ausser ihm ist, was nicht aus demselben und durch dasselbe wäre, aber in sich selbst nothwendig. Das Absolute weiss und will in äusserer Freiheit und aus innerer Nothwendigkeit sein Wesen und das Wissen und Wollen desselben: *es weiss und will ausser sich frei und in sich nothwendig ewig sich selbst und sein Werk.*

Da das Absolute sich und sein Werk weiss und will, so ist es *Person*; und da es den Urgrund davon, dass es sich und sein Werk weiss und will, in seinem eigenen Wesen hat, so ist es *ausser sich frei und in sich nothwendig ewige Person.*

In diesem in äusserer Freiheit und innerer Nothwendigkeit *ewig wissenden und wollenden persönlichen Wesen* habe ich den Urgrund alles Seins, den Urgrund des Daseins und des Bestehens des All erkannt und **Gott** gefunden, den ich suchte.

Druck von Julius Blochmann jun. (Schlossgasse 23.)

Digitized by Google

7.

(Xavier)

Franz von Baader,

als Begründer

der

Philosophie der Zukunft.

Sammlung

der vom Jahre 1851 bis 1856 erschienenen Recensionen und literarischen Notizen

über

Franz von Baader's sämmtliche Werke.

Als urkundliche Belege über die Aufnahme dieser „Ersten Gesammtausgabe" Seitens der gelehrten Welt Deutschlands

herausgegeben von

Prof. Dr. Franz Hoffmann

in Würzburg

und den anderen bei dem Werke betheiligten Freunden des Verewigten.

Leipzig.

Herrmann Bethmann.

1856.

Ist durch alle Buchhandlungen gratis zu beziehen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Die philosophischen Schriften Franz von Baader's können nicht verfehlen, auf den Entwickelungsgang der Philosophie in Deutschland einen mächtigen Einfluss zu üben. Indess kann sich dieser Einfluss nur allmälig in grösserem Maasse geltend machen. Das wirksamste Mittel der Beschleunigung dieses Einflusses wäre unstreitig eine durchaus objektiv gehaltene umfassende systematische Darstellung der philosophischen Lehre Baader's. Allein eine solche kann erst unternommen werden, wenn die Gesammtausgabe völlig abgeschlossen sein wird. Unterdessen dürfte es dem wissenschaftlichen Publikum nicht uninteressant sein, bestimmter zu erfahren, welche Aufnahme die Gesammtausgabe bisher in den wissenschaftlichen Zeitschriften erfahren hat, und da uns diese Aufnahme bedeutsam genug erschien, um zu verdienen, als Thatsache in weiteren Kreisen bekannt zu werden, so entschlossen wir uns, eine Sammlung der bisher erschienenen Recensionen zu veranstalten.

Man wird es hoffentlich dem Herausgeber nicht verargen, dass er Artikel abdrucken lässt, in denen seiner oft mit lebhaftem Lobe gedacht ist. Ueber die aus diesem Umstande entspringende Bedenken musste sich der Herausgeber unvermeidlich hinwegsetzen. Er konnte der Herausgabe dieser Schrift sich nicht entziehen und war dies unmöglich, so musste er auch das Lob aufnehmen, wenn er auch den Tadel, die Einwendungen und Angriffe gegen ihn vorführen sollte. So wenig derselbe einerseits der Kritik vorgreifen will in Rücksicht der Schätzung des Verdienstes, welches er bei diesem Werke sich etwa erworben hat, so wenig kann er sich doch anderseits in allen Punkten für geschlagen erachten, in welchen es einigen HH. Recensenten gefallen hat, ihn anzugreifen. Es würde indess kaum in der Ordnung sein, wenn wir unsere Vertheidigung an diesem Orte führen wollten. Es ist vielmehr unsere Absicht, hier die HH. Recensenten allein sprechen zu lassen, und wir wollen ihre Darlegungen durch keinerlei Zwischenreden unterbrechen, indem wir uns nur gegen die Annahme verwahren, als gestünden wir durch unser Schweigen die Gültigkeit aller gegen uns erhobenen Einwendungen zu. Aehnliches gilt in Rücksicht der hie und da gegen Baader von den HH. Recensenten erhobenen Einwendungen. Doch wollen wir mit dieser Erklärung auch nicht dahin verstanden werden, als ob wir alle und jede gegen Baader und uns gemachte Erinnerung für unbegründet erachteten. Wir werden uns anderwärts bestimmt darüber aussprechen, wie weit wir uns gedrungen fühlen, den HH. Recensenten Recht zu geben und wie weit nicht. Dass wir aber im Allgemeinen die Einsicht der HH. Recensenten hoch stellen, zeigt eben der Umstand, dass wir ihre Darlegungen für wichtig genug erachten, um dem engeren Bezirke der Zeitschriften

Digitized by Google

enthoben und der gesammten gelehrten Welt des In- und Auslandes vereint vor Augen gelegt zu werden. Mögen sie hier zur Förderung der Wissenschaft wirken, was sie vermöge ihres Gehaltes zu wirken im Stande sind.

Von einem Gedanken J. G. Fichte's in Bezug auf die erste Aufnahme der Kant'schen Schriften in der gelehrten Welt Deutschlands angeregt, hat der Herausgeber dieser Schrift seit langer Zeit so ziemlich Alles gesammelt, was von Anfang seiner schriftstellerischen Wirksamkeit für und gegen Baader in Zeitschriften und Werken geschrieben worden ist. Wenn diese Sammlung, was nicht ohne eine umfassende Beleuchtung geschehen würde, je in einem eigenen Werke an das Licht treten könnte, so würde die Welt ein zwar zum Theil seltsames, aber merkwürdiges Buch erhalten, welches an Interesse manchen spannenden Roman in Schatten stellen möchte.

Von der vorliegenden Schrift haben wir blosse Zeitungsartikel, sie mochten noch so günstig lauten, ausgeschlossen, um ihr den Charakter einer wissenschaftlichen Schrift zu wahren. Doch wird es erlaubt sein, sie sämmtlich hier anzuführen, um deren Vergleichung Jedem möglich zu machen, der Notiz von ihnen nehmen will. Wer Interesse dafür hat, vergleiche demnach:

1) Memnosyne. Beiblatt z. N. Würzburger Zeitung 1851. Nr. 43.
2) Gelehrte Anzeigen. H. v. Mitgliedern der k. b. Akad. der Wissenschaften. 1851. Nr. 98—101.
3) Literarisches Centralblatt für Deutschland. 1851. Nr. 49.
4) Theologische Studien und Kritiken. 1852. S. 125—132.
5) Protestantische Monatsblätter. 1855. V. Bd. II. Heft.
6) Berlinische Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen. 1855. Nr. 152. Beilage.
7) Neue preussische Zeitung. 1855. Nr. 186 und Nr. 204.
8) Königlich privilegirte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen. 1855. Nr. 172. Beilage.
9) Die Zeit. Berliner Morgen-Zeitung. 1855. Nr. 210 u. Nr. 287.
10) Neue Münchner Zeitung. 1855. Nr. 215. Beilage.
11) Der Correspondent von u. für Deutschland. 1855. Nr. 250.
12) Berliner Revue. Social-politische Wochenschrift. Redigirt von Clemenz Grafen Pinto (1855). 3. B. 1. H. u. 3. B. 3. Heft.
13) Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie. Von Fichte, Ulrici u. Wirth. 1856. N. Folge. Achtundzwanzigsten Bandes erstes Heft. S. 1—36.
14) Allgemeine Zeitung. Jahrgang 1856. Beilage zu Nr. 53—55.

Die drei zuletzt genannten Artikel fallen allerdings nicht in die Kategorie von blossen Zeitungsanzeigen und wären daher in sofern wohl zur Aufnahme in diese Schrift geeignet gewesen. Allein mehrere Gründe liessen deren Aufnahme nicht zu.

Würzburg, den 7. März 1856.

Der Herausgeber.

Digitized by Google

1.

National-Zeitung 1850.

28. August, Nr. 396.

Franz von Baader's s. Werke. 11. Band. Tagebücher.

Schon lange mit Fleiss und Liebe vorbereitet, durch die Stürme der letzten Jahre nicht gestört, und jetzt durch muthigen Entschluss an's Licht geführt, erscheint in Leipzig ein Werk, von dem die deutsche Nation Ehre haben wird: „Franz von Baader's sämmtliche Werke." Nachdem die Werke Kant's, Fichte's und Hegel's in schönen sorgfältigen Ausgaben erschienen sind, und Schelling's Werke wenigstens angekündigt worden, kann nichts rechtzeitiger und willkommener sein, als jenen Grossen einen Ebenbürtigen an die Seite gestellt zu sehen, der mit ihnen Allen schritthaltend auf anderen Höhen als sie gewandelt hat, und dabei zu Resultaten gelangt ist, die ihm schon bei seinem Ausgange sicher waren. Baader war kein Katheder-Philosoph, er hat keine Schule gestiftet, nicht durch glänzende Schriftstellerei Beifall erworben, er ist daher dem grösseren Publicum weniger bekannt geworden, aber die Eingeweihten kennen ihn gut, und wissen seine Grösse. Seine vereinzelten, meist kleinen Schriften waren bisher, gleich denen seines Geistesgenossen Hamann, mit dem der Herausgeber ihn sehr treffend zusammenstellt, schwer zu erlangen; schon ihre Vereinigung zu einer geordneten Sammlung würde ein Verdienst um die Philosophie, um die Literatur überhaupt sein; allein uns wird ein weit grösserer Reichthum dargeboten: Baader's Hauptwerke, die gediegensten und ansprechendsten seiner Arbeiten, hat er als ungedruckte hinterlassen; diese treten nun, mit jenen verbunden, in einer würdigen Gesammtausgabe an's Licht. Eine Gesellschaft trefflicher Männer, an deren

Digitized by Google

Spitze der Professor der Philosophie zu Würzburg Franz Hoffmann steht, hat sich zu dem schönen Unternehmen verbunden. Der erste im Druck erschienene Band (des ganzen Unternehmens eilfter) liegt vor uns, und führt den Titel: „Franz von Baader's Tagebücher aus den Jahren 1786 bis 1793. Herausgegeben von Dr. Emil August von Schaden. Leipzig 1850.“ In diesen Tagebüchern erscheint zunächst der liebenswürdige, gottbegeisterte, aufstrebende Mensch, in dessen reiches, frommes und geistliches Wesen der Leser mit Staunen, Liebe und Andacht blickt. Eine Selbstforschung, wie wir sie nur von J. J. Rousseau kennen; eine Erziehung zum Guten, ein Fortschreiten zum Höchsten, wie nur den auserwähltesten Geistern gewährt ist, entfaltet sich vor unsern Augen, und macht das Buch eben so unterhaltend, als es ernst wissenschaftlich, ja sittlich und erbaulich ist. Damit es seinen Zweck um so sicherer erfülle, hat ihm der verehrte Herausgeber zur Verständigung die belehrendsten und wichtigsten Anmerkungen beigegeben.

Auf dieses Buch und auf die ganze Sammlung der Werke Baader's hier in diesen Blättern aufmerksam zu machen, haben wir noch einen besondern, auf die politischen Zustände bezüglichen Grund. Alle Gutgesinnten stimmen darin überein, dass die Gegensätze, in welchen sich die heutige politische Welt stürmisch bewegt, nicht durch rohe Gewalt, sondern durch Erörterung, durch Einsicht und Redlichkeit ausgeglichen werden sollen. Nur darum ist die Freiheit der Presse so wichtig und werth, so segenvoll, indem da, wo das Wort kämpfen darf, die Gewalt von selbst ausgeschlossen ist. Einsicht und Erörterung sind daher dringend zu empfehlen, auf allen Stufen, auf denen der Popularität, wie auf denen der strengen Wissenschaft. Nun aber hat kein Philosoph die politischen und socialen Fragen auf der Höhe der Wissenschaft mit solch eigenthümlichem, wir dürfen sagen parteilosem, Licht beleuchtet, als eben Franz Baader. In ihm ist gleicherweise das Princip der Autorität wie das der Freiheit, in ihm finden wir Gegensätze versöhnt, die sich in unseren Tageswirren unglücklich befehden, aus ihm wird mancher Suchende, dem bisher keine Leistung genügte, Belehrung und Trost gewinnen.

Digitized by Google

2.

Beilage zu Nr. 21 der Neuen Münchener Zeitung.

25. Januar 1851.

Franz Baader und die jetzt im Werk begriffene Gesammtausgabe seiner Schriften.

Franz Baader gehört zu den tiefsinnigsten Forschern, welche je gelebt haben, und Bayern darf sich freuen und stolz darauf sein, ihn den Seinigen zu nennen. Seine hohe Genialität ist von den bedeutendsten Männern deutscher Nation anerkannt worden, unter denen wir von den bereits Abgeschiedenen nur auf Göthe, Jean Paul, Fr. Schlegel, Steffens, Hegel, von den noch Lebenden nur auf Schubert, Molitor und Schelling hinweisen wollen. Ja, sein Ruhm geht weit über die Grenzen Deutschlands hinaus, und in Frankreich, England, Schweden, Russland, in Griechenland, Ungarn, Böhmen finden sich nicht wenige Freunde der Wissenschaft, welche in den von ihm an's Licht geförderten Ideen das Wort des Räthsels fanden, wodurch vordem ihr Geist in Unruhe versetzt war.

Gleichwohl ist die Wirksamkeit der Leistungen Baader's noch immer nicht eine so umfassende, als sie in der Zukunft, wie man mit Zuversicht voraussagen kann, werden wird, und als bei der gegenwärtigen höchst unheilvollen geistigen Verwirrung schon jetzt entschieden zu wünschen wäre.

Der Hauptgrund hievon liegt unstreitig gerade in dem Tiefsinne Baader's selbst und der hievon unzertrennlichen Schwierigkeit der Auffassung seiner Ideen, vor welcher so Viele schon von vornherein zurückbeben. Einige Schuld hieran trägt indessen auch der Umstand, dass Baader im Verhältniss zu dem grossen Reichthum seiner Schriften nur wenige von bedeutenderem Umfang geschrieben, und dass er vielmehr seine genialen Gedanken meist nur in einzelnen kleinen Abhandlungen niedergelegt hat, welche eben in ihrer Vereinzelung der gegenseitigen so nothwendigen Beleuchtung ermangeln.

In dieser Beziehung das Verständniss der Baader'schen Schriften zu erleichtern, zuvörderst aber eine vollständige und umfas-

Digitized by Google

sende Kenntniss der Leistungen Baader's möglich zu machen, hat einer seiner Schüler, Hr. Dr. Franz Hoffmann, Professor der Philosophie an der k. Universität zu Würzburg, mit einem die höchste Anerkennung verdienenden Eifer der schweren Aufgabe sich unterzogen, eine Gesammtausgabe jener Schriften, in 10 Bänden, von je 30 Bogen zu veranstalten, wozu noch 5 weitere Bände kommen, die das Bedeutendste und Wichtigste des reichen Nachlasses sammt dem überaus interessanten Briefwechsel zu bringen bestimmt sind.

Wenn Hr. Professor Hoffmann diesem Unternehmen sehr bedeutende Opfer bereits schon gebracht hat und auch fernerhin nach Kräften zu bringen bereit ist, so erfreute er sich hiebei auch auch der grossherzigsten Unterstützung von Seite einiger Freunde der Wissenschaft. Auch verbanden sich mit ihm einige andere Schüler Baader's, welche die Bearbeitung der einzelnen Partieen des Nachlasses, lediglich nur im Interesse der guten Sache und mit ausdrücklicher Verzichtleistung auf jeden allenfallsigen äusseren Vortheil auf sich nahmen.

Für seine nächste Aufgabe hielt es Hr. Professor Hoffmann, kleinere in einzelnen Zeitschriften zerstreute und nur wenig bekannt gewordene Aufsätze Baader's in einem Bande zu vereinigen und hiemit die Ankündigung der Gesammtausgabe zu verbinden. Er hatte hiebei ohne Zweifel die Absicht, die Aufmerksamkeit des wissenschaftlichen Publicums auf den genialen Mann, dessen Bild über den Wirren der Zeit mehr in den Hintergrund getreten war, und dessen wesentliches Streben wegen seiner Theilnahme an den kirchlichen Streitigkeiten bei Manchem nicht mehr in voller Klarheit sich darstellte, wieder zurückzulenken.

Das Mittel hiezu war in der That gut gewählt; jene Sammlung unter dem Titel: Franz Baader's kleine Schriften, im Jahre 1847 an's Licht getreten, bietet einen solchen Reichthum und eine solche Mannigfaltigkeit an geistvollen, fruchtbaren Ideen, dass jener Zweck grossentheils gewiss erreicht wurde. Vor Kurzem ist von dieser Sammlung eine zweite, nahezu um die Hälfte vermehrte Ausgabe erschienen, begleitet von einer inhalts-

Digitized by Google

reichen Vorrede des Hrn. Professors Hoffmann, in welcher er das Verhältniss der Lehre Baader's zur Hegel'schen und Schelling'schen Philosophie genau eingehend darlegt.

Im August des Jahres 1850 wurde dann der Anfang mit Verwirklichung des Unternehmens der Gesammtausgabe gemacht und zunächst von der zweiten Hauptabtheilung, d. i. vom Nachlasse, der erste Band, welcher Baader's Tagebücher von 1786 — 1793 in sich fasst, der Oeffentlichkeit übergeben. Diese Tagebücher, welche uns die innere Entwickelung Baader's von seinem 21. Lebensjahre an darlegen, beurkunden eine solche Fülle des Gemüthes und eine solche staunenswürdige Energie des Geistes und sind auch in einem so anziehenden Style verfasst, dass diese jugendlichen Ergüsse zu den herrlichsten Erzeugnissen der deutschen Literatur gerechnet werden müssen. Hr. Professor von Schaden in Erlangen, welcher die Redaction dieser Tagebücher übernommen, hat dieselben mit einem geistvollen einleitenden Vorworte und mit nicht minder dankenswerthen Anmerkungen begleitet, die Stellen aus anderen Werken, auf welche sich Baader bezieht oder die ihm vorgeschwebt haben mögen, sorgfältigst angegeben, auch wohl Parallelstellen aus den Schriften anderer Denker beigefügt, durch welche Beifügungen, selbst wenn sie einem Hamann entnommen sind, die Aeusserungen unsers Autors, was wohl als Probe hoher Genialität gelten wird, durchaus nicht in Schatten gesetzt werden, sondern nur in um so hellerem Lichte sich darstellen.

Gegenwärtig befindet sich von der ersten Hauptabtheilung — welche die schon früher publicirten Schriften Baader's, bedeutend vermehrt durch reichhaltige Einschaltungen aus den nachgelassenen Papieren enthalten wird — der erste Band unter der Presse, wie denn überhaupt jedes Jahr, bis zur Vollendung des Werkes, zwei Bände erscheinen sollen.

Möge das Unternehmen in den gebildeten Ländern Europa's, in ganz Deutschland und ganz besonders in Bayern diejenige rege, lebendige Theilnahme finden, worauf es durch seinen Gehalt und seine Bedeutung in so hohem Grade Anspruch machen darf. Wenn die wissenschaftliche Welt den bei allen ihren Irr-

Digitized by Google

thümern tief eingreifenden Leistungen Kant's, Fichte's und Hegel's so lebendiges Interesse zuwendete, dass von Kant's Werken gleichzeitig zwei Gesammtausgaben (von Rosenkranz und von Hartenstein), von Fichte's Werken eine wohlausgestattete (von seinem Sohne) und von Hegel's Werken bereits die zweite Auflage der Gesammtausgabe erscheinen konnte; wie liesse sich annehmen, dass Baader's Forschungen so wenig beachtet werden sollten, dass das mit der grössten Hingebung angelegte Unternehmen der Gesammtausgabe seiner Schriften nicht zu Stande kommen könnte? Ausserordentlich hoch sind die Verdienste anzuschlagen, welche sich Schelling — dessen sämmtliche Werke hoffentlich noch durch ihn selbst an's Licht werden gefördert werden — um die Entwickelung der Philosophie über die oben genannten Männer hinaus erworben hat; freudig ist es zu rühmen und dankbar anzuerkennen, dass er dieselbe dem christlichen Standpuncte näher geführt hat, als irgend ein anderer unter den Denkern neuerer Zeit. Ebenso entschieden muss es auch ausgesprochen werden, dass seine Lehre, um auf der Höhe der biblischen Wahrheit zu stehen, durchaus noch einer Ergänzung und Verbesserung bedürfe, und dass eben diese Ergänzung und Verbesserung wirklich in Baader's Philosophemen vorliege.

Und so wollen wir uns denn mit Zuversicht der Hoffnung hingeben, dass dieses wichtige Unternehmen in den weiteren Kreisen des wissenschaftlichen und gebildeten Publicums und unter hochgesinnten Freunden und Gönnern der tieferen Wissenschaft und des Christenthums diejenige thätige Theilnahme und Unterstützung finden werde, deren es bedarf, um alle Schwierigkeiten überwindend zur Vollendung zu gelangen! Wie die Menschen denken, wie sie namentlich über die höchsten und heiligsten Dinge denken, ist fürwahr! nicht gleichgiltig, nicht ohne Bedeutung für das ganze sociale Leben. Die Wissenschaft ist immerhin zwar nur eine stille, dabei aber, besonders in der neueren Zeit, eine sehr gewaltige Macht, und ihre Erzeugnisse machen sich zuletzt im ganzen Umkreise des menschlichen Daseins, Fluch oder Segen bringend, auf das entschiedenste geltend. J. H.

Digitized by Google

3.

Blätter für literarische Unterhaltung.

Nr. 31, 32 u. 33. 5—7. Febr. 1851.

Franz von Baader's sämmtliche Werke. Systematisch geordnete, durch reiche Erläuterungen von der Hand des Verfassers bedeutend vermehrte vollständige Ausgabe der gedruckten Schriften sammt dem Nachlasse, der Biographie und dem Briefwechsel. Herausgegeben durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Franz Hoffmann, Julius Hamberger, Emil August von Schaden, Anton Lutterbeck, Christoph Schlüter und Friedrich von der Osten. Eilfter Band. — A. u. d. T.: Nachgelassene Werke. Zweite Hauptabtheilung der sämmtlichen Werke. Erster Band: Tagebücher aus den Jahren 1786 - 93. Herausgegeben von Emil von Schaden. Leipzig, Bethmann. 1850. Gr. 8. 2 Thlr.

Ein höchst bedeutender origineller Mann soll hier in der Totalität seines Denkens und Wirkens dem deutschen Volk von seinen Schülern vorgeführt werden, da seine Thätigkeit eine vielfach zerstreute und vereinzelte war und ihrer ganzen Eigenheit nach nur auf wenige seiner Zeitgenossen den sonst wohlverdienten Erfolg äusserte. Franz Xaver Baader war 1765 zu München geboren. Er studirte Medicin, wandte sich aber dann den Bergwissenschaften zu, und ward nach kürzerm Aufenthalt in England in Bayern als Director des Berg- und Hüttenwesens angestellt; seit der Gründung der münchener Universität hat er an derselben Philosophie gelehrt. Hier war sein eigentliches Fach und der Mittelpunct seines Wesens. In früh errungener Selbständigkeit begleitete er die Entwickelung des deutschen Gedankenlebens von Kant bis Hegel und zu dessen Schule, und während er sich das ihm Zusagende verarbeitend aneignete, verfolgte er Schlag auf Schlag in einer Reihe von Aufsätzen mit scharfer Polemik alles seiner eigenen Anschauung nicht Entsprechende. Baader war nemlich ein Glied in der grossen Kette der Gnostiker, die von den ältesten Zeiten des Christenthums bis in die Gegenwart reicht und in ihrer Tradition neben den offen ausgesprochenen Erkenntnissen manche Geheimlehre bewahrte; in Jakob Böhme, in St.-Martin hatte er früh die ihm congenialen Vorgänger erkannt, denen er

Digitized by Google

auslegend, ergänzend, fortbauend sich anschloss, und auch nach der Seite der Naturauffassung neigte er sich der Richtung zu, welche im Mittelalter als Magie, als philosophia occulta, bezeichnet ward.

Ich habe in meiner philosophischen Weltanschauung der Reformationszeit entwickelt, wie damals des Geistes Kraft die Natur erkennen und beherrschen sollte. Dem Menschen war die Ahnung von einem unermesslichen Weltganzen aufgegangen, in welchem Alles mit Allem im Zusammenhange steht, und so ward das Universum von der jugendlichen Phantasie in einen Zaubergarten verwandelt, in welchem jedes Wesen als ein Mittelpunct und Werkzeug wunderbarer Kräfte auf alle anderen wirkt; die besondere Art und Weise dieser wechselseitigen Einflüsse zu erkennen und walten zu lassen war des Magiers Sache. Da die ganze Natur auf Zahl und Maass gegründet ist, schrieb man Linien und Zahlen als solchen eine beherrschende Macht zu; in unserem Jahrhundert wollte man durch sie zwar nicht mehr über die Natur gebieten, doch aber meinte man sie durch Symbole und Analogienspiele erkannt zu haben, doch übertrug man auf sie was man vom Geiste begriff, da überall ja nur Ein Leben erscheint. Wenn Varnhagen unter den Hemmungen, die Baader nicht in die Reihe der weltwirkenden Geister ersten Ranges eintreten liessen neben dem vereinsamenden Stolze eine Leichtgläubigkeit nennt, die in höheren Dingen sich das Wunderbare allzu leicht aufbinden lässt und in Dingen des gewöhnlichen Lebens das Gemeine: so hat er auch hiermit ein Kennzeichen angegeben, welches unsern Denker an Pico von Mirandola, Reuchlin und Agrippa von Nettesheim anreiht. Dadurch ward er den Naturforschern entfremdet, dadurch veranlasst, auch in der Religionsgeschichte so manches Wunderbare, welches nur der mythische, der dichterische Ausdruck einer Idee ist, für ein äusserlich reales Factum anzunehmen; dies war wiederum in einer Zeit der Aufklärung ein Hinderniss, dass sein Theismus nicht zu allgemeiner Anerkennung kam, seine scharf und gut geführten Streiche gegen die pantheistischen wie rationalistischen Richtungen zu keinem öffentlich anerkannten Siege führten.

Digitized by Google

Gott war nämlich für Baader wie für jene Mystiker das allgegenwärtige Centrum aller Wesen, keine formlose, ruhende Einfachheit, sondern eine stets sich gestaltende, durch ihre innere Unterscheidung sich durchführende und zu sich selbst zurückkehrende Einheit; er war ihm thätig und lebendig in allen Dingen, aber nicht verloren in sie, sondern ewig im Selbstbewusstsein als ihr Schöpfer und Herr sich erfassend. Von diesem innersten Einheitsquell aus sah er den Zusammenhang des Reiches der Gnade mit dem der Natur, der Physik mit der Ethik, des Erkenntniss- und Zeugungstriebs; von hier aus lichteten sich ihm die Geheimnisse des Christenthums wie der heidnischen Religionen; aber die Sonderung der einzelnen Lebensgebiete gelang ihm weniger, sie spielen bei ihm zu sehr ineinander, er vermag überhaupt sich nicht auszubreiten, architektonisch zu entfalten, sein Geist entladet sich blitzartig und wirft auf das, was ihm gerade vorliegt, ein grelles, oft blendendes Licht, während das Ringsumgebende vorderhand im Dunkel bleibt und des neuen Strahls harren muss. Hiermit hängt die Form seiner Arbeiten genau zusammen, sein gedrungener in sich gewundener Styl, seine Lust am Wortspiele so gut wie dies, dass er nur specielle Gegenstände in einzelnen Aufsätzen, Sendschreiben oder Vorträgen besprach. Baader's philosophische Begabung war grösser, Baader's Humor war frischer, ich möchte sagen gottfreudiger als der hypochondrische, grillenhaftere Hamann's; sonst aber hat er mit diesem in Tendenz und Form der Schriftwerke die hervorragendsten Aehnlichkeiten. Schaden sagt hierüber in der Vorrede:

Beide, Baader und Hamann, von den innerlichsten Seiten des menschlichen Geistes und Herzens her auf das unerschütterlichste von der objectiven Wahrheit des Christenthums durchdrungen, besitzen sie tiefsinnige Schärfe und wahrhaft überraschenden, ja selbst oft erschütternden Witz als die eigensten Doppelpole ihres geistigen Lebens. In Beiden scheint auch diese zweifache Gabe in ziemlich gleichem Maasse gemischt gewesen zu sein. Und wenn Jean Paul von der Hamann'schen Kürze sagt, ihre Kommata bestünden zuweilen aus Planetensystemen, ihre Perioden aus Sonnensystemen und ihre Worten seien ganze Sätze, so gilt diess auch von der Baader'schen. Ebenso haben Beide fast nur kleinere Arbeiten verfasst. Aber diese Samenkörner bergen ganze Wälder in sich. Endlich

Digitized by Google

ist auch noch in dem Style beider Männer die innigste Verwandtschaft wahrzunehmen. Bei Hamann finden wir wie bei Baader dieselbe Massenhaftigkeit, den gleichen cyclopischen Charakter, dieselbe bis an die Grenze der Ueberladung gesteigerte Gedrängtheit; aber auch bei Beiden jene unvergleichliche concentrirte Fülle, jene keusche Sprödigkeit, den gleichen dissonanzenreichen, aber die Auflösung immer mitsichführenden Wohllaut. Muss man auch von Baader gelten lassen, was Friedrich Roth von Hamann sagt: „Wegen seiner Derbheit und seiner nicht seltenen Sprachfehler sowie seiner Dunkelheit wegen mag ihm der Rang eines Classikers streitig gemacht oder abgesprochen werden", so kann man doch rücksichtlich Baader's mit demselben Autor fortfahren: „Er hat dennoch sicherer als mancher legitime seinen Platz unter Deutschlands grossen Schriftstellern." Göthe sucht das Princip der Hamann'schen Autorschaft mit den Worten zu bezeichnen: Alles was der Mensch zu leisten unternimmt, es werde nun durch That und Wort oder sonst hervorgebracht, muss aus sämmtlichen vereinigten Kräften entspringen; alles Vereinzelte ist verwerflich. So war auch Baader der entschlossene Gegner alles Successiven und Discursiven; voll, ganz und simultan liess er seine mächtigen Geburten wie aus dem Haupte des Zeus hervorspringen.

Baader war seiner Natur nach ein Gegensatz zu Schelling, dem kunstsinnigen, formengewandten, der eine geringere spontane oder orginale Geisteskraft zu einer viel ausgedehnteren Wirksamkeit brachte; seltsamerweise hat man ihn vielfach als einen Schüler desselben angesehen und in die Geschichte der Philosophie eingeordnet. Neuerdings hat aber Franz Hoffmann in der Vorrede zur zweiten Ausgabe von Baader's „Kleinen Schriften" vielmehr den Beweis geführt, dass nicht Schelling auf Baader, sondern Baader auf Schelling einen grossen Einfluss geübt, dass nicht Baader als Schelling's, weit eher Schelling als Baader's Schüler anzusehen, indem die Wendung, die Schelling von der Naturphilosophie, Spinoza und der Identitätslehre zu dem Theismus, zur Offenbarung und zu Jakob Böhme nahm, wesentlich unter Baader's Einwirkung und mitunter im ausdrücklichen Anschluss an Baader's Worte geschehen ist. Grosartig neidlos hat Baader jenen Umschwung in Schelling begrüsst ohne sein eigenes Verdienst in Anspruch zu nehmen: später freilich trat der Unterschied von beiden Naturen scharf hervor. Baader schrieb an Hegel: „Schelling, welcher von seinen alten oder jüngeren Philosophemen nicht loswerden und darum auch nicht vorwärts gehen kann, geht in die Breite. Seine

Digitized by Google

junge Philosophie war ein kräftiger und saftiger Wildbraten, jetzt aber gibt er ihn als Ragout mit allerhand, auch christlichen Ingredienzien gebrüht;" er nannte Schelling's neue Lehre: „une belle pénitente qui se souvenait encor avec trop de douceur de sa faute passée;" ja ich hörte ihn einen Franzosen, der von ihm seinen Unterschied von Schelling wissen wollte, mit der Bemerkung abfertigen: „Schelling ait beaucoup d'eau claire, et moi je fais un peu de semence."

Die ganze Bedeutung Baader's wird erst recht erkannt und gewürdigt werden, wenn seine zerstreuten Blätter gesammelt sind. Diess soll in zehn Bänden geschehen; sie verbreiten sich über alle Gebiete der Natur und des Geistes, und eine verständige Anordnung wird schon durch ihre Aufeinanderfolge die systematische Einheit hervorheben. Fünf Bände sind für den Nachlass vorgesehen; sie werden neben mancherlei Vorlesungen und Studien namentlich die Erläuterungen oder Commentare zu Jacob Böhme und St.-Martin bringen, denen die Freunde dieser Männer längst mit Verlangen entgegensehen; sodann Biographie und Briefwechsel. Eröffnet ist der Nachlass wie die Gesammtausgabe selbst durch die eben erschienenen Tage- und Studienbücher.

Baader's Tagebücher umfassen in 100 Heften den Zeitraum von 1786—1841. Aber nur das bis gegen 1796 Niedergeschriebene trägt durch Aufzeichnung von Lebensereignissen, Gefühlen und Gedanken den Charakter des Tagebuchs; alle späteren Hefte sind Studienbücher, Auszüge aus anderen Schriftstellern mit Baader's Bemerkungen. Aus diesen soll ein Band Aphorismen gesammelt werden, während jener kleinere erste Theil durch Schaden der Oeffentlichkeit übergeben ist. Wir sehen in ihnen die Gährung des Baader'schen Geistes im Uebergange vom Jünglings- in's Mannesalter, die grossen Probleme des Lebens treten an seine reine Seele heran, er ringt mit ihnen unter dem Aufwand nicht bloss von intellectueller, sondern auch von sittlicher Kraft, und enthüllt dabei die Keime, welchen sein späteres Denken ihre Entfaltung gab. Schaden hat sich der Herausgabe mit grosser Sorgfalt unterzogen und den Baader'schen Text mit Sinn

Digitized by Google

und Geschick durch erläuternde Anmerkungen bereichert. Citate werden angefügt, Anspielungen erklärt, interessante Parallelstellen anderer Schriftsteller herangezogen, namentlich aber wird auf Baader's geistigen Entwickelungsgang aufmerksam gemacht, die Ruhe und Stetigkeit in demselben dargethan, der Zusammenhang des hier zuerst Hervortretenden mit der späteren Entwickelung Baader's nachgewiesen. Diese Anmerkungen sind eine sehr dankenswerthe Arbeit einsichtiger Liebe.

Die Tagebuchblätter beginnen mit einem Streben und Ringen über die Launen und Gährungen des Gemüths wie über die Verdriesslichkeiten des Daseins Herr zu werden, durch die täglich lebendiger werdende Idee Gottes Heilung zu finden. Baader will sich selbst grösser und besser fühlen als Andere von ihm glauben und in dem Drang nach Vollendung sieht er sogleich eine Bürgschaft der Unsterblichkeit. Er sagt:

Ja die gütige Natur oder vielmehr Gott hat in jedem Menschen so ein Ideal, Vorbild von Güte, Grösse eingegraben, dem er sein ganzes Leben durch nachleben und sich ihm nachbilden soll, das sich aber in dem Verhältnisse, in dem er sich ihm nähert, erweitert und vergrössert: denn wer hienieden hat wohl sich selbst erreicht?

Bei dem Ausspruch dieser Gedanken wird es ihm leicht wie nach einer glücklichen Endbindung. Eine Menge von Ideen, Vorsätzen, Bildern „fliegen vor seiner Seele vorüber wie Schattenbilder, oder durchblitzen sie wie Sonnenblicke oder wie Nachtgespenster;“ aber jenes hohe, frohe, gottinnige Lebensgefühl will er nicht zergliedern, um sich nicht durch Vereinzelung seiner Elemente die Freude zu verderben: „Consonanz!“ schliesst er, und hat sogleich am ersten Tage seiner Selbstbeobachtung sein ganzes späteres Sein präludirt: seine stets wiederholte Analogie von Zeugen, Gebären und Erkennen, die Identität von Geist und Natur, wie die Einheit von Gedanken und Willen, sein blitzartiges Produciren, wie sein Streben, stets das Ganze, das Sinnliche im Geistigen, das Geistige im Sinnlichen zu haben, und als Grundlage von alledem den religiösen Trieb seiner Seele, sein Bewusstsein von einem selbstbewusstlebendigen Gott. Aufgelegt zu allem Guten schreibt er am folgenden Tag:

Digitized by Google

Sieh die Blume, wie sie sich ihrem Bräutigam, der Sonne, entgegenwendet, sie sauget Licht und pranget und blühet — Nacht, Finsternisse umgeben sie, — sie welkt! — Das geht täglich vor unseren Augen vor, nach physischen Gesetzen wie man sagt. Und sollten im Innern der Dinge, in der Geisterwelt diese Gesetze nicht wirken? Ist denn mein Geist so isolirt, abgetrennt, willkürlich als wir wähnen? — Nein! er wendet sich hinauf zum Quell und zu der Sonne aller Wesen, und Licht und Wahrheit und Güte und himmlische Wollust füllt ihn; er vergisst seines Gottes, wandelt in irdischen Dingen herum, greift nach Schatten — und welkt! — Alles nach denselben ewigen physicalischen Gesetzen! Ein wahrer Influxus, den unser Selbstgefühl beweist. Einzig wahre Philosophie und Physik alles Gebets.

Bald macht Baader die psychologische Erfahrung, dass mit den Momenten seines activen Denkens und Forschens, seines Grübelns und Speculirens andere abwechseln, in welchen er sich empfangend verhält, wo er einem seligen Einströmen von Bildern, Gefühlen, Ideen sich hingibt. „Ich empfange und weiss nicht woher, aber das weiss ich, dass mir gegeben wird. Ich fühle das Wahre des belebenden Geistes, weiss aber nicht, woher es kam, ahne jedoch wie im Traum, dass es zu Einem hingeht.“ Darin findet er einen labenden Zaubertrank für die mühselige Reise durch diess Frohnleben. Moral ist ihm ja nur höhere Physik des Geistes, und wie der Baum in des Frühlings Luft und Licht wächst, so will er, umspielt von jenen in ihm webenden Gedanken, eine Morgenröthe der Wahrheit begrüssend, in die göttliche Vollkommenheit emporwachsen. Im Kampf mit der eigenen Sünde und Schwäche lernt er duldsam und milde für Andere sein. Hat er Frieden mit sich, so hat er ihn mit der Welt; Tugend ist schönen Seelen nicht Pflicht, sondern Wollust. Und jetzt thut er das Gelübde seines Daseins, er schwört den Fahneneid der Wahrheit mit den Worten:

Gang Gottes in der Natur, die Gedanken, die der Ewige uns in der Reihe seiner Werke thätlich vorgelegt hat: sie seien das heilige Buch, in dessen Charakteren ich mein ganzes Leben hindurch mit Treue und Eifer buchstabire! Mein ganzes Leben, alles Wirken und Weben meines Geistes sei: fernher den Gedanken des Allmächtigen nachzudenken, mich seiner, der himmlischen, Vernunft zu fügen!

Digitized by Google

Wie ihm grosse Gedanken in der Stille des Gemüths nach der Reinigung des Willens aufkeimen, so erkennt er, dass Wahrheit und Güte unzertrennlich sind: „So gilt Alles, was man in Geheimwissenschaften von moralischer Diätetik vorschreibt, was am meisten verspottet wird und was vielleicht daran das Beste ist.“

Weiter wird Baader inne — und es ist eine Lust zu sehen wie er die Tiefen des Seelenlebens mit naiver Genialität durch seine zunächst ganz individuelle Selbstbeobachtung erfährt — wie die Seele des Stoffs der Aussenwelt bedarf, aber gerade das ihn gestaltende Princip ist, und wie der Wechsel der Empfindungen gerade ein Beharrliches, Dauerndes beweist: denn wie könnte er als Wechsel ausgesprochen werden, wenn die Seele nicht als Eines bliebe, welches im Vergangenen war, im Gegenwärtigen ist, und im Zukünftigen sein wird? Er sagt:

Bliebe das Substrat aller jener Kraftäusserungen, die unaufhörlich in ihrem Spiel abwechseln, nicht eines und dasselbe, so würde ich mit jedem Augenblicke vergessen, nicht bloss wie und was ich war, sondern auch dass ich war.

Weiter entdeckt sein forschender Blick, dass in der Seele nichts vorgeht, dass alles einmal Erlebte ein Fortwirkendes ist; jede neue Idee bekommt den Widerschein vom ganzen Reichthum der Seele. Er schreibt:

Ich sehe täglich, dass alles Gute und Schlimme mein inneres bleibendes Wesen nicht vorübergeht wie Schall, der vertönt, oder die Welle am Ufer, sondern in seinen Wirkungen in ihm bleibt, insgeheim oder öffentlich fortwirkt, und wie der Keim, der in's Erdreich fällt, nur zu verschwinden und zu ersterben scheint, aber über kurz oder lang als duftende Blume oder als giftiges, wucherndes Unkraut wieder emporkommt, als Blume oder Unkraut gut oder nur dürre fortkommt, je nachdem der Boden war, auf den er fiel, die Laune und Witterung, worin er empfangen war, die Gesellschaft, die er antraf, die Pflege, die ihm aufhalf. Wie du den Tag über zugebracht, so bist du nun selbst, alles Gute und Böse, das in dich kam und in dir aufkam, ist und bleibt nun in dir und wird ewig bleiben. Wie du dich niederlegst, so träumst und erwachst du.

Die Welt fasst Baader jetzt schon als ein grosses Ganzes auf, darin jedes Wesen ein Mittelpunct ist, von der unendlichen Peripherie so viel Radien aufnehmend als es vermag, und von sich aus seine Strahlen nach allen Seiten aussendend; Alles ist

Digitized by Google

Erfüllung und Aufschluss des Vorhergegangenen wie Keime und Siegel des Zukünftigen, Alles ineinander verschlungen und auseinander sich schlingend. Gott ist ihm der belebende, alldurchdringende Geist in diesem lebendigen All, der gemeinsame Mittelpunct aller Dinge; Alles geht von ihm aus und kommt wieder zu ihm, Nichts geht unter an seinem Gewande, und so ist er Alles in Allem. Ihn suchen heisst ihn finden und haben, ihn erkennen heisst in ihm leben, durch Thaten seine Treue und Güte verkündigen.

Im Schein das Sein, im Fluss der Dinge das Ewige zu erfassen, das ist für Baader Philosophie; so ist sie ihm Eins mit der Religion, und er findet ebenso in Sprüchen der Bibel wie in Stellen aus Bacon's Schriften bald Erweckung, bald Bestätigung seiner Gedanken und Entschlüsse. Das Tagebuch endigt im Jahre 1786 mit einem Gebet voll Tiefsinn und Begeisterung; mit Recht sagt Schaden: es sei eine Blüthe reinster Menschheit und zu hoher Reife gediehenen Christenthums, die an das Schwunghafteste erinnert was Young, Hamann und ähnliche Geister geschrieben haben.

Wenn er das neue Jahr mit einem Worte des Apostels Paulus beginnt, so thut er es mit religiösem freien, nicht mit scholastisch-knechtischem Sinn; gegen Obscurantismus engbrüstiger Dogmatiker wendet er seine Polemik, es empört ihn, dass man der Vernunft, dem Göttlichen in uns, so wenig vertraue, dass man eine Schrift trefflich und reich und doch ein Werk der Finsterniss heisse. Er ruft aus:

Ist nicht Wahrheit allemal nur Eine Wahrheit, und gibt es denn Wahrheit, die wider Wahrheit zeuget? Nein! Kein Mensch soll mir auch nur von ferne solchen Wahn beibringen können, kein Mensch soll mir wehren überall zu forschen, und meine Leuchte soll in keiner Pestluft irgend eines dumpfen Grubengebäudes erlöschen!

Auch diesem Vorsatz des Jünglings ist der Mann und Greis unverbrüchlich treu geblieben. Dann folgen treffliche Betrachtungen über das Gebet, darunter der keck-geniale Ausspruch:

Ferner die Art von Philosophie, welche die armen Kinder von dem iebenden Vater entfremdet, anstatt sie auf ihn hinzuweisen, und welche unsere im Staub der Erde tiefgebeugte Himmelsvernunft, anstatt ihren Blick auf ihre schönere Heimath emporzulenken, nur noch tiefer in den

Digitized by Google

Schlamm niedertritt, indem sie statt die in jedem Werk sich offenbarende Güte und Liebe des Allvaters bewundernd anzubeten, das ganze All als einen grossen Bratenwender und das eiserne Fatum mitteninne als die innerste Feder dieses Bratenwenders vorstellt.

Das Jahr 1788 beginnt Baader mit dem Gedanken, dass vernünftig sein immer das Beste sei. In inneren Kämpfen ist ihm diese Wahrheit wie ein neuer Stern aufgegangen; mit glücklichem Griff hält er den Augenblick dieser Ideengeburt fest und sagt darüber:

Ich kann diese Lichtmomente nicht anders als Momente poetischer Begeisterung, Inspiration nennen: und so gewiss es ist, dass diese Inspiration ohne unser Zuthun kommt und wieder schwindet, so deutlich unser Geist fuhlt und erkennt, dass ihm auch diese Gabe, die ihm das ist, was der Odem dem Kindesleben, gegeben wird, so gewiss ist es, dass alles Wahre, Grosse und Schöne, was die Menschenkinder dachten und thaten, nicht dem, was gewöhnlich Fleiss und Nachforschen heisst, sondern ähnlichen Inspirationen seiu Dasein zu danken hat. Uns bleibt nur die Ehre des Aussagens, Vertheilens Dessen, was uns im Geheimen anvertraut ward — Echo. Wenn ich es genau angeben soll, was in mir in solch' einem Moment vorgeht, so muss ich sagen, dass ich mich als ein thätiges Organ fühle, nicht aber als ein blosses blindes Werkzeug. Es ist nicht Impulsion von aussen, wohl aber Impulsion von innen.

Wer Aehnliches erfahren hat, wird Baader völlig beistimmen: der Genius ist das thätige Organ der Gottheit, somit aber auch ein lebendiger Beweis für das Dasein dieser Gottheit als eines freithätigen, Gedanken offenbarenden, weil selbst denkenden Geistes. Es kommt nur darauf an, dass der Mensch sich für die Thatsachen der Natur und der Geschichte nicht verblende, dass er vielmehr für äussere und innere Lebenserfahrung sein Auge schärfe, und er wird überall ein ordnendes, zwecksetzendes, leitendes, rettendes, heiligendes, liebendes Wesen erkennen, das diesem seinen Wirken nach gar nicht anders, denn als selbstbewusste Vernunft gedacht werden kann. Freilich steht diese nicht ausser der Welt, so wenig die Seele neben dem Körper oder das Bewusstsein ausserhalb seiner Vorstellungen; aber als Vernunft muss sie doch vor allem sich selbst vernehmen, und Vorstellungen und Gedanken sind nur wirklich als Entfaltungen und Thaten eines denkenden Subjects.

Digitized by Google

Aus dem Jahre 1789 liegen schöne Zeugnisse von Baader's reinem Gemüthe vor.

Man sagt, es gebe kein bewährteres Verhinderungsmittel unsittlicher Ausschweifungen als echte Liebe! Ich glaube Das, und glaube, dass allgemein das sicherste Verhinderungsmittel alles Bösen nicht die steinernen Tafeln allein, sondern ein lebendiger Enthusiasmus für's Gute ist.

Wer die moralische Versumpfung, die Gewissenlosigkeit kennt und bedauert, mit welcher sich so Viele in unserem Jahrhundert leichtsinnig über das sechste Gebot hinaussetzen, mit welcher eine liederlich-schlaffe Jugend gerade in den obern Schichten der Gesellschaft in der Hurerei nicht blos kein Laster und keine Schande sieht, sondern wohl gar Dessen als eines schwächlichen Sonderlings spottet, der die leibliche Vermählung nur da gestattet und will, wo auch die geistige vollzogen ist, der wird den Sinn zu schätzen wissen, kraft dessen der vierundzwanzigjährige Baader schreibt:

Enthaltsamkeit — Keuschheit! — welch' altdeutsches steifes Wort, wie selten noch im Gebrauche, und führt man es in vernünftigen, honneten, gesitteten Gesellschaften, unter Jungen und Alten, Männern und Weibern wohl je anders als im Scherze, als Satire auf? Mag es denn auch! Wirklich enthaltsam sein ist doch immer mehr werth, und Der es ist, befindet sich doch ungleich besser, alle alle jene scherzenden Herren und Damen. Ringe du danach, und lass es dir übrigens an deinem positiven Beweise gegen die tausend negativen genügen. Die lieblichste Grazie eines Mädchens ist doch nur jene holde Scham, die nicht blöde ist. Jungfräulichkeit ist Morgenroth der Liebe. Jedes Ding in der Welt hat gewissermassen sein Jungfräuliches, seine zarte Blüthe, und nur ein züchtiger Sinn fühlt diese durch.

Mehr als alle anderen Symptome spricht mir nicht sowohl ein Uebermaass von sinnlicher Ausschweifung, sondern die Zeitmeinung, welche in derselben nichts Verwerfliches, Menschenunwürdiges sieht, für ein Siechthum unserer europäischen Gesellschaft bis in den Mittelstand herab. Die verlotterte Sittenlosigkeit des Hofs und der Aristokratie rief als reinigendes Gewitter die erste französische Revolution hervor; — geht unsere Gesellschaft, an Entnervung absterbend, langsam zu Grunde — oder wird der Herr im Donner oder im sanften Säuseln rettend und erlösend nahen? Wie wirkungslos ist doch an Millionen die

Digitized by Google

Mahnung vorübergegangen, mit welcher das Jahr 1848 an die Thüren, an die Herzen pochte! Wer wird uns ein Zuchtmeister zur Freiheit sein, wie England einen hatte in Cromwell?

Etwas später, während seines Aufenthaltes in England, studirte Baader die Schriften von Marie Wollstonecraft, von Godwin, von Rousseau und Kant; die Tagebücher nehmen da bereits den Charakter von Studienbüchern an. Seine mehr auf das Historische und Positive in Staat und Religion gerichtete Natur, der zugleich St.-Martin die homogene Speise bietet, ringt mit jenen Geistern, die ihn ihrerseits in ihre Kreise ziehen, von denen der Freiheitsdrang seiner Seele sich das ihm Zusagende aneignet. Er schreibt:

Noch immer fallen mir Schuppen von den Augen! Aller Missbrauch der Kraft, alle Usurpation muss schlechterdings aufhören in der bürgerlichen Gesellschaft, wenn Tugend in ihr sein und bleiben soll. d. i. Wahrheit. Sie muss zu Trümmern gehen oder eine neue Organisation empfangen.... Viele Leute meinen, das Leben sei nur dafür da, sich die Zeit zu vertreiben. Andere warten bloss bis sie sterben oder bis der Abend ihrer Tage kommt, wie der Papagai in Goethe's „Vögeln" („Was thut und treibt ihr aber den ganzen Tag?" Papagai: „Je nun, wir warten eben bis der Abend kommt,") Andere beschäftigen sich mit Nichts, als sich am Sterben zu hindern und vor ihm zu hüten. Sie leben nicht, sagt Rousseau, sie hindern sich zu sterben. Sie meinen: Lebenfristen und alle Weltgeschäfte, die diesen Zweck haben, sei Leben. Die meisten Menschen seufzen durch unsere widersinnige Politik unter diesem elenden Selbstbetruge und schrumpfen zu kümmerlichen Thieren ein.

Aber bei alledem behält Baader guten Muth, indem er, was auch uns jetzt so noththut, von der Spanne des Raumes und der Zeit, darin er sich befindet, den Blick erhebt auf das grosse Ganze, und so ist es uns, als ob es heute geschrieben sei, was er 1789 aufzeichnete:

Das wahre Gute entzieht sich dem sinnlichen Auge mehr und mehr, je feiner, edler, himmlischer, verborgener es wirkt und wird. Das Böse wird dagegen immer offenbarer, breitet sich mit despotischer Allgewalt aus, und scheint als wucherndes Unkraut jeden guten Keim zu ersticken. Es ist indessen nur Mittel zur Beförderung, zur Cultur des wahren Guten, Wind, der die Spreu vom Weizen wegführt, Feuer, das alles unedle Metall wegfrisst, Sauerteig, ohne den sich der Wein nicht in der Schnelle, der Lauterkeit und Reinheit losbilden könnte von aller Hefe! Je grösser der Wirrwarr in dieser Welt voll Kampfes des Bösen mit dem Guten, je ver-

Digitized by Google

worrener die Handlung, desto näher die Entwicklung des Knotens. Ohne Gährung wird kein Wein: — sie fing erst langsam unter der Masse des Menschengeschlechts an, wurde heftiger und heftiger, die Masse selbst wurde trüber und trüber, — sie ist es noch, aber wird es nicht immer bleiben.

Rahel Varnhagen, die grosse Menschenkennerin, sagte von Baader:

Er hatte mir, als ich ihn eben kennen lernte, ein grosses Interesse eingeflösst: und ich hörte ihn wirklich erhellende Blitzworte sagen; es nahm mich ungemein für ihn ein, dass er sich gedrungen fühlte, mit allen Menschen zu sprechen: ich fand es schön, dass ihm jedes Menschengebilde ein Mensch war, und dass er mit dem etwas Bessern sich zu erörtern gedrungen fühlte, es zu lieben schien.

Wir schliessen unsere Mittheilungen aus dem reichen Schatz seiner Tagebücher mit einem Worte, das er an einen Ausspruch Kant's anreiht, und in Bezug, auf welches jene Bemerkung Rahel's als Bestätigung dient: dass der gereifte Mann erreicht und bewährt, was der angehende sich vorgesetzt.

Den Gesetzen des göttlichen Princips in uns nachspüren, der Harmonie dieser inneren Offenbarung mit der in der äusseren Natur sinnend nachgehen, sei mein Lieblingsgeschäft fortan! Die Exaltation dieser Lebenskraft in mir und ihr wohlthätiger Sonneneinfluss auf Alles, was sich ihm nähert, sei dieses Geschäfts Lohn und Preis der Mühe! Wo immer ein Wesen meiner Art sich mir nähert, erkenne ich dasselbe Princip in ihm, dieselbe Natur, und die (erkannte) Vernunftsympathie (und keine bloss gefühlte) sei das Schibboleth, an dem sich Menschen und Menschen unter den übrigen Naturwesen suchen, finden, erkennen, vereinigen und lieben.

M. Carriere.

Digitized by Google

4.

Repertorium der theologischen Literatur

von Reuter 1851, Band LXXXIII, 4. Heft. S. 39—74.

Religionsphilosophie.

1) Franz v. Baader in seinem Verhältniss zu Hegel und Schelling. Eine Beleuchtung von drei Recensionen der ersten Ausgabe von Baader's Kleinen Schriften durch deren Herausgeber Dr. Frz. Hoffmann, ordentl. öffentl. Professor der Philosophie an der Universität Würzburg. Besonderer Abdruck der Vorrede zu Franz Baader's Kleinen Schriften, zweite um die Hälfte vermehrte Ausgabe. Leipzig, Verlag von Hermann Bethmann. 1850. S. CXXXVI.

2) Franz v. Baader's sämmtliche Werke &c. Zweite Hauptabtheilung der sämmtlichen Werke, I. U. n. u. d. bes. T.: Fr. v. B. Tagebücher aus den Jahren 1786 bis 1793. Herausgegeben v. Dr. Emil August v. Schaden, ordentl. öffentl. Professor der Philosophie an der Universität Erlangen. Leipzig, Verlag von Herm. Bethmann. 1840. S. XLIV. S. 484.

1) Rahel soll einmal gesagt haben: nicht ungeachtet seiner Fehler liebe ich den Freund, sondern sammt seinen Fehlern. So ungefähr scheint dem unbetheiligten Leser, Hr. Hoffmann seinen Lehrer Baader zu lieben. Nicht als ob seine Liebe eine schwächlich sentimentale wäre, welche Mängel, Schwächen und Gebrechen, von denen „auch Baader nicht frei war, gleich den anderen sterblichen Menschen„ (S. CXI.), geringschätzig beurtheilt oder entschuldigt oder sie verhüllt; — nein, er gesteht alle mit Recht bemerkten Mängel offen und gern zu, aber da möchte kaum irgend ein Mangel sein, der ihm nicht an Baader zur Folie einer Tugend würde. Auch ist seine Liebe zu Baader keineswegs bloss eine individuelle Freundesliebe, vielmehr ist sie bei ihm eins mit seiner allgemeinen Liebe zur Wissenschaft (S. CXV. „denn über Alles geht“ ihm „der wahre Fortschritt der Wissenschaft“). Und eben desswegen kommt seine Liebe auch uns, denen

Digitized by Google

gleichfalls die Wahrheit über Alles geht, zu gute, nicht bloss darin, dass sie zur immer vollständigeren Herausgabe der Werke des tiefsinnigen Baader unermüdlich mitthätig ist, sondern vorzugsweise darin, dass sie zu immer tieferem Verständnisse der Lehre desselben unablässig mithilft, „denn ohne Liebe gibt es kein wahres Erkennen, so wie ohne Erkennen keine wahre Liebe, weil die Einigung fehlt zwischen Subject und Object; der Geist der Wahrheit ist auch der Geist der Liebe als das Band der Einheit des Unterschiedenen." Zu bedauern ist nur, dass die Bemühungen des Hrn. Hoffmann und seiner Freunde um Anerkennung Baader's beim Publicum bisher nicht mit dem gehofften Erfolge gekrönt worden sind, und man wird gewiss mitempfinden — auch in der Emphase — seinen Schmerz, dass die gelehrte und ungelehrte Welt „gegen die ausserordentlichen Leistungen dieses seltenen Genies" in „fortdauernder Gleichgültigkeit" beharrt. Woher diese „gewiss sehr beklagenswerthe Erscheinung?" — „Eine vollkommen genügende Erklärung" scheint dem Hrn. Verfasser „vielleicht jetzt noch gar nicht gegeben werden zu können." Die wichtigsten Erklärungsgründe liegen „ihm" aber unstreitig einerseits in den formellen Mängeln der Darstellungsart Baader's, andererseits in der weit verbreiteten Unfähigkeit der Geister, diesem urgenialem Denker in die Tiefen der Erkenntniss zu folgen, bis zu welchen derselbe vordrang. Ein dritter Hauptgrund liegt unverkennbar in der Stellung, welche Baader zu den verschiedenen christlichen Confessionen einnahm.

Was den ersten Punct betrifft, so ist darin dem Hrn. Hoffmann durchaus Recht zu geben. Baader konnte, sagt der Hr. Verfasser, allerdings, wenn er die Absicht gehabt hätte, sich selbst das Zurgeltungkommen möglichst zu erschweren, einen geeigneteren Weg kaum einschlagen, als den der Zersplitterung seiner Ideen in vereinzelte Aufsätze, Abhandlungen und Schriftchen, und noch dazu meistens so nachlässig geschriebenen. Hätten nicht bei dem ersten Erscheinen der Fulgurationen Baader's congeniale Geister gelebt, welche im Stande waren, den tiefen und reichen Gehalt in der unvollkommenen Form zu erkennen, so würden sie vielleicht damals spurlos vorübergegangen sein, bis eine spätere

Digitized by Google

Zeit ihren Werth erst enthüllt hätte. Vor Allen war es der um ein Jahrzehnt jüngere Schelling, welcher die seltene Geistestiefe Baader's früh erkannte und bereits in seinen ersten grösseren Schriften rühmend hervorhob, und vermuthlich erst durch Schelling's rühmende Erwähnung fanden Baader's früheste kleine speculative Schriften Beachtung und Anerkennung bei Eschenmayer, Steffens, Schubert, Friedr. Schlegel, Novalis und Anderen, bis hinauf zu dem Dichterfürsten Göthe (S. VI.). Wie nachtheilig Baader seine Schreibweise insbesondere bei Buchhändlern war, zeigen die von dem Hrn. Hoffmann angeführten Aeusserungen aus zwei im Nachlasse vorgefundenen Briefen Jacobi's (S. VIII. u. IX.); konnte doch die herrliche kleine Abhandlung: „Ueber Kant's Deduction der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letzteren," welche jedenfalls schon 1797 vollendet war, erst im Jahr 1809 erscheinen, bloss weil es Baader nicht früher gelang, für sein Büchlein einen Verleger zu gewinnen, — obgleich Jacobi seine „Anerkennung des tiefsten Gehaltes des Abhandlung" ausgesprochen hatte, obgleich „deren geistreicher und tiefsinniger Gehalt" nach dem Urtheil des Hrn. Hoffmann, wie auch des Prof. v. Schaden, „ihren Urheber mit einem Schlage in die Reihe der ersten und grössten Philosophen erhob." — Nachtheiliger noch als die bloss sprachlichen und stylistischen Mängel hat ganz gewiss der Mangel an constructiver Entfaltung seiner Ideen gewirkt. Baader war nicht im Stande eine Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften oder auch nur irgend eine philosophische Wissenschaft als methodisch entfaltetes und constructiv geordnetes Ganzes zu schreiben, aber nicht aus Armuth, sondern aus überfliessendem Reichthum des Geistes. In ihm sei, behauptet der Hr. Verfasser, die schöpferische Geisteskraft so überwiegend gewesen, dass die gestaltende Thätigkeit bei weitem nicht hätte zu ihrem Rechte gelangen können. Ursprünglich hätte zwar die Fähigkeit zur Entwickelung auch in ihm gelegen, und sie würde sich wenigstens in einem gewissen Grade entwickelt haben, wenn Baader von früher Jugend an sich der theoretischen Laufbahn und namentlich dem Berufe des Universitätslehrers hingegeben hätte. Da aber seine mitten in der praktischen Lebensweise, wenngleich

Digitized by Google

natürlich beschränkte, Schriftstellerthätigkeit weit mehr aus dem inneren Drange, sich im Fortschreiten der Erkenntniss selbst genug zu thun, als in einer bestimmten Absicht, als Reformator in der Philosophie aufzutreten und einen nachhaltigen Einfluss auf den Entwickelungsgang der Wissenschaft zu üben, hervorgegangen war; da seine praktische Lebensstellung, welcher er seine Kräfte hauptsächlich zu widmen hatte, seinen von Anfang vorhandenen Hang zur Aphoristik und genialen Fulguration nur begünstigen musste, so schwindet schon mehr als die Hälfte des vermeintlichen Rechtes der Verwunderung über die Form von Baader's Schriften, und es wird erklärlich, dass unser Denker, als er in schon vorgerückten Jahren an der Münchener Universität den Lehrstuhl bestieg, eine durchgreifende Umgestaltung seiner bisherigen Darstellungsmethode für sich weder als Bedürfniss empfand, noch zugab, so sehr er jene formellen Anforderungen als an sich selbst und besonders für eine weiter vorgerückte Epoche der Wissenschaftsbildung berechtigte anerkannte. Wir finden diese Erklärungsgründe für den in Frage stehenden Punct genügend, und geben dem Hrn. Hoffmann auch zu, dass alle Schriften Baader's, welche aus gehaltenen Vorlesungen erwachsen sind, nicht in gleichem Grade, wie seine früheren, den Charakter des Aphoristischen an sich tragen; nur müssen wir das Lob der sorgfältigeren Ausführung — genau genommen — auf das erste Heft seiner speculativen Dogmatik beschränken.

„Da indessen seine formellen Mängel mit Vorzügen ausserordentlicher Art verknüpft sind, welche, wenn auch nicht der Masse der gewöhnlichen Gelehrten, so doch billig den Vorgeschrittenen und Begabteren als reicher Ersatz erscheinen konnten und sollten, so liegen auch die Gründe der Vernachlässigung dieses Philosophen nicht hauptsächlich in den formellen Mängeln seiner Schriften. Ein guter Theil dieser Gründe muss schon in der oben bemerkten weit verbreiteten, selbst verschuldeten Unfähigkeit und noch mehr Unlust der Geister gesucht werden, unserem Denker bis in die innersten Tiefen zu folgen. Kein Schriftsteller in der Welt hat eine erhabenere Idee von dem Berufe und der Würde des Menschen, aber Keiner schmeichelt dem

Digitized by Google

Menschen weniger als er. — Hier tritt eine Philosophie auf, welche das volle und ganze Christenthum vertritt und der Halbheit so energisch sich entgegenstellt, als der entschlossenen und entschiedenen Feindschaft gegen das Christenthum. Eine solche Philosophie kann von der gelehrten Welt, wenigstens von der grösseren Anzahl der Gelehrten bei ihrem Auftreten nicht mit Anerkennung und Begeisterung, sie muss vielmehr nothwendig, wie die Dinge sind, mit affectirter Geringschätzung, mit Widerwillen, ja mit Hass aufgenommeu werden, und es ist also schon dafür gesorgt, dass diese Philosophie nicht sobald zur herrschenden werden wird." H. Hoffmann leitet also die Nichtanerkennung der Philosophie Baader's von dem antichristlichen Zeitgeiste her, es ist nicht zu leugnen, dass gerade unter den Gelehrten eine ziemlich grosse Zahl von dem seit 1813 und 14 mehr und mehr herrschend werdenden christlichen Geiste nicht berührt worden ist, und dass nicht Wenige derselben seit dem Tode Hegel's und dem Auftreten der linken Seite seiner Schule sich entschiedener dem Antichristenthume zugewandt haben; und wir müssen gewiss zugeben, dass bei diesen Herren das Urtheil über den Werth der Baader'schen Lehre gar sehr von Neigung und Leidenschaft geleitet worden ist. Indessen verkennt selbst Hr. Hoffmann nicht, dass das soeben Angeführte zur Erklärung der geringartigen Schätzung Baader's unzureichend sein möchte; er gesteht zu, dass die bisherige Beschaffenheit der Schriften Baader's und seine Vernachlässigung der Methode es verschuldet oder doch veranlasst haben, dass nicht wenige christlichgesinnte und geistbegabte Männer auch bei der „willigsten Anerkenntniss der gewaltigen Geistesgaben" unseres Forschers sich doch von seinen Schriften entweder überhaupt abgestossen finden, oder doch aus den vielverschlungenen Gewinden des Einzelnen und Vereinzelten nicht herausfinden können oder wollen. „Diesen ehrenwerthen Männern," versichert der Herr Verfasser, „dass sie einen bedeutenden Theil ihrer Anstände beseitigt finden werden, sobald die bereits begonnene Gesammtausgabe der Werke unseres Philosophen zur Vollendung gelangt sein wird. Es wird sich alsdann herausstellen, dass derjenige Philosoph, in dessen Leistungen man

Digitized by Google

mehr als bei irgend einem anderen Forscher Methode und Systematik vermisst hat, nichtsdestoweniger wirklich ein System, und noch dazu ein tiefsinnigeres, gründlicheres und consequenteres System geschaffen hat, als die gefeiertsten Philosophen der Welt, und also ein bedeutenderes System, als Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart und Krause. Eine Behauptung, die das allerdings nöthige, aber auch willig gegebene Zugeständniss nicht ausschliesst, dass Baader von den genannten Denkern nach verschiedenen Seiten und Richtungen hin und im Einzelnen nicht wenig übertroffen worden ist." (S. XIII.) Hr. Hoffmann drückt an anderen Stellen diese seine Behauptung so aus, „dass Baader der tiefste und wahrheitsvollste und, wenn von der Tiefe und von dem erkannten Wahrheitsgehalte die Grösse abhängt, in der That der grösste Philosoph der Deutschen ist." Insofern Baader das volle und ganze Christenthum zur Grundlage, Mitte und Spitze seiner Philosophie machte, stimmen wir allerdings der Behauptung bei, dass in Baader's Lehre mehr Wahrheitsgehalt zu finden sei, als in den Systemen der angeführten Philosophen. Allein Hr. Hoffmann weiss ohne Zweifel es sehr gut, dass in der Philosophie es keineswegs bloss auf den Gehalt, sondern ganz besonders auch auf die Form, den Beweis ankommt; hat es nun Baader am letzteren fehlen lassen, so ist die ihm vindicirte Superiorität kaum mehr eine in philosophischer Hinsicht, wenigstens eine sehr bedingte; Hr. Hoffmann gibt im Grunde diess in der seinem Elogium beigefügten Limitation zu. Wann wird der leidige Superioritätsstreit enden? wann wird das auf Anlass des Streites über den Vorrang des einen oder des andern unserer zwei grossen Dichter in dieser Hinsicht gesprochene Wort Göthe's (Gespräche mit Göthe u. s. w. von Eckermann I. S. 221) zur Wahrheit werden? — Wie sehr wir die christliche Superiorität Baader's, die übrigens von seiner Person ganz unabhängig ist (1 Cor. 3, V. 5 u. f.), in der Zukunft anerkannt wünschen, so sehr möchten wir den fruchtlosen Streit des Hrn. Hoffmann über die philosophische Superiorität mit seiner gegenwärtigen Expectoration für immer beendigt sehen. Von den eben erwähnten Philosophen

Digitized by Google

meint der Hr. Verfasser, stehe Krause unserem christlichen Philosophen am nächsten, und werde auch, wie er erwartet, von der Zukunft ihm am nächsten gestellt werden. „Des Gemeinschaftlichen beider Forscher ist mehr, als den meisten Schülern derselben hier und dort bis jetzt klar geworden zu sein scheint. Hätte Krause eine so umfassende und tiefe Kenntniss der Religionsurkunden der Christen, der Schriften des Alten und Neuen Testaments und der Geschichte der Mystik besessen, als Baader, so würden wohl nur wenige und vielleicht nur geringe Differenzen zwischen beiden Denkern zurückgeblieben sein, wie denn ein für allemal zu erinnern ist, dass nur dem tiefern Kenner der heil. Schriften das Verständniss der ganzen Bedeutung Baader's sich aufschliessen kann." (S. XIV.) Auch ich stelle Krause als genialen Denker und gründlichen Forscher hoch, und verdanke ihm, wie ich in einer Anmerkung zu meinem Aufsatze: Die Religion als die Ureinheit des Bewusstseins (Vierteljahrsschrift u. s. w. von Lücke und Wieseler, 1846, H. 4, S. 422) das selbst ausgesprochen habe, in philosophischer Hinsicht Vieles, auch ist mir das Gemeinschaftliche Krause's und Baader's keineswegs verborgen geblieben, vielmehr habe ich schon früh, nachdem ich durch ersteren auf letzteren aufmerksam gemacht, das Uebereinstimmende Beider bis auf die emblematische Darstellung der übersinnlichen Ideen erkannt, — ungesagt, wer von Beiden in dieser Form der Verdeutlichung der Schüler des Andern gewesen; auch ich wünsche mit dem Hrn. Hoffmann die raschere „Vollendung der Veröffentlichung der hinterlassenen Geistesschätze" dieses „Meisters," zumal da der Materialismus immer dreister mit dem zuversichtlichen Anspruche auf unwiderlegbare Wissenschaftlichkeit (Geologische Bilder zur Geschichte der Erde und ihrer Bewohner von Dr. H. Burmeister. I. Leipzig, 1851. S. 263: Die Seele ist der geistige Funke, den die vibrirende Materie des Nervenmarkes ausstösst. S. 271 die absolute Differenz der thierischen und menschlichen Seele besteht „in der Einbildung." S. 280 es lässt sich nicht annehmen, dass „der einen eine andere Zukunft bevorstehe, als der anderen") hervortritt, und da Krause's sorgfältige Forschungen schon von Seiten der Erfahrung die schärfsten

Digitized by Google

Waffen zur — wenigstens — wissenschaftlichen Besiegung jener verderblichen Zeitrichtung darreichen (Vorles. über die psych. Anthropologie von Krause, S. 322 u. f., S. 331, S. 343 u. f.). Dessenungeachtet können wir Krause dem Christenthume nicht so nahe stellen, wie Baader, und müssen eine weit grössere Differenz zwischen beiden Denkern behaupten, als der Hr. Verf. anzunehmen scheint: hier befindet er sich gewiss im Irrthume; Krause achtete, wie ich bestimmt weiss, Baader, und Baader wiederum beweist, wie wir von Lindemann und Leonhardi erfahren, seine Achtung durch persönliche Verwendung in der Münchener Angelegenheit, gleichwohl hatten beide Männer ein deutliches Bewusstsein von ihrer nicht unbedeutenden Differenz; was Baader betrifft, so glauben wir, dass Leonhardi dessen Ansicht über Krause im Ganzen richtig an der von Hrn. Hoffmann citirten Stelle wiedergegeben hat: „In Baader's Augen war die Wesenlehre nicht frei von den „Elementen einer bewussten Widersetzlichkeit gegen das Wahre"; — — aber er achtete die, alle Schriften Krause's durchdringende, persönliche religiöse Richtung desselben, er achtete dessen Tiefsinn und ausgebreitete Gelehrsamkeit zu hoch u. s. w."; was nun umgekehrt Krause's Ansicht über Baader anlangt, so möchten wir auch diese in Leonhardi's weiteren Erklärungen — wenn gleich nur indirect — ausgedrückt finden: er betrachtete wohl, wie wir aus Krause's Urtheil über Daub und Marheineke in der Kritik der Bouterweck'schen Religionsphilosophie abnehmen können, das Streben Baader's — gleichsam abstract angesehen — an und für sich als ein richtiges, aber hielt andererseits es — gleichsam concret angesehen — für ein irriges, — denn die wahre Philosophie war mit dem orthodoxen Christenthume für ihn unvereinbar. — Hr. Hoffmann ist nun geneigt, diesen Gegensatz Krause's zu Baader aus des Ersteren mangelhafter Kenntniss der h. Schrift und der Mystiker abzuleiten. Das ist nun freilich sehr unbestimmt gesagt: Krause kannte sprachlich und historisch das A. wie das N. T. sehr gut, achtete es auch als Religionsbuch, im weiteren Sinne vielleicht auch als Offenbarungsurkunde, er hatte die Luther'sche Uebersetzung, wenn ich nicht irre, immer

Digitized by Google

auf seinem Tische liegen, und nahm sie öfter zur Hand. Auch war er mit dem Katholicismus nicht bloss aus geschichtlichen Handbüchern bekannt, er studirte selbst das Rituale desselben in den Quellen. Endlich lagen ihm gewiss die Mystiker nicht fern; dass er aber mit ihnen so vertrauten Umgang gepflogen, wie Baader, möchte ich allerdings nicht behaupten. Doch war Letzteres schwerlich der Grund, dass Krause nicht, wie Baader, in der Bibel „das äussere Wort" erkannte; dass er nicht, wie der gläubige Christ, die Kirche als Heilsanstalt — als Anstalt zur Vermittelung der in Christo vollendeten Offenbarung — anerkannte. Diess hatte vielmehr seinen Grund in der „Wesenlehre", in dem, was Baader „Elemente einer bewussten Widersetzlichkeit gegen das Wahre" nennt; worin nun diese Elemente bestanden, oder was in der „Wesenlehre" ihren Urheber hinderte, zur gläubigen Anerkennung des „vollen und ganzen Christenthums", zur „tiefen", d. h. zur innerlichen „Kenntniss" der h. Schrift zu kommen, das werde ich vielleicht an einem anderen Orte ausführen. Indessen kann mich das nicht abhalten, Krause als methodischen und systematischen Philosophen über Baader zu stellen, und nach S. LVIII. vielleicht im Einverständnisse mit Hrn. Hoffmann.

„Die confessionelle Stellung Baader's war" — als drittes Hinderniss nach dem Hrn. Verfasser — „einer raschen und verbreiteten Anerkennung nicht günstig." Mit grosser Unparteilichkeit wird das Hinderniss des positiven Katholicismus, als Schriftsteller, und besonders als philosophischer, leicht zu einem weitverbreiteten Ansehen zu gelangen, hervorgehoben. Und Herr Hoffmann scheint es — wenn auch unausgesprochen — der grösseren Freiheit und Beweglichkeit der evangelischen Kirche zuzuschreiben, „dass Baader von einer weit grösseren Anzahl protestantischer Gelehrten gekannt und bis auf einen gewissen Punct gewürdigt worden ist, als von katholischen. Es wäre in der That ungerecht, nicht anzuerkennen, dass die Protestanten im Ganzen sich mit lebhafterem Interesse mit den Schriften Baader's beschäftigt haben, als die Katholiken, und unter den namhafteren katholischen Schriftstellern der letzten Jahrzehnte dürfte nicht

Digitized by Google

leicht einer so verbreitetes Ansehen unter den Protestanten geniessen, als Baader.“ Einverstanden. Hr. Hoffmann führt an dieser Stelle keine protestantischen Gelehrten an, die Baader's Bedeutung für die Wissenschaft, insbesondere für die Theologie anerkannt haben; ich erlaube mir zu den S. CXXXII. genannten noch einige Theologen, wie sie mir gerade einfallen, nachträglich zufügen: J. Müller (die christliche Lehre von der Sünde), Harless (christliche Ethik), Liebner (die christliche Dogmatik. Christologische Untersuchungen im „Repert. 1850, Augustheft“), Schöberlein (die Grundlehren des Heils u. s. w.) u. A.; diese Männer werden gewiss schon durch ihren Namen ein gutes Vorurtheil bei Vielen, die B. noch nicht kennen, erwecken. — Allein trotz dieser den Protestanten gemachten Zugeständnisse vergibt Herr Hoffmann seiner Kirche Nichts; wir können in der That nicht wünschen, dass ein Katholik geringer über den Katholicismus urtheilt als der Hr. Verf.; er sieht „eine providentielle Nothwendigkeit“ darin, „dass Baader in der katholischen Kirche geboren wurde und als Katholik wirkte und lebte, weil er nur in dieser Stellung seine Mission erfüllen konnte. Wenn die Katholiken die Lehre Baader's recht sich zum Verständniss brächten, so würden sie finden, dass manches Aussenwerk des Katholicismus ohne die mindeste Verletzung seines wahren Wesens aufgegeben werden könnte, und wenn die Protestanten tief genug in den Geist der Lehre Baader's eindringen wollten, so würde ihnen klar werden, dass die abgewichenen Confessionen mit dem Katholicismus, wie ihn Baader will und vertritt, gar wohl sich vermitteln könnten. Kurz, wenn je eine Versöhnung und Vereinigung der verschiedenen christlichen Hauptconfessionen zu Stande kommen wird, so kann es nur in Kraft und in Folge der Ideen geschehen, welche Baader ausgesprochen hat *), wenn gleich ein solches Werk nie-

*) Auf diese Behauptung näher einzugehen, ist für unseren, bei Einführung derselben angedeuteten, Zweck unnöthig. Doch möchten wir auf eine entgegengesetzte Behauptung eines protestantischen Schriftstellers: über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der modernen Gegensätze durch den Katholicismus, hinweisen etc. Stuhr, vom Staatsleben u. s. w. 1850. I. S. 4 u. f.

Digitized by Google

mals durch blosse Ideen und Einsichten, noch so tief und herrlich, sondern nur durch grosse Persönlichkeiten von ächt priesterlichem Charakter zu Stande gebracht werden kann. Dass es aber geschehen wird, liegt ja in den bestimmtesten Vorausverkündigungen des Herrn selber." (S. XV. XVI.). Man vergleiche ferner S. XXV. „Was nun aber die philosophische Lehre F. Baader's betrifft, so ist sie nach ihren philosophischen Gründen für Ihre Uebereinstimmung mit dem Katholicismus zu beurtheilen, und es wäre an sich selbst wohl möglich, dass ihre Gründe für ihre Uebereinstimmung mit dem Katholicismus unzureichend erfunden würden. Es kann nicht zugegeben werden, dass die Lehre der katholischen Kirche mit irgend einem philosophischen Systeme, und wäre dieselbe noch so bedeutend, stehen und fallen müsste."

Wir haben im Vorstehenden Alles gesagt, was auf Anlass der angezeigten Schrift uns zur Charakteristik der allgemeinen Stellung Baader's in der Wissenschaft dienen zu können scheint; wir sind bisher desshalb so weitläufig gewesen, um im Folgenden desto kürzer sein zu können. Baader's „Kleine Schriften" in der ersten Ausgabe haben sich so wenig, als die meisten anderen Schriften desselben — trotz ihres reichen und tiefen Inhalts — einer günstigen Aufnahme und Beachtung von Seiten der gelehrten Welt zu erfreuen gehabt, und die von Hrn. Hoffmann dargebotene zweite, bedeutend vermehrte Ausgabe ist nicht eben wegen eines erheblichen Absatzes der ersten nöthig geworden, sondern darum, weil es durch verschiedene Umstände unerlässlich wurde, das Buch einer anderen und guten Buchhandlung zu übergeben. Da nun aber hierdurch einmal eine Umgestaltung des Titels des Buches nöthig geworden war, so wollte der Herausgeber die neue Ausgabe nicht ohne Vermehrung durch eine Reihe von Abhandlungen und Entwürfen Baader's in die Welt schicken. Es sind nicht weniger als vierzehn neue, dem weiteren Publicum bisher so gut wie unbekannt gebliebene, Stücke hinzugekommen, so dass mit der neuen Vorrede das Buch doppelt so gross geworden ist, als die erste Ausgabe. — Den geringen Absatz der ersten Ausgabe schreibt Hr. Hoffmann muthmasslich grösstem-

Digitized by Google

theils dem Umstande zu, dass die wenige Monate nach dem Erscheinen derselben eingetretenen politischen Bewegungen des Jahres 1848 die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Welt auf andere Dinge und Interessen hingelenkt hatten. — Auch haben nur wenige wissenschaftliche Zeitschriften Recensionen des Buches gebracht, ungeachtet gegen zwanzig Recensions-Exemplare versendet worden waren. Ausser einigen Stimmen, welche von mehr oder minder der Baader'schen Philosophie befreundeten Männern herrührten, scheinen Hrn. Hoffmann nur drei Recensionen eine besondere Berücksichtigung zu verdienen, nämlich eine (eigentlich nur eine Anzeige) von Noack (?) in dessen Jahrbüchern für Wissenschaft und Leben 1848 Juniheft S. 189 u. f., die zweite von dem Unterzeichneten in dem Repert. 1848 N. F. Bd. XVI. S. 16 u. f., die dritte von K. F. in den Münchener gelehrten Anzeigen 1848 Nr. 45 u. 46. Hr. Hoffmann beleuchtet keineswegs diese Recensionen durchaus, sondern hebt nur einzelne Puncte heraus und gebraucht selbige nur als Anlass, um die schon oben charakterisirte Stellung Baader's zur wissenschaftlichen Gegenwart näher, und zwar antithetisch, namentlich zu Hegel und Schelling, zu beleuchten, so dass die drei Recensionen recht eigentlich zu diesem Zweck ausgesucht zu sein scheinen. Wir sagen diess nicht, um den Hrn. Verfasser zu tadeln, sondern um auch Solchen, die jene Recensionen nicht kennen, zur Lectüre seiner instructiven Schrift mehr Lust zu machen, da letztere auch ohne Kenntniss ersterer verständlich ist. Das Verhältniss Baader's zu Hegel erörtert Hr. Hoffmann vorzüglich in der „Beleuchtung" der ersten von den genannten Recensionen, das zu Schelling weit überwiegend in der dritten.

Beleuchtung der ersten Recension (S. XVIII—LIX.), die nach der Vermuthung des Hrn. Hoffmann von dem Herausgeber der genannten Jahrbücher selbst ist. „Der Verfasser der Miscelle glaubt, dass der Standpunct Baader's schon dadurch als ein der Vergangenheit und dem Gerichte der Geschichte anheimgefallener sich zu erkennen gebe, dass Baader katholischer Philosoph, Vertreter des dogmatischen Christenthums und des katholischen Dualismus sei. Hr. Hoffmann gibt zu, dass „der Katholicismus dogmatisches Christenthum" sei, sucht aber

Digitized by Google

zu zeigen, dass er schon desshalb unmöglich falsch sein könne, dass vielmehr, „die Lehre des Katholicismus von einer auch äusseren, positiven Offenbarung Gottes an das Menschengeschlecht und von der Unwandelbarkeit und Unveräusserlichkeit des Inbegriffes jener Offenbarung mit innerer Folgerichtigkeit aus seinem Princip, dem Glauben an Gott als den persönlichen Urgeist, hervorgeht, und dass er (der Pantheist, der „keinen Sinn" für jene Lehre habe) all sein Pulver schon darum rein umsonst verschiesst, weil diese Lehre als Folge des Princips nur dann widerlegbar wäre, wenn das Princip, der Theismus selbst, widerlegt werden könnte" (S. XXV.). Sodann deutet er an, dass der Theismus oder, was hier einerlei ist, der Katholicismus, nicht durch den ihm gemachten Vorwurf des Dualismus widerlegt werden könne, weil er eben nicht dualistisch sei, und dass er die von jener Seite kommenden Angriffe nicht zu fürchten brauche, weil er das Recht der Vernunft für sich habe. Nicht der Theismus ist dualistisch, sondern der Pantheismus; letzterer wird „des Dualismus und des Zwiespaltes nie los". und „gerade darum spricht er so viel von Einheit, Monismus, Allharmonie, wie der Dürstende nach Wasser schreit, weil er keines hat" (S. XXI.). Hierauf weiset Hr. Hoffmann nach, dass der „Verfasser der Miscelle" sich gar nicht bemüht habe, „Baader's ganze Lehre von der Natur und Bedeutung der positiven Offenbarung, und namentlich nicht seine Lehre vom Verhältniss der äusseren Offenbarung zu der inneren und beider zur Speculatiou und Philosophie kennen zu lernen" (S. XXV.); und schliesst die Beleuchtung dieses Punctes mit dem Satze: „Auch der Verfasser der Miscelle macht daher keine Ausnahme von der Behauptung, welche wir in der Vorrede zur ersten Ausgabe des vorliegenden Buches aufgestellt haben, dass nämlich bis jetzt Niemand die Anschauung Baader's vom Katholicismus richtig erfasst und begriffen zu haben scheint. Hinter dieser Anschauung liegt mehr als sich die gesammte wissenschaftliche Welt träumen lässt" (S. XXX.). — Nun geht Hr. Hoffmann näher auf die Erörterung des Verhältnisses Baader's zu Hegel ein, und knüpft dieselbe an eine Aeusserung des Verfassers der Miscelle, er neige sich dazu, es mehr nur als eine

Digitized by Google

diplomatische Höflichkeit anzusehen, dass Hegel in der Vorrede der zweiten Ausgabe seiner Encyclopädie sich Mühe gibt, „die im Wesentlichen stattfindende Uebereinstimmung seines und des Baader'schen Philosophirens" einigermassen plausibel zu machen; aber anzunehmen, dass er seine eigentliche Ansicht nicht undeutlich hinter der Bemerkung hervorscheinen lasse, Baader beweise in allen seinen Schriften, dass er entfernt davon sei, diese seine eigenthümliche Gnosis für die ausschliessende Weise der Erkenntniss zu nehmen, sie habe vielmehr ihr Unbequemes, da sie den absoluten Inhalt als Voraussetzung besitze (S. XXX.). Der Hr. Verf. vertheidigt Hegel gegen die ihn entehrende Meinung, „dass jene Erklärung von seiner Seite nichts weiter als eine diplomatische Höflichkeit gewesen sei." Dagegen will er wohl annehmen, „dass Hegel sich über sein Verhältniss zum Inhalte der Lehre Baader's getäuscht hat, wozu „er" um so mehr berechtigt zu sein glaubt, als „er" streng beweisen kann, dass Hegel Baader's Lehre (gewiss nicht aus Unfähigkeit des Geistes, solche Behauptung wäre unendlich lächerlich, sondern aus einer aus der pantheistischen Zeitrichtung entspringenden Entfremdung in Bezug auf die urchristlichen Anschauungen Baader's) gar nicht recht verstanden habe. (S. XXXI.).

Und in der That weiset Hr. Hoffmann urkundlich aus ihm von Baader mitgetheilten handschriftlichen Bemerkungen über „die Einwürfe und Bedenklichkeiten Hegel's, und auch aus Baader's gedruckten Schriften nach, dass die betreffende Lehre desselben (von der Materie) einen ganz andern Inhalt hat, als Hegel ihr giebt, und dass in dem idealistischen Pantheismus des letzteren „jene Lehren Baader's schlechterdings keinen Boden, keine Stätte und Stellung haben können." Wenn nun gleich hiermit noch nicht Baader's Lehre als wahr erwiesen wird, so sind doch auch wir nicht abgeneigt, mit Hrn. Hoffmann „jene Hegel'sche Erklärung" nicht sowohl „für eine diplomatische Höflichkeit, als vielmehr für eine arge Selbsttäuschung zu halten" (S. XLVIII.). — „Die Erklärung dieser Selbsttäuschung Hegel's liegt aber wohl in demselben Umstande, der uns auch sein Ver-

Digitized by Google

hältniss zum Christenthume als positiver Religion aufhellt. Ganz analog, wie Hegel in Uebereinstimmung mit dem Christenthume zu stehen erklärte und aus analogen Gründen glaubte Hegel auch mit der philosophischen Lehre Baader's in Einklang zu sein erklären zu können, und die eine Erklärung enthielt nicht mehr Wahrheit, als die andere. Hegel machte nämlich von der an sich selbst unläugbar berechtigten Unterscheidung zwischen Wesen und Form in Bezug auf das Christenthum, wie in Bezug auf die philosophische Lehre Baader's, eine missbräuchliche Anwendung. Er schlug von diesen Lehren so Vieles auf die Seite der unwesentlichen Form, dass ihm zuletzt nichts, als der pure Pantheismus übrig blieb, und das Gegentheil des Theismus als das Wesentliche des Theismus erschien. Auf die Art konnte Hegel das Unglaubliche vollbringen, seine Lehre als in Uebereinstimmung mit dem Christenthume stehend zu verkünden, und wenn diess, warum alsdann nicht auch mit Baader's philosophischem System?" — Diess führt den Herrn Hoffmann auf einen dritten Punct, nämlich auf eine Beleuchtung der Bestrebungen desjenigen Theiles der Hegel'schen Schule, welcher behauptet, „dass er den Theismus nicht negire, um den Urgehalt der Ideen dem Untergange zu widmen, sondern um diesen Urgehalt, was der Theismus, der nur die Mythologie jenes Ideengehaltes sei, nicht vermöge, in der reinsten, vollkommen adäquaten Form hervortreten zu lassen," und auf das Bestreben des Hrn. Noack, der auch „zu diesen frommseinwollenden Pantheisten gehört," und „es sich zur Aufgabe gemacht hat, den Ideengehalt des Christenthums — — in seiner ganzen Kraft und Herrlichkeit zu entfalten." Der Hr. Verfasser ist weit davon entfernt, diesem Bestreben des Hrn. Noack „nicht einen beziehungsweisen Werth zuzugestehen," und hält denselben „für einen der redlichsten und aufrichtigsten Forscher der bezeichneten Richtung. Allein dennoch erscheint" ihm „sein Versuch als ein völlig missglücktes, ja als ein in sich selbst widersprechendes Unternehmen" (S. L.). Hr. Hoffmanu erweist apagogisch diess aus dem contradictorischen Gegensatze des Theismus, der Lehre des Christenthums, und des Pantheismus, der Lehre des Herrn

Digitized by Google

Noack, und erörtert schliesslich kurz den Gottesbegriff des speculativen Pantheismus, der in allen Formen ihm vom Atheismus nicht verschieden zu sein scheint; denn S. LVI. „Atheismus ist uns jene Lehre, welche die Persönlichkeit des Einigen Gottes leugnet.“ Mit letzterer Behauptung, wie überhaupt mit des Hrn. Verfassers Ansicht über den Pantheismus können wir nicht durchaus einverstanden sein: das Bewusstsein der Persönlichkeit Gottes ist allerdings für die Frömmigkeit auf der höchsten Stufe ein nothwendiges, aber desshalb ist das Nichterkennen oder das voreilige Leugnen der Persönlichkeit Gottes noch nicht Atheismus, Schon bei einer anderen Gelegenheit (Repert. 1850 S, 126 u. f.) habe ich mich über dieses ungerechte Urtheil über den Pantheismus erklärt, den ich übrigens auf jede Weise bekämpfe; hier aber will ich dem Hrn. Hoffmann gegenüber mich nur auf einen Philosophen, den er nächst Baader für den grössten hält (S. XIV.), nämlich auf Krause (Die absolute Religionsphilosophie u. s. w. II. Abth. 1. S. 236 ff.) beziehen. Die Bibel, welche doch auch dem Hrn. Hoffmann eine heilige Schrift ist, sagt von unserer gegenwärtigen Erkenntniss göttlicher Dinge, dass sie ein Sehen im Spiegel auf räthselhafte Weise sei (1. Cor. 13, 12.), d. i. beschränkt und mangelhaft sei. Wenn nun das Räsonnement des Herrn Hoffmann S. LVII. und LVIII. richtig wäre, so würde folgen, dass auch wir, die wir „Personalisten“ sind, die wir uns zum „personalistischen Absolutismus,“ d. i. zum wahren und ächten „Theismus“ bekennen, — dass auch wir Alle — auch Hr. Hoffmann — Atheisten wären, insofern wir nicht alle Wesenheiten Gottes erkennen und nicht zu erkennen vermögen. Daher, wer zu viel beweist, hat nichts bewiesen,“ wie wir Hrn. Hoffmann gleichfalls sagen müssen.

Beleuchtung der Recension von dem Unterzeichneten (S. LIX—LXXI.). Hr. Hoffmann tadelt erstlich, wie ich das Baader'sche Philosophiren über die immanente Trinität beurtheilt, und überhaupt, wie ich mich in Bezug auf sie ausgesprochen; sodann, wie ich die Art und Weise der B. Philosophie, deren Methode u. s. w. aufgefasst und charakterisirt habe;

Digitized by Google

und zuletzt noch, wie ich B. Stellung zum Katholicismus bestimmt. Alle diese Ausstellungen sind durchaus im Tone der Achtung und des Wohlwollens gehalten; ich hoffe, dass Hr. Hoffmann auch in meinen Worten nur den Ausdruck derselben Gefühle gegen ihn erkennen und anerkennen wird. Was nun den ersten Punct seiner Ausstellung betrifft, so enthalte ich mich für jetzt willig jeder polemischen Entgegnung, und will gern das Verlangen erfüllen, „dass man die Vollendung der Gesammtausgabe abwarte, ehe man ein definitives Urtheil" auch über das fragliche Philosophiren B. „fälle". Nur eine Bemerkung darf ich nicht unterdrücken: Hr. Hoffmann erwartet, dass ich, wenn ich „die sämmtlichen Werke Baader's einmal studirt haben" würde, „vielleicht schon nach dem Studium der vorliegenden zweiten Ausgabe der Kleinen Schriften, besonders der Vorlesungen über J. Böhme's Philosopheme" meine „Meinung zurücknehmen" werde, dass ich „dann vielleicht nicht mehr sagen würde (gewiss aber „nicht mehr sagen" sollte), solche Entwickelungen seien Ausgeburten u. s. w. Wenn dieses „sollte" im ethischen Sinne genommen ist, so muss ich es entschieden zurückweisen; wenn aber im intellectuellen, so darf ich es mir gefallen lassen. — Was nun den zweiten Punct der Antikritik anlangt, so unterlasse ich auch bei ihm die Vertheidigung, weil unser Streit leicht auf einen blossen Wortstreit hinauslaufen möchte. Ich stimme dem Satze bei: „Nur zu Viele in unserer Zeit lassen sich selbst das innerlich Verderbte und Schlechte gefallen, wenn es nur in wenigstens scheinbar logischen und in gefälligen Formen erscheint" (S. LXVII.), und sehe den früheren: „Wenn man unter organischem Ausbau der Wissenschaft den vollendeten, auch in der äusseren Entwickelung und Anordnung hervortretenden Ausbau versteht, so unterliegt es keinem Streite, dass Baader einen solchen nicht gehabt" (S. LXVI.), als eine Zustimmung zu meiner Behauptung an. — Was endlich den dritten Punct der Beleuchtung angeht, so ist dieser so allgemein berührt, dass ich in der That darauf Nichts erwidern kann. Hr. Hoffmann meint, „dass" ich „die von mir angeführte Ansicht eines Literaten, dass Baader als Vorbereiter des Deutschkatholicismus

Digitized by Google

anzusehen sei, mit grösserer Bestimmtheit als geschehen, hätte zurückweisen können und sollen" (S. LXXI.).

Beleuchtung der Recension von K. F. (S. LXXI – CXXXV.). Diese „grössere Anzeige" scheint Hr. Hoffmann am höchsten zu stellen (S. LXXII.). „Obgleich der Name des sehr verehrten Hrn. Verfassers ihm bekannt ist, so hält er sich doch nicht für berechtigt, die von ihm nun einmal gewählte Anonymität zu durchbrechen." Man sieht nicht ein, warum Hr. Hoffmann dieses Recht bei dem Verfasser der dritten Recension anerkennt, während er es bei dem der ersten nicht achtete und übte. Wir haben die Recension nicht gelesen, möchten jedoch selbst nach den zwar kurzen Anführungen aus ihr vermuthen, dass ihr Verfasser einer und derselbe ist mit dem des Buches: „Die Idee der Gottheit. Ein Versuch, den Theismus speculativ zu begründen und zu entwickeln." — Die Aeusserungen des Recensenten, mit denen Hr. Hoffmann sich nicht einverstanden erklären kann, beziehen sich auf die Stellung Baader's zum Pantheismus: er äussert nämlich, „dass Baader die speculative Theologie und theokratische Weltanschauung von Leibnitz in der ihm eigenthümlichen mystischen Betrachtungsweise selbstständig erneuert habe, und aus diesem Grunde sei er von dem Referenten und dem jüngeren Fichte, wie vom Herausgeber, als der wahre Begründer und Repräsentant des lebendigen und geistigen Theismus gepriesen worden, dem sich alle tiefer fühlenden und denkenden Forscher der Gegenwart zuwendeten. Doch glaubt der Verfasser die Ansicht des Herausgebers, dass Baader niemals dem Pantheismus gehuldigt habe, bestreiten zu müssen. Allein Hr. Hoffmann erklärt „die vermeintlichen Beweise für diese Bestreitung" als „völlig unzulängliche", und sucht zu zeigen, dass dieselben „sich sogar bei genauerer Besichtigung in Beweise für das Gegentheil, d. h. für die Wahrheit" seiner „vieldurchdachten und wohlerwogenen Behauptung" „verwandeln." Wir gestehen gern, dass, während die vorangehenden Abschnitte der vorliegenden Schrift uns nichts wesentlich Neues gesagt haben, dieser letzte Abschnitt für uns belehrend gewesen ist: das geschichtliche Verhältniss Baader's zu Schelling wird uns hier

Digitized by Google

chronologisch genau nachgewiesen, und es möchte danach kaum mehr bestritten werden können, dass Schelling, insbesondere durch Baader's Einfluss bestimmt, den Pantheismus theilweise überwunden und sich wenigstens im Principe zum Theismus erhoben habe.

Das Einzelne möge man in der sorgfältig urkundlichen Nachweisung des Hrn. Hoffmann selbst nachsehen. Wir empfehlen diesen Abschnitt ganz besonders unsern geehrten Lesern: sie werden sich aus ihm überzeugen, dass manche Geschichtsforscher, die mit grosser Suffisançe zu sprechen gewohnt sind, wie Hr. Reinhold in Jena, sich über B. Lehre unverantwortlicher Irrthümer schuldig gemacht haben. Doch wollen wir nicht verschweigen, dass sein Eifer für den ursprünglichen philosophischen Theismus Baader's uns ein ängstlicher zu sein scheint. Das Aeusserste, was Hr. Hoffmann dem Recensenten zugeben zu können glaubt, ist, dass in den früheren Schriften unseres Philosophen hie und da ein Wort oder ein Satz gefallen ist, der, urgirt und ausser dem Gesammt-Zusammenhange betrachtet, nicht gegen alle Missdeutung geschützt ist, dass der oft hervortretende Versuch, seine Gedanken in der Terminologie seiner als Philosophen hervorragenden Zeitgenossen auszusprechen, nicht überall der Klarheit und Bestimmtheit seiner Darlegungen förderlich war, und dass es sich endlich von selbst versteht, dass Baader sich fortschreitend stets mehr und mehr in den Gehalt seiner Ideen vertieft und stets reichere Schätze daraus zu Tage förderte" (S. CXXXV.). Wir möchten ein Mehreres zugeben, und müssen schliesslich wünschen, dass hiermit des Hrn. Hoffmann's Prioritäts- wie Superioritätsstreit sein Ende erreicht habe. Statt der Fortführung dieses Streites, als durch welche nur die Opposition hervorgerufen wird, möchten wir dem Hrn. Hoffmann, als zu seinem allerdings sehr anerkennenswerthen Zwecke viel förderlicher empfehlen, nach Analogie des von ihm hochgeschätzten Krause eine analytische Philosophie im Geiste und Sinne der Baader'schen Lehre auszuarbeiten. Aber Hr. Hoffmann müsste dann auch wirklich, wie Paulus, Allen Alles werden, Alles, was nicht strenggenommen in eine solche Isagoge gehört,

Digitized by Google

was nur für die „Geförderten" ist, in weiser Selbstbeschränkung ausschliessen, er müsste ganz besonders die Majorität der Zurückgebliebenen in's Auge fassen, um auch in ihnen den Sinn für die noch ungehobenen Schätze der Baader'schen Philosophie zu wecken. Wir sind überzeugt, dass hierdurch am ehesten die verdiente Anerkennung Baader's auch in weiteren Kreisen herbeigeführt werden wird.

2) Hr. v. Schaden ist zwar auch von der hohen Bedeutung Baader's für die Wissenschaft und das Leben tief durchdrungen, und stimmt auch in allen wesentlichen Puncten der Beurtheilung mit Hrn. Hoffmann überein, aber er ist in den Ausdrücken seines Lobes mässiger und — schon der Natur seiner Aufgabe nach — weniger polemisch in blossen Worten: er hält sich mehr an die Sachen, und ist nur bemüht, diese in das rechte Licht der Beleuchtung zu stellen — gewiss, dass sie dann ihres Eindrucks nicht verfehlen werden. In dem gut geschriebenen Vorwort (S. I—XLIV.), welches man mit Recht eine Einleitung in Baader's Schriften nennen darf, charakterisirt der Hr. Verf. zuerst in möglichster Kürze Baader selbst als Schriftsteller und Mensch, besonders im Verhältniss zu den vorhergegangenen und gleichzeitigen philosophischen Bestrebungen, aber auch zu den staatlichen und socialen Bewegungen seit dem sechszehnten Jahrhunderte, die in ihren Folgen für die Gegenwart noch fortdauern; weiset alsdann, nachdem er so auf die bedeutungsvolle Stellung B. aufmerksam gemacht, das deutsche und in diesem namentlich das philosophische Publikum auf dessen Nachlass hin, der nun nach und nach, wenn möglich, ununterbrochen mitgetheilt werden soll, geht darauf sofort dazu über, das Nothwendige über die Tagebücher des Philosophen im Allgemeinen zu bemerken, hebt nach einem kurzen Lebensabriss des jungen Baader insdesondere die hohe Wichtigkeit hervor, welche die nun veröffentlichten Tagebücher für die Erkenntniss des Entwickelungsganges desselben und zugleich durch ihren materiellen Gehalt haben; und legt zuletzt die Grundsätze dar, von welchen er sich als Herausgeber bei der Redaction der vorliegenden Tagebücher leiten zu müssen glaubte. — Manches, was hier zur Charakteristik Baader's gesagt

Digitized by Google

wird, haben wir schon bei Besprechung der Hoffmann'schen Schrift kennen gelernt; daher wollen wir in dieser Hinsicht aus der Einleitung des Hrn. v. Schaden nur das anführen, was zur Ergänzung der ersten Abhandlung dient.

Im Allgemeinen verhalten sich beide Abhandlungen so zueinander, dass die Hoffmann'sche uns Baader als gereiften Philosophen zeigt, während die Schaden'sche dagegen uns ihn als werdenden vorführt. Wie bei bedeutenden Charakteren nicht selten nicht bloss die allgemeine, sondern auch die besondere Richtung derselben sich schon in ihrem jugendlichen Geiste weissagend bevorwortet, so finden wir diese doppelte Vorbedeutung auch bei Baader, als Menschen und Philosophen. In der Epoche nämlich, in welcher das energische Leben der Schelling'schen Naturphilosophie in Deutschland zwar einen neuen Aufschwung aller höheren Interessen des Geistes hervorgerufen hatte, aber bereits mit vollen Segeln einem rein pantheistischen Standpuncte entgegeneilte, dessen Gefahr drohende Carricaturen die jüngst vergangene Zeit zur Höhe ihrer verkehrten Entwicklung gebracht hat, in einer solchen Epoche, sagt Hr. v. Schaden, war es Baader, welcher vor Allen dem Strome der Zeit mit mächtigem Arme entgegenarbeitete und auf philosophischem Wege die Rechte des allein Befriedigung wie Gedeihen versprechenden Monotheismus zu wahren suchte. „Nicht Wissen und Glauben sind es, welche in unversöhnlichem Hader liegen, sondern ein gläubiges und ein ungläubiges Wissen haben es ihrer Natur nach an sich, bis zur Vernichtung des einen Gegensatzes ihren erbitterten Streit fortzuführen“, war der Satz, für den er fast von Anfang jener philosophischen Thätigkeit an gegen antireligiöse Philosophieen und antiphilosophische Dogmatismen seiner Zeit kämpfte. So war also „schon sehr früh dem jugendlichen Geiste die Thesis klar geworden, deren Erweis noch alle Kräfte des alternden Mannes in unermüdlicher Thätigkeit festhielt“ (S. VIII.). Während zu Folge der grossen Veränderungen im Verlauf des fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts auf allen Gebieten des Lebens man auch in der Philosophie damals bereits immer ent-

Digitized by Google

schiedener anfing, einen in mancher Beziehung ungerechtfertigten Nachdruck auf das bloss Natürliche (Materielle) zu legen, und alles Historische und Traditionelle nur als Irrthum oder sinnliche Consequenz des rein stofflichen Lebens aufzufassen, und während man die Folgen eines solchen Missgriffes, die jetzt freilich vor Aller Augen offen dalliegen (sublimer Pantheismus, Materialismus, Sensualismus, Atheismus, Nihilismus), entweder „noch gar nicht ahnte oder gering achtete; erkennen wir schon den einundzwanzigjährigen, in den Schriften der Christen ebenso belesenen wie erfahrenen Katholiken, auf dem Wege, die volle Persönlichkeit Gottes als Product vollendeter philosophischer Einsicht gewinnen zu wollen und dadurch den Widerstreit zwischen der Welt und der eigenen Persönlichkeit zu vermitteln" (S. X.).

Es kann hier nicht die Frage gelöset werden, ob und wie es Baader gelungen sei, das vorgesteckte Ziel glücklich zu erreichen. Doch hält es Hr. v. Schaden nicht für unpassend, „selbst hier jenes Mittel mit einigen Worten hervorzuheben, dessen sich Baader zur Erreichung seines Zieles bedienen zu müssen glaubte." Es sind das die Begriffe der Einwohnung, der Beiwohnung und der Durchwohnung. „Nur im dynamischen Erkennen," sagt Baader, „wohnt das Erkennende dem Erkennen ein als Seele, beim mechanischen Erkennen findet von Seite des Erkennenden bloss ein Durchwohnen statt. Wenn das Erkennende dem Erkennen einwohnt, so erkennet dieses jenes an und erkennet hiermit dessen wesentliche, lebendige Einwohnung. Was ich dagegen nur von aussen begreife und erkenne, was ich bloss durchwohne, ohne ihm einwohnen zu wollen, das beherrsche ich nicht mit und durch Liebe, sondern durch Furcht." Es gibt demzufolge, fährt Hr. v. Schaden fort, eine höchste und letzte, wollende und erkennende Existenz, welche das Fremdartige und Nicht- oder Blind-Wollende durchwohnt, dem Mittleren beiwohnt, und nur dem ihm Verwandten und Aehnlichen einwohnt. Hiermit ist aber alle isolirte Selbstständigkeit des nur Materiellen aufgehoben, und die ganze Stofflichkeit der Natur für jede höhere Potenz permeabel und folglich auch — wenn man consequent sein will — comprimirbar geworden (S. XI.). Der Hr. Verfasser will

Digitized by Google

nicht behaupten, dass es Baader gelungen ist, „für diese tiefgehenden Behauptungen den vollständig deckenden, die dialektische Vernunft befriedigenden Nachweis zu liefern;“ ja er gesteht selber zu, „das diess nicht so sei, und dass es erst noch eines neuen Meisters bedürfe, um das zu vollenden, was Baader begonnen,“ „Nichts destoweniger aber sind und bleiben,“ behauptet Hr. v. Schaden, „diese Thesen doch ewig wahr, und durch eine tiefsinnige Fixirung derselben ist es Baader gelungen, die umfassenden und kecken Behauptungen des Materialismus, welche in der angenommenen absoluten Starrheit und Undurchdringlichkeit des Stoffes ihre festeste Stütze besessen, an ihrer verwundbarsten Stelle in sehr lethaler Weise getroffen zu haben.

Nachdem „durch diese der Natur der Sache nach nothwendig kurzgefassten Worte das tiefste principielle Verdienst des Philosophen Baader hervorgehoben worden“ ist, charakterisirt Herr v. Schaden die nicht wenigen anderen, die sich demselben anreihen. Hierbei erwähnt er zugleich die Geistestugenden unseres Philosophen. „Vor Allem“ erwähnt er „hier zuerst die Fülle des Tiefsinnes und einer gleichsam condensirten Geistesschärfe,“ mit welcher Baader das von ihm entdeckte Princip auf alle Gebiete der Wissenschaft, der Kunst und des Lebens anzuwenden verstand. Der gesammten Theologie und Religionsphilosophie, der Anthropologie und Psychologie, der Ethik, Politik und Rechtsphilosophie, der Naturphilosophie und Metaphysik sind aus der grossartigen Auffassung des Baader'schen Princips durch den Meister selbst Bereicherungen zugeflossen, in deren vollständigen Besitz sich bis jetzt noch nicht einmal die Schule der Philosophen, geschweige denn das öffentliche wissenschaftliche Bewusstsein der deutschen Nation gesetzt hat“ (S. XII.). Wir erkennen allerdings bedeutenden Tiefsinn in Baader an, finden aber den Ausdruck in dieser Stelle doch etwas überschwänglich, in der Weise des Hrn. Hoffmann. — Mit dieser Gabe des Tiefsinnes vereinigte sich „die eines eigenthümlichen, bis an die Gränze des Humors streifenden philosophischen Witzes, der selbst das tiefere Wortspiel nicht verschmäht.“ Der Witz neigt sich zwar ge-

Digitized by Google

wöhnlich zum Zufälligen, sucht nicht selten mit einer gewissen Vorliebe auch zufällige Uebereinstimmung mit dem Wahren auf, und ist daher wohl nicht mit Unrecht als eine für den Philosophen zweideutige und gefährliche Gabe genannt worden; allein bei Baader geht der Witz nur dann und wann zuweit, „in den meisten Fällen erscheint er doch nur als das reizende Aussenwerk einer tiefgefühlten und ernstdurchdachten Wahrheit, die trotz dieses blendenden Gewandes selbst nur wieder zum γόνιμον neuer Erkenntnisse wird. Es ist oft, als wenn man unter dem Einflusse dieser schlagenden Lichter die letzte Hülle des grossen Räthsels weggenommen wahrnehme. Und zwar ist diess um so mehr der Fall, als diesem tiefsinnigen Witze bei Baader eine Phantasie zu Gebote stand, welche jede ihrer mächtigen Ideen zu verkörpern versteht u. s. w. (S. XIII.). — Der Hr. Verfasser führt nun aus, wie diese Einheit von Tiefsinn, Witz und Phantasie die Kürze und den Styl Baader's bedingen und bestimmen. Von dem Style gibt Hr. v. Schaden zu, dass „neben zahlreichen, oft unrichtigen und provinziellen Eigenheiten" derselbe „allerdings etwas Massenhaftes, etwas Cyclopisches und nicht selten den Anschein gedrängter Verworrenheit" habe". Aber er behauptete auch: „Wer den ganzen Gedankengehalt einer Baader'schen Periode — und sei sie auch noch so gross — vollständig erfasst hat und dieselbe sodann mit ernster, gehaltener Stimme laut zu lesen versucht, der wird nicht selten in den verschlungensten, gleichsam mit einem gewissen Wortübermaasse gewappneten, Sätzen einen strengen Wohllaut, eine reich gegliederte Harmonie entdecken, welche zwar nicht an den Gipfelpunct, aber an die grossartigen Anfänge aller Künste erinnert" (S. XIV.).

Dieses Lob Baader's ist in der That wenig mehr als ein Geständniss. Von Herzen stimmen wir aber, soweit überhaupt von den Werken auf den persönlichen Charakter ihres Urhebers zu schliessen ist, dem bei, was Hr. v. Schaden von der „Höhe und Tiefe seines sittlichen Ernstes" sagt. „Baader ist nichts weniger als ein schmeichelnder Autor. Mit unnachsichtlicher Schärfe schneidet er in das lebendige Fleisch des Individuums wie der Gesellschaft ein, und alle Anforderungen, die er an Andere stellte,

Digitized by Google

hat er zuerst gegen sich selbst und seine eigene Natur gerichtet. Ohne gründliche Erneuerung des ganzen sittlichen Menschen nach allen seinen Fähigkeiten und Kräften ist keine wahre Erkenntniss möglich: — das ist das fundamentale Axiom, welches er überall an die Spitze seiner Erkenntnisslehre stellte. Pour se donner, il faut s'appartenir, sagte er mit Vinet, wie er auf der andern Seite jede höhere, fruchtbringende Erkenntniss selbst wieder als eine Gabe erfasste. Seiner innersten Ueberzeugung nach durch und durch Christ, erwies er sich auch als Philosoph dadurch als solchen, dass er die religiöse Erkenntniss als den Führer in alle Wahrheit betrachtete und jedes nicht auf Glauben begründete Moralprincip für Wort- und Windmacherei erklärte. Darum ist es eine heilige Strenge, ein verzehrender Eifer um das Haus des Herrn, der sich durch alle Schriften Baader's hindurchzieht und namentlich seine geniale und witzige Polemik durchsäuert, und vor wie nach ihm hat kaum irgend ein anderer Philosoph so, wie er, in alle Gebiete des profanen Wissens jene tiefe Grundwahrheit einzuführen verstanden, welche in den Worten liegt: *Ἐν Χριστῷ εἰσι πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι*" (S. XVI.)

Der Hr. Verfasser schliesst diese seine Charakteristik Baader's mit einer Vergleichung desselben mit dem Manne des vergangenen Jahrhunderts, dem man ihn ohne Zweifel mehr als irgend einem andern genialen Denker der letzten zwei Jahrhunderte verwandt erachten muss, mit Johann Georg Hamann († 1788). Der Grundunterschied und die Aehnlichkeiten beider eigenthümlichen Geister werden treffend hervorgehoben.

Das Bisherige wird hoffentlich hinreichen, die besondere Aufmerksamkeit auch des theologischen Publikums auf „Franz v. Baader's sämmtliche Werke" hinzulenken, dessen Herausgabe die obengenannten Freunde des Verewigten übernommen haben. Aus der dem vorliegenden Theile vorgedruckten ausführlichen „Ankündigung," die durch alle Buchhandlungen gratis zu haben ist, erlauben wir uns Folgendes vorläufig mitzutheilen. „Das Werk wird in zwei Hauptabtheilungen zerfallen, deren erste die bereits gedruckten Schriften enthalten wird, wäh-

Digitized by Google

rend die zweite den wissenschaftlichen Nachlass sammt der Biographie und dem Briefwechsel zu umfassen bestimmt ist. Dabei gebietet jedoch die Natur der Sache, aus der zweiten Hauptabtheilung in die erste hinüberzunehmen den grossen Reichthum geistvoller Erläuterungen zu beinahe allen seinen gedruckten Schriften, welche, nur als Erweiterungen und Erläuterungen des Textes an den bezüglichen Stellen mitgetheilt, ihre volle Bedeutung zu offenbaren vermögen, während sie von ihrer Heimath losgerissen und etwa als Aphorismen in die zweite Abtheilung d. h. in den Nachlass gestellt, Vieles von ihrer Bedeutsamkeit verlieren würden."

In Betreff der ersten Hauptabtheilung ist zu erinnern, dass sie keineswegs ein blosser Abdruck der erschienenen Schriften sein wird, sie wird vielmehr nicht bloss durch die schon erwähnten Erläuterungen aus dem Nachlasse, sondern auch durch eine grosse Anzahl wenig gekannter, gleichwohl geistvoller Ausarbeitungen Baader's — die aus Zeitschriften früherer und späterer Zeit gesammelt sind, — sehr bedeutend bereichert, so dass „diese erste Hauptabtheilung der Gesammtausgabe, indem sie um mehr als ein Drittel des Umfangs einer blossen Zusammenstellung des Bekannten bereichert erscheint, fast wie ein neues Werk angesehen werden" dürfte. „Vollständiger gedenken" die Herren Herausgeber „dieser Abtheilung der Gesammtausgabe den bezeichneten Charakter dadurch zu verleihen, dass sie die sämmtlichen, hierher gehörigen Schriften in eine solche Ordnung zu stellen beabsichtigen, welche, in dem Inhalte derselben angedeutet, das Erfassen des inneren Zusammenhanges der Lehren Baader's wesentlich zu erleichtern beitragen wird." — Hiernach sollen „die Schriften Baader's unter folgende Unterabtheilungen einer der sytematischen Gliederung der philosophischen Wissenschaften möglichst angenäherten Ordnung" gestellt werden: „I. Schriften zur Lehre von der Erkenntniss. II. Schriften zur Metaphysik (Fundamentalphilosophie). III. Schriften zur Philosophie der Natur. IV. Schriften zur Geistesphilosophie (pneumatologische, psychologische und physiologische Anthropologie). V. Schriften zur Socialphilosophie (Ethik, Rechtslehre, Staatslehre und Staatswirthschaftslehre). VI. Schriften

Digitized by Google

zur Philosophie der Religion. Als Anhang (VII.) wird eine Sammlung der in vielen Zeitschriften und Zeitblättern zerstreuten Aphorismen beigegeben werden." Im Ganzen 10 Bände.

Die zweite Hauptabtheilung (Nachlass sammt Biographie und Briefwechsel Baader's) wird enthalten: I. Tage- und Studienbücher vom Jahre 1786 bis ..... II. Eine Reihe von Vorlesungen über die Lehre Jacob Böhme's und Bruchstücke eines Commentars seiner Schriften, III. Erläuterungen zu den Werken des Marquis Louis Claude de St. Martin. IV. Erläuterungen zu den Werken einer Reihe bedeutender Schriftsteller, wovon die namhaftesten sind: Thomas Aquinas, Meister Eckart, Tauler, der Verfasser der deutschen Theologie, Kant, Hegel, Daub, Windischmann. V. Eine Reihe von Entwürfen zu Vorlesungen über die Theorie der Zeit, des Staates und der Natur. VI. Studien zur Staatswirthschaftslehre, mit besonderer Beziehung auf A. Smith. VII. Die Biographie und der Briefwechsel. — Im Ganzen 5 Bde.

Nach einer Bekanntmachung der Verlagshandlung wird Subscription angenommen auf das Ganze, auf die erste, wie auf die zweite Hauptabtheilung allein, und endlich auch auf einzelne Bände (jedoch mit einer Beschränkung). — Der Subscriptionspreis ist für jeden Bogen, deren 20—30 einen Band bilden, auf 2 Ngr. festgestellt. Den Subscribenten auf das ganze Werk oder auf eine der beiden Hauptabtheilungen ist bei Vorausbezahlung noch ein Nachlass bewilligt. — Mit dem Erscheinen jedes weiteren Bandes tritt für den vorhergehenden ein bedeutend erhöhter Ladenpreis ein.

Die Publication beginnt mit dem ersten Bande der zweiten Hauptabtheilung, mit dem vorliegenden Tagebuche Baader's. Der Herausgeber, Hr. v. Schaden, sucht S. XIX. u. f. der Einleitung über die folgenden Mittheilungen den Leser durch einige Bemerkungen zu orientiren. „Baader's Tagebücher, welche von 1786 bis 1841, dem Todesjahre unseres Philosophen, laufen, umfassen einen Zeitraum von mehr als 55 Jahren, und bilden eine Reihe von ungefähr 100 Heften bald grösseren, bald kleineren, manchmal auch sehr geringen Umfangs." Diese schriftlichen Aufzeichnungen zerfallen in zwei nach Zeit und Inhalt sehr ungleiche

Digitized by Google

Hälften. Nur „das während der Jahre 1786—1793 Niedergeschriebene kann in Wahrheit mit dem Namen eines Tagebuches bezeichnet werden. Allein in den dieser Epoche angehörigen Heften nämlich findet sich — jene Aufzeichnung von Lebensereignissen, Gefühlen und Gedanken, welche gemeinhin unter dem Begriffe eines Tagebuches verstanden wird. Alle Hefte und Notizbücher nach 1793 dagegen können nicht mehr mit dem Namen von Tagebüchern, sondern allein nur mit dem von Studienbüchern belegt werden.“ — „Es sind“ nämlich „reiche, ja oft massenhafte Auszüge aus verschiedenen Werken, denen Baader eine vorzügliche Aufmerksamkeit zuwenden zu müssen glaubte. Auch sind diese Excerpte nicht selten von ebenso geistreichen, wie dem Umfange nach nicht unbedeutenden Bemerkungen unterbrochen, zu denen Baader durch die Lectüre der von ihm besonders beachteten Schriftsteller angeregt wurde.“ Der Leser wird mit uns gewiss dem Hrn. v. Schaden — schon nach dem Bisherigen — Recht geben, dass „die Studienbücher, so wie sie sind“ nicht veröffentlicht werden können. Aber wir stimmen ihm auch bei, dass desshalb nichtsdestoweniger „der Schatz der Baader'schen Bemerkungen, der in diesen Studienbüchern enthalten ist, doch nicht ungenutzt zu Grunde zu gehen“ braucht; dass vielmehr aus ihnen zweckmässig ein Band von Aphorismen zusammengestellt werde.

Mit diesen Studienbüchern nun hat der vorliegende Band nichts zu thun. Derselbe enthält, wie der Titel lehrt, nur den Inhalt jener Notizbücher, welche der Epoche von 1786—1793 angehören und allein als wahre Tagebücher angesehen werden können. Allein auch diese Masse zerfällt gleichsam in zwei Theile, wenn es auch unzulässig war, diese Sonderung äusserlich wahrnehmbar hervorzuheben. Nur etwa bis zum Jahre 1791 nämlich darf das Tagebuch in der That rein als solches angesehen werden. Von da an aber fängt es allmählig an, in die Form von Studienbüchern überzugehen. Der Uebergang ist jedoch ein sehr langsamer und noch dazu kein stetiger, und eben desshalb ist eine solche Trennung des Tagebuches unzulässig. Gleichwohl treten seit dem bezeichneten Puncte die Auszüge mehr hervor,

Digitized by Google

und man fühlt, dass Baader in eine neue Entwickelungsperiode übergeht. Man könnte daher fragen warum, wenn dem so ist, die Jahre 1792 und 1793 doch noch in die Tagebücher aufgenommen worden seien? Die Antwort liegt schon im Vorhergehenden. Denn einmal ist, wie bemerkt, der Uebergang der Tagebücher in Studienbücher ein sehr allmähliger, und die Grenze, an welcher einmal doch abgebrochen werden muss, demnach schwer zu finden. Sodann ist es, wie gleichfalls schon bemerkt, geradezu eine Unmöglichkeit, die Studienbücher ihrer ganzen Ausdehnung nach mitzutheilen. Nun aber möchte es doch, wie der Hr. Herausgeber wohl nicht mit Unrecht voraussetzt, für manche Leser von Interesse sein, zu erfahren, in welcher Weise ein Geist wie Baader seine Studienbücher eingerichtet habe. Diesem Verlangen glaubte Hr. v. Schaden am besten dadurch genügen zu können, dass die Tagebücher bis zu jenem Puncte zum Abdrucke gebracht wurden, an welchem sie noch nicht völlig aufgehört hätten, Tagebücher zu sein, und doch schon im Wesentlichen in die Form der Studienbücher übergegangen wären.

Nachdem nun der Hr. Verfasser durch das auszugsweise Mitgetheilte das Nöthigste über die mehr äusserlichen Verhältnisse der Tage- und Studienbücher bemerkt hat, wirft er einen charakterisirenden Blick auf ihren inneren Gehalt und gibt zugleich höchst schätzenswerthe Erläuterungen über die damalige geistige Lage Baader's. Er leitet diesen Abschnitt ein, durch einen zwar nur kurzen, aber gewiss den meisten Lesern sehr willkommenen Lebensabriss unseres Philosophen. Von der persönlichen Lage Baader's und seinem Entwickelungsgange war bisher weniges bekannt: man wusste wohl, dass er eine Zeit lang Ober-Bergrath gewesen, sodann als Professor honorarius an der Münchener Universität philosophische Vorlesungen gehalten habe; alle anderen Personalien beruhten für die ihm individuell entfernter Stehenden fast nur auf Vermuthungen und Schlüssen: so konnte man aus den oft weit auseinanderliegenden Orten, von wo aus er seine zahlreichen Schriften datirt, wohl schliessen, dass er ein ἀνὴρ πολύτροπος sei; so konnte man nach „den Fürstlichkeiten, denen er seine Schriften zu dediciren" pflegte, wohl vermuthen, dass er

Digitized by Google

eine bevorzugte Stellung in der Gesellschaft habe. Nun aber erfahren wir hier, wie seine Wanderschaften in enger Verbindung mit seinem Entwickelungsgange stehen, und können uns aus letzterem deutlich machen, wie seine durch Praxis und Studium vielseitige Bildung, unterstützt durch ein ausgezeichnetes Talent, ihm schon früh eine „eximirte Stellung“ als eine „dem Publikum abgerungene Concession“ verschaffte, und ihn in weitläufige Bezüge mit den verschiedenen Ständen und Berufsarten brachte. Schon diese Lebensskizze, die übrigens nur bis 1796 fortgeführt ist, also wenig mehr als der Zeitraum des Tagebuchs umfasst, muss uns auf die ausführliche Biographie Baader's, welche die Herren Herausgeber in Aussicht stellen, gespannt machen. Franz v. Baader, dritter Sohn des kurfürstlich bayerischen Leibarztes Franz Paula Baader, wurde im Jahre 1765 geboren. Zufolge einer Entwickelungskrankheit längere Zeit geistig niedergehalten, erwachte er nach seinem 10. oder 11. Jahre bei dem Anblicke geometrischer Figuren plötzlich, wie aus einem Schlafe, und holte alles bis dahin Versäumte so rasch nach, dass er bereits in seinem 16. Jahre, um Medicin zu studiren, die Universität Ingolstadt beziehen konnte. Nach Absolvirung des gewöhnlichen academischen Cursus und nach Erwerbung der medicinischen Doctorwürde ging Baader noch auf zwei Jahre nach Wien, um den Unterricht des berühmten Stoll zu geniesen. Im Jahre 1786, mit welchem auch die Tagebücher beginnen, finden wir unseren 21jährigen Philosophen, nach München zurückgekehrt, bereits als Assistenten seines Vaters bei dessen ausgebreiteter Praxis. Bald jedoch überzeugten sich beide, wie wenig der Sohn Baader, trotz aller Geschicklichkeit und Einsicht, zum practischen Arzte geeignet war. Es nahmen nämlich die Leiden jedes Kranken so sehr seine ganze Theilnahme in Anspruch, dass diese Sympathie, wie er fühlte, auf die Dauer für ihn völlig aufreibend werden musste. Er gab daher den ärztlichen Beruf auf, widmete sich dem Bergbauwesen, ward Berg- und Hütten-Eleve in Bayern, und ging, durch Werner's weltberühmten Namen angezogen, 1788 auf die Bergacademie zu Freiberg. Nach dreijährigem angestrengten Fleisse daselbst und nach dem Besuche mehrerer Berg- und

Digitized by Google

Hüttenwerke Norddeutschlands, reiste Baader endlich nach England, nahm dort, sowie darauf auch in Schottland, alle bedeutenderen Berg- und Hüttenwerke in Augenschein, und kehrte 31 Jahre alt, 1796 nach Bayern zurück, wo er bald nach dem Tode Karl Theodor's mit der Stelle eines Generaldirectorial-Rathes die eines Ober-Berg- und Hüttenmeisters und zugleich die practische Leitung der Berg- und Hüttenwerke erhielt (S. XXIII. u. f.)

Hr. v. Schaden macht nun mit Recht darauf aufmerksam, wie die von 1786—1793 laufenden Tagebücher ihre unbestreitbare Wichtigkeit gerade dadurch gewinnen, dass sie die entscheidendste Epoche jedes jungen Mannes, also auch Baader's, umfassen, — nämlich jene Epoche, „in welcher sich immer der Mann aus dem Jünglinge herauszuschälen beginnt, und der Charakter für das gesammte nachfolgende Leben gebildet wird", — und wie es „ein erfreuliches Geschick zu nennen, gerade während einer solchen Epoche in die innersten Seelen- und Geistestiefen eines Mannes, der da mitzählt, wo die besten Deutschen genannt werden, einen forschenden — Blick werfen zu können" (S. XXV.). Darauf hebt er hervor, wie diese Wichtigkeit noch durch den Gehalt der Tagebücher um Vieles erhöht werde, insbesondere durch das Interesse, welches es uns vorzüglich gewährt, „dass in dem Jünglinge Baader bereits der ganze spätere Mann und Philosoph wie im Keime wahrgenommen werden kann" (S. XXVI). Dieses wird nun zunächst auf philosophischem und politischem Gebiete, d. i. in Bezug auf den „grossen christlichen Grundgedanken" Baader's als „philosophus christianus", und in Bezug auf dessen „kirchlich-politischen Standpunct" nachgewiesen. (S. XXVI—XXXV.). Alsdann wird es auch „rücksichtlich allerdings geringerer und immerhin mehr ausserlicher Dinge", wie des sprudelnden Witzes, des kernigen Styles, dargethan (S. XXXI, u. f.). Rücksichtlich des Witzes können wir Hrn. v. Schaden beistimmen, aber was den Styl betrifft, so müssen wir zu Gunsten Baader's widersprechen: wir finden ihn in den Tagebüchern meist leichter, als in vielen seiner späteren Schriften, namentlich als in denen seiner letzten Lebensjahre, — durchaus angemessen einer natur-

Digitized by Google

gemässen Entwicklung, nach welcher der Mann überwiegend den Inhalt des Gedankens im Auge behält, während der Jüngling in der Regel gegen die Form desselben keineswegs gleichgültig ist.

Den Schluss der sehr lesenswerthen Einleitung bildet, wie schon oben bei der allgemeinen Inhaltsangabe gesagt, die Darlegung der Grundsätze, von welchen sich der Herausgeber bei der Redaction der vorliegenden Tagebücher leiten lassen zu müssen glaubte. Sie beziehen sich zuerst auf den Text der Tagebücher selbst. Hr. v. Schaden ist sich bewusst, das „unzweifelhaft erste Gesetz", „wenn die Veröffentlichung eigenhändiger Personalien, Memoiren oder Tagebücher nach dem Tode des Autors in Frage kommt", nämlich „die möglichste diplomatische Treue und Wahrhaftigkeit auf das Gewissenhafteste" beobachtet zu haben (S. XXXIV.). Nichtsdestoweniger hat er geglaubt, mehrere Auslassungen und Umgestaltungen eintreten lassen zu müssen, und zwar a) aus Pflicht der „Pietät", insofern sie verlangt, Alles zu unterdrücken, „was der Verfasser bei einem allenfalls von ihm selbst ausgegangenen Abdrucke höchst wahrscheinlich beanstandet haben würde." Denn „es gibt auch eine Scham des Guten, und man wird uns nicht verargen, dieselbe auch noch für einen Todten zu empfinden." Doch „werden sich alle aus diesen Rücksichten vorgenommenen Weglassungen, die übrigens veröffentlicht keineswegs Baader zur Unehre gereichen würden, höchstens auf zwei oder drei Druckseiten belaufen"; b) aus Veranlassung von „Undeutlichkeiten und Unleserlichkeiten." Baader's Handschrift ist zwar im Allgemeinen „auch in den Tagebüchern eine sehr deutliche", gleichwohl erscheint sie „einige wenige Male durch Flüchtigkeit so entartet und verschwommen, dass es dem Herausgeber trotz vielfach angewandter Mühe geradezu unmöglich war, ihre Züge zu entziffern." Indess finden sich jene Unleserlichkeiten, soviel Hr. v. Schaden hat wahrnehmen können, „niemals bei neuen, vorher noch nie dagewesenen Aeusserungen, sondern nur da, wo einem schon ausgesprochenen Gedanken noch einige weitere Ausführungen gewidmet werden", und es „wird Alles das, was in Folge von Undeutlichkeit und Unleserlichkeit

Digitized by Google

gestrichen werden musste, sich höchstens auf den Raum von drei oder vier Druckseiten belaufen"; c) aus Rücksicht auf die formelle Natur eines Tagebuches und auf den Leser. „Da es nemlich in jener liegt, die rasch und flüchtig aufsteigenden Gedanken ebenso rasch und flüchtig in demselben festzuhalten, so wird ein solches nicht selten an Anakoluthen, kleinen Unrichtigkeiten und ähnlichen Dingen ziemlich reich sein." Da hielt es denn mit Recht der Hr. Herausgeber für seine „Aufgabe", „das Verschobene und Mangelhafte mit wenigst möglichen Abänderungen wieder in's Geschick zu bringen, schon um den erfreulichen Eindruck des Ganzen nicht allzu empfindlich stören zu lassen." Aber selbst in dieser Hinsicht hat Hr. v. S., wie er versichert, die äusserste Vorsicht angewandt, und „der oft ganz absonderlich nachdrücklichen Originalität unseres Baader's" Rechnung getragen, und „selbst das Auffallende und beinahe Unrichtige stehen" lassen, „sobald der Autor eine mehr oder minder in die Augen fallende Absichtlichkeit damit zu verbinden schien. Demnach reduciren sich auch alle wirklich angebrachten Correcturen auf das möglichst geringe Maass, und der Leser kann jetzt überzeugt sein, das Baader'sche Tagebuch so gut wie in seiner ganzen Ursprünglichkeit vor sich liegen zu haben." — Zweitens beziehen sich die Grundsätze des Hrn. Herausgebers auf die dem Tagebuche beigefügten Anmerkungen. Diese sind dreierlei Art: a) Die bei weitem grösste Zahl derselben hat „Verificationen zu ihrem Gegenstande." Das Baader'sche Tagebuch nemlich schliesst sich an eine grosse, sehr mannigfaltige Lectüre von Seiten unseres Philosophen. Die reichen in ihm enthaltenen Excerpte, Citate und Anspielungen bestätigen diess fast auf jeder Seite. Sie alle aber — sind entweder ungenau und ohne alle nähere Angabe, oder es wird nur der Autor, dem sie entnommen sind, ganz im Allgemeinen — genannt. Sollte daher überhaupt nun von Anmerkungen die Rede sein, welche dem Baader'schen Tagebuche beizugeben seien, so tritt ohne allen Zweifel dem Herausgeber als erste Aufgabe die entgegen, alles Fremde, das Baader in sein Tagebuch aufgenommen hat, möglichst zu be-

Digitized by Google

wahrheiten.“ Hr. v. Schaden gibt selbst zu, dass ihm diese Verificationen nicht überall vollkommen gelungen sein könnten; doch darf er sich freuen, dass „die oft nicht geringe Mühseligkeit solcher Verificationen“ mit einem im Ganzen glücklichen Erfolge belohnt worden ist. b) Eine andere Klasse der Anmerkungen, und zwar nächst den Verificationen die zweit-grösste Masse derselben“, „beschäftigt sich mit Baader's geistigem Entwickelungsgange.“ In dieser Hinsicht kam es besonders auf zwei Puncte an. Einmal schien es nemlich dem Hrn. Herausgeber „nöthig“ nachzuweisen, wie Baader im Zusammenhange mit der Geschichte seiner Zeit während der Epoche von 1786—1793 sich ruhig und doch zugleich gewaltig immer mehr jenem mächtigen Culminationspuncte seiner Selbstentwickelung nähert, auf welchem wir ihn seinen Schriften zufolge im J. 1796 angekommen finden. Dann aber war es nicht weniger wichtig und vielleicht noch anziehender, in den Tagebüchern bereits überall jene gewichtigen Samenkörner aufzuzeigen, von denen weiter oben schon gesprochen worden ist, und denen ohne alle Frage später der erhabene Baum Baader'scher Erkenntniss und Wissenschaft erwuchs.“ Diess ist auch der Grund, warum Hr. v. Schaden so oft in den Anmerkungen die erst einer späteren Zeit angehörenden Schriften Baader's citirte. c) Die letzte Gattung von Anmerkungen umfasst die „Anführung interessanter Parallelstellen, welche der Herausgeber vor Allem gewichtigen Zeitgenossen, aber auch anderen grossen Geistern vergangener Jahrhunderte entnahm. Diess geschah a) um den Nachweis zu liefern, dass die geistigen Entwickelungen einer bedeutungsvollen Zeit niemals nur in Einem mächtigen Geiste zur Krisis kommen; b) um zu zeigen, dass die Besten und Grössten aller Epochen beständig unter sich einig sind; c) um den Lesern den Genuss zu gewähren, Treffliches mit Trefflichem zu vergleichen. — Am meisten zu solchen Parallelstellen benutzt ist Johann Georg Hamann, der schon früher besprochene Geistesverwandte Baader's; demnächst St. Martin und Schelling, ersterer, „weil er nächst Jacob Böhme von allen Denkern auf Baader den grössten Einfluss geübt hat“, letzterer, „weil er als Baader's grösster Zeitgenosse auf dem Gebiete

Digitized by Google

der Philosophie mit unserem jungen Philosophen oft in bedeutungsvollen Fragen zusammentrifft."

Das Abschiedswort des Hrn. Herausgebers ist ein Bekenntniss, das zugleich einen — wenn auch nicht der Form nach ausgesprochenen — Wunsch in sich schliesst. Er ist sich bewusst, „dass es ein sehr Edles und Köstliches ist, was hiermit der Oeffentlichkeit übergeben wird." Es liefern diese Tagebücher den Beweis, „dass man allerdings ein selbstständiger und geistreicher Mann sein kann, ohne desshalb aufhören zu müssen, ein entschiedener und demüthiger Geist zu sein. Ja, vermöchte das Baader'sche Tagebuch weiter nichts zu leisten, als dass es als lebendiger Protest gegen jenen Bund einer sogenannten Wissenschaftlichkeit und des Atheismus (Antichristianismus) aufträte, den man täglich ungescheuter als eine geistige Nothwendigkeit unserer Fortschritte anzupreisen sucht, — schon dadurch allein würde es der Gegenwart einen nicht hoch genug anzuschlagenden Dienst erweisen. Dem, der seinen ganzen Schatz zu heben weiss, bietet es noch unendlich mehr."

Und nun möchten wir hierzu Amen sagen und die geehrten Leser nur noch freundlich einladen, das „Tagebuch" selbst in die Hand zu nehmen, denn ausführliche Mittheilungen sind, schon des sehr in Anspruch genommenen Raumes wegen, nicht füglich möglich. Um jedoch unserer Einladung mehr Nachdruck zu geben, wollen wir diejenigen Leserklassen, für die das Tagebuch von besonderem Interesse, noch nennen und, wo es uns zweckmässig scheint, Einzelnes aus ihm kurz anführen.

Das vorliegende Tagebuch zerfällt, wie oben gesagt, in zwei Theile: in das eigentliche Tagebuch von 1786—1791, und in das beginnende Studienbuch 1792 und 1793. Wir sprechen zunächst von dem ersteren, und namentlich von ihm bis 1789; dieser Theil des Tagebuches ist von Wichtigkeit:

a) Für allgemein Gebildete überhaupt, sowohl Gelehrte als Ungelehrte, insofern sie nur irgend ein inneres Leben führen, dem Entwickelungsgange eines individuellen Seelenlebens mit Theilnahme zu folgen geneigt und der philosophischen Literatur nicht ganz entfremdet sind. Solcher Leser gibt es jetzt in allen

Digitized by Google

Ständen vielleicht mehr, als man nach der allgemeinen Richtung der Zeit voraussetzen sollte. Aber wer unter ihnen hat ohne Kampf den Frieden in Christo gewonnen? wer unter ihnen hat, ehe er zum Ziele seiner Sehnsucht gelangte, nicht Surrogate gewählt? und wer von uns Allen erfreut sich stets der beseligenden Gegenwart des Herrn, wer unter uns erlebt nicht auch Zeiten der Trauer, in welchen wir uns von ihm verlassen fühlen (Mth. 9, 14 u. f.)? — wer sollte sich nun bei seinem eigenen Ringen Siegen, Unterliegen nicht ermuthigt und gestärkt fühlen, wenn er sieht, wie unser Baader, dieser hochbegabte Mann, kämpft, unablässig sucht, findet — ? Man vergleiche sogleich die erste Meditation vom 12. April 1786 und überzeuge sich von dem Ernste Baader's bei seiner inneren Selbstbildung. Wen ferner sollte nicht, ganz abgesehen von diesem pädagogischen Einflusse, es interessiren, einen so in sich fest geschlossenen Charakter — zwar nicht ohne heftigen Kampf, aber doch in sicherem Fortschritte, — zwar nicht ohne äussere Einwirkung, aber doch ohne unwahre Verleugnung der eigenen Natur — sich allmählich entwickeln zu sehen? — Mit Recht macht ein in unserer Zeit berühmter Kanzelredner darauf aufmerksam, „dass Verstand, Gefühl und Wille“ bei so Vielen „nach verschiedenen Winden auseinander fahren. Mit dem Kopfe ein Christ, mit dem Herzen ein ungetaufter Heide, was ist häufiger, als das! Zuweilen freilich auch das Andere: im Herzen schon ein werdender Christ, im Kopf noch ein ungetaufter Heide! Wie lange dauert's nämlich bei uns Allen, auch nachdem Kopf, Phantasie und Gefühl schon besprengt sind, ehe das geistliche Taufwasser so recht bis an den Willen dringt!“ (Tholuck, Pr. über die neuesten Zeitbewegungen, 1851, H. 3. S. 12, 13). — Hier bei Baader sehen wir, wie alle Geisteskräfte zugleich thätig sind, wenn auch bald die eine, bald die andere vorherrscht; hier bei Baader sehen wir, wie alle, wenn auch nicht ohne Schwankung, doch zufolge der festen Grundrichtung nach Einem Ziele streben. Finden wir doch den christlichen Philosophen, als welchen wir Baader, den Mann, sehen, schon bei dem Jünglinge in der Wahl seiner Lectüre, selbst der Dichter (Ossian, Klopstock) vorausverkündigt, wie

Digitized by Google

Hr. v. Schaden in der Anmerkung S. 2 sehr richtig behauptet. Und endlich welcher Genuss, die intellectuelle Entwickelung Baader's, des Philosophen, zu verfolgen, zu bemerken, wie die Ideen, welche später für sein System so charakteristisch geworden sind, gleichsam embryonisch in ihm auftauchen, sich nach und nach läutern, und sich nicht bloss durch ein abstractes Denken, sondern bei inneren Erlebnissen sich in ihm befestigen! — Und welche Erleichterung, ihn auf diesem seinem Entwickelungsgange zu begleiten an der Hand eines so treuen Wegweisers, wie Hr. v. Schaden! Vgl. S. 5, 8, 24.

b) Für Philosophen insbesondere, sowohl für die, welche noch im Aufbau ihres Systems begriffen sind (und wer ist das jetzt nicht?), als auch für die, welche mehr aus historischem Interesse und zur Ergänzung ihres eigenen Systems die philosophischen Lehren Anderer studiren. Letztere können, wenn sie, wie diess bisher meist der Fall war, Baader nur als einen Anhänger der Schelling'schen Naturphilosophie betrachtet haben, hier lernen, ihn jetzt mit klareren Augen, — in seinem eigenen Lichte zu erkennen. Vgl. Hr. v. Schaden S. 176, die längere Anmerkung. Und die Ersteren können hier lernen, Philosophen in christlich-platonischem Sinne zu werden. Alle wahre Philosophie hat — unbewusst (wie im Alterthume) oder bewusst (wie in der neuen Zeit) — eine Tendenz zum Christenthume. Auch unsere grossen Philosophen des 18ten und 19ten Jahrhunderts hatten das Bedürfniss, sich in ein inneres Verhältniss zum Christenthume zu setzen, wie Kant (Die Religion innerhalb der blossen Vernunft), Fichte (Vom seligen Leben. Vorlesung 6. Die Staatslehre, S. 176 u. f., welche letztere Darstellung nicht genug beachtet zu werden scheint), Schelling, Hegel u. A. Allein eine wirkliche Ausgleichung und Versöhnung der Philosophie mit dem geoffenbarten Worte ist von ihnen allen, namentlich auch nicht von Hegel, nicht zu Stande gebracht, wie sehr letzterer auch gerade seinen Ruhm in diese vollbrachte Versöhnung setzen zu können glaubte. Der Grund dieses Misslingens lag darin, dass man nicht seine Philosophie mit dem objectiven Christenthume auszugleichen strebte, sondern dass

Digitized by Google

man vielmehr nur das Christenthum mit seiner Philosophie ausgleichen wollte, und daher jenes subjectiv deutete. Hier aber in Baader's Tagebuch können unsere jungen Philosophen und die alten, die sich verirrten, — wenn sie wieder jung werden wollen (und nur die Kinder kommen in's Himmelreich) — die Klippen der „modernen Philosophie" vermeiden lernen: hier können sie, wenn sie nur methodisch mit dem ganzen inneren Menschen folgen, sich überzeugen, wie das γνῶθι σεαυτὸν als der subjective Ausgangspunct aller wahren Philosophie sich lebendig-practisch bewährt (S. 43), wie der objectiv gegebene Glaube an Gott, nicht der metaphysische Beweis seines Daseins, — nicht die rationalistisch construirte Gottes-Idee — die Quelle aller Seligkeit, der inneren Ruhe und völligen Zufriedenheit, der Freiheit und des Menschenadels (S. 39 u. f.), — mithin auch das wahre Erkenntnissprincip der Philosophie sei, wie endlich wenigstens glücklicher, als in den vorherrschenden Systemen unserer Zeit, versucht werden kann, jene Ausgleichung und darin das Ziel aller Philosophie — die subjectiv vermittelte, in sich gegliederte Wesen-Erkenntniss Gottes und der Welt zu erreichen.

c) Endlich noch vorzüglich für gelehrte Theologen und practische Geistliche, welche die Aufgabe der christlichen Wissenschaft für die Gegenwart erkennen und beim Wiederaufbau des Gemeindelebens den durch die Culturverhältnisse nothwendig gesetzten, — den vernünftigen Forderungen der Zeit Rechnung tragen wollen. Es ist ein grosses Verdienst Schleiermacher's, der Religion eine eigenthümliche Provinz im Gemüthe wieder vindicirt und diess seiner — religiös versunkenen — Zeit zum Bewusstsein gebracht zu haben, und zwar so mächtig, dass seine Einwirkung noch jetzt fortdauert. Aber die Theologie als Wissenschaft kann, obgleich sie auch als solche ein eigenes Gebiet und somit relative Selbständigkeit hat, nicht von den anderen Wissenschaften völlig isolirt, kann namentlich nicht von der Philosophie ganz unabhängig gemacht werden; diess ist so wenig möglich, dass sie durch letztere erst sich als Wissenschaft vollenden kann. Schleiermacher freilich wollte, wie die Religion Autarkie hat, so auch die Wissenschaft von ihr, die

Digitized by Google

Theologie, auf sich selbst — abgesondert von aller Philosophie — stellen; allein es ist jetzt wohl allgemein bekannt, dass eine bestimmte Philosophie nicht ohne bedeutenden Einfluss auf seine Glaubenslehre geblieben ist: man hat diess ja vielfach nachgewiesen. Wir müssen noch weiter gehen: wir behaupten, dass in der neueren Zeit die angestrebte Versöhnung der Philosophie und des Christenthums sich nicht in Daub oder Marheineke oder in einem anderen hervorragenden Jünger der Hegel'schen Schule darstellt, sondern wir müssen mit Vorländer (Schleiermacher's Sittenlehre, 1851) behaupten, dass diese Ausgleichung sich am vollkommensten in Schleiermacher's „Christlicher Glaube" darstelle. Man hat nun zwar seine Gotteslehre mangelhaft gefunden, man hat seine Lehre von der Sünde, als nur negativ, streng getadelt, man hat an seiner Lehre von Christo Ausstellungen gemacht, grosse und kleine Leute haben an diesem und jenem gemäkelt. Ich gebe alle diese Ausstellungen grossentheils zu, und dessenungeachtet behaupte ich, dass Schleiermacher's Glaubenslehre von keiner einzigen der neuesten Dogmatiken, wie verdienstlich im Einzelnen einige derselben, wie poetisch geistreich andere sein mögen, in wissenschaftlicher Hinsicht übertroffen ist, und ich vermuthe, dass sie auch so bald noch nicht wird übertroffen werden in Bezug auf den Verein des Wissenschaftlichen und Christlichen. Wenn nun die wissenschaftlichen Fehler und Mängel der Schleiermacher'schen Dogmatik sollen vermieden werden, so muss man sich erst vollständiger, als bisher, der wahren apriorischen Begriffe bewusst werden. Dazu erhält man in Baader's Tagebuche eine subjectiv-praktische Anleitung, und ausserdem hin und wieder noch mehr (vgl. zu a). Jenes Ausgehen von subjectiv erlebten Gemüthszuständen in dem Tagebuche ist der Grund, weshalb dasselbe praktischen Geistlichen vorzügliche Dienste leisten kann. Mit Recht sagt Stuhr (Vom Staatsleben nach platonischen, aristotelischen und christlichen Grundsätzen, 1850, — ein Buch, dessen Einleitung ich angehenden Theologen angelegentlich empfehle): „Hat Schleiermacher — bedeutende Verdienste um die Wiedererweckung des religiösen Sinnes und

Digitized by Google

nahm er zu — seiner Zeit eine fruchtbringende Stellung ein —, so steht es — ganz ohne Zweifel fest, dass sein fruchtreiches Wirken mehr von der Betrachtung religiöser Zustände des Gemüthes, als von der Ausbildung des theologischen Lehrbegriffs ausgegangen ist" (S. 11). Wie sehr es aber an einer solchen Betrachtung noch in den Predigten selbst der namhaftesten Kanzelredner unserer Zeit fehlt, wird der unbetheiligte Beobachter leider gestehen müssen; und doch sind die Gebildeten schwerlich im Allgemeinen anders für das Christenthum wieder zu erwecken, als man muss auf ihre Denk- und Gefühlsweise eingehen, und von da aus sie auf den Zug hinweisen, der sie zum Sohne führt. Aber wie vermögen wir das, wenn wir das menschliche Bewusstsein in seinem Wesen nicht kennen, und wenn wir uns nicht üben, von jedem Puncte seiner Peripherie zu dem übersinnlichen Centrum alles Bewusstwerdens aufzusteigen! — In keiner Hinsicht ist der erste Theil des Tagebuches fast lehrreicher, als in dieser: wir sehen B. in den verschiedensten Situationen — unruhig und gesammelt, bei einem Buche in der Stube und im Freien &c.; in allen Lagen aber sehen wir ihn auf den ewigen Mittelpunct mehr oder weniger direct oder indirect hinweisen, z. B. S. 6 und 7, S. 29, S. 42 u. f., S. 63 u. f. — Für strenge Protestanten will ich nur noch bemerken, dass Baader's Katholicismus, ausser bei Erwähnung des Fastens, z. B. S. 12, sich sehr wenig merklich macht: unterscheidet er doch bestimmt die unsichtbare Kirche von der sichtbaren (S. 50); ist es doch der Paulinische Typus, dem er vorzugsweise folgt; sind es doch meist protestantische Schriftsteller, an die er seine Reflexionen knüpft.

Das beginnende Studienbuch, S. 199 u. f., beschäftigt sich vielfach mit dem Socialisten Godwin und mit Kant. Ein Anhang enthält einen von Baader ursprünglich in englischer Sprache geschriebenen, aber von Hrn. v. Schaden übersetzten „Vorläufigen Bericht über die durch Prof. Kant in Deutschland eingeleitete Umgestaltung der Metaphysik. Dem englischen Publikum mitgetheilt u. s. w." S. 401 u. f. Dieser Anhang ist durch ein Vorwort des Hrn. Herausgebers eingeleitet, sonst aber ohne

Digitized by Google

Anmerkungen. — Die genannten Partien des Tagebuches noch ausführlicher zu besprechen, versagt nicht bloss der Raum, sondern möchte auch der Ort nicht füglich erlauben. Sie gehören mehr vor das Forum einer philosophischen Zeitschrift. — Wir haben das Buch des Hrn. v. Schaden „Ueber den Gegensatz des theistischen und pantheistischen Standpunctes“ leider nicht günstig beurtheilen können (Rep. 1849, Nov.-Hft. S. 104 u. f.); wir freuen uns herzlich, seine diessmalige Arbeit — im Grossen und Ganzen — nur loben zu können. Wir wünschen gar sehr, dass seiner sorgfältigen Redaction und seinen fleissigen Animadversionen die verdiente Anerkennung zu Theil werde, und ihm, wie dem Hrn. Hoffmann — für die wenigstens gleiche Hingabe — die Befriedigung werden möge, Baader's Schriften bald mehr verbreitet und seine Lehren mehr zur Geltung kommen zu sehen. Wir würden uns freuen, wenn auch unsere Besprechung der angezeigten Bücher dazu beitrüge: wir finden in ihnen nur eine Bestätigung unserer Worte (bei Gelegenheit der ersten Ausgabe der „Kleinen Schriften“ Baader's), die wir nach der Citation des Hrn. Hoffmann (Franz v. Baader u. s. w. S. LIX. LXVI.) hier eben modificirt wiederholen: es ist gewiss, dass die Ideen dieses Denkers zur tieferen Begründung einer christlichen Philosophie sehr förderlich werden können“; denn es leidet keinen Zweifel, dass Baader, wenn auch wohl nicht an dialectischer Schärfe und künstlerischer oder organischer Entwicklung, aber doch an speculativem Tiefsinn Schelling und Hegel ziemlich gleich, an christlichem Gehalte (an Wahrheitsgehalte also) über beide zu stellen ist.

Wilhelm Reuter.

Digitized by Google

5.

Zeitschrift für lutherische Theologie

von Rudelbach und Guerike. III. 1851. S. 582—588.

1) Franz von Baader's sämmtliche Werke &c. I. Bd. Leipzig (*Bethmann*). 1850. 8.

Franz von Baader war, wie männiglich bekannt, seit 30 Jahren und länger, bis er 1841 seine irdische Laufbahn vollendete, ein Name gutes Klanges unter allen religiösen Denkern — eine Feuersäule in der Wüste der Literatur. Man bewunderte seine tiefsinnigen Aussprüche; man freute sich über seine hervorragende Selbständigkeit, während alles Andere auf diesem Gebiete sich in Schulen zersplitterte; man eignete sich wohl auch Eins und das Andere von seiner genialen Intuition an. Allein im Ganzen war seine Bedeutung doch weit mehr geahnt, als gekannt: seine Schriften oder Blätter, wenn man will (denn sie waren allzumal von geringem Umfange), verbargen sich; es gab Augenblicke, wo man ihn zur Schelling'schen pantheistischen Schule rechnete, und andere, wo man ihn als einen deutschen Fortsetzer des eingefleischten Papisten Joseph le Maistre betrachtete; kurz, den Meisten war seine literarische Existenz und sein geistiger Character so gut wie ein Räthsel. Erst gegen den Abend seines Lebens zerstreuten sich die Nebel: seine „Revision der Hegel'schen Philosopheme bezüglich auf das Christenthum" (1839) schnitt tief in's verwesende Fleisch des deutschen Pantheismus ein; sein vielgelesenes Büchlein „über die Emancipation des Katholicismus von der Römischen Dictatur" (1839) zeigte, wenn auch nur in blitzähnlichen Schlagsätzen (wie er zu reden liebte), dass er immer ein deutsches Herz trug und sich von der Römischen Sirene nicht hatte einlullen lassen. Bei alle dem war und blieb v. Baader, vorzüglich seinem christlichen Gehalte,

Digitized by Google

aber auch seinem Verhältniss zur Zeitphilosophie nach, eine unbekannte Grösse: eine Restitution des Philosophus Christianus musste erwartet werden, obgleich dieselbe, zumal in dieser empörten Zeit, kaum zu hoffen war. Desto freundlicher, als höchst werthes Geschenk, tritt uns desshalb die vorliegende, so reich ausgestattete, Gesammtausgabe der v. Baader'schen Werke entgegen — ein Denkmal, das, einst vollendet (wozu der Herr seinen Segen schenke), als das allein würdige des grossen Philosophen und wahren Christen dastehen wird. Nicht als ob dieses erst von uns eingeführt zu werden brauchte, sondern um die verehrten Leser dieser Zeitschrift kräftig aufzufordern, mit dem hier aufgespeicherten Schatze sich bekannt zu machen, fügen wir einige Worte über die Einrichtung dieser Ausgabe und einige Proben der in diesem Bande enthaltenen Inedita hinzu. — Mit den „nachgelassenen Werken" v. Baader's (diese werden 5, die bereits veröffentlichen 10 Bände umfassen) ist der Anfang gemacht worden: eine Charakteristik v. Baader's als Philosophen und Schriftstellers von der Hand Emil Aug. v. Schaden's leitet das Ganze auf eine würdige Weise ein. Der vorliegende erste Band der hinterlassenen Schriften des Verewigten umfasst die Tagebücher desselben von 1786 bis 1793. Hier nemlich setzt v. Schaden einen Einschnitt in der Entwicklungsgeschichte des christlichen Philosophen, der beides durch die Beschaffenheit seiner bis an sein Lebensende geführten Diarien (die von da an nicht sowohl persönliche Beobachtung und Zurechtlegung des inneren Lebens, als vielmehr detaillirte Auszüge gewisser Hauptwerke und geistvolle Bemerkungen über das Einzelne und Ganze derselben enthalten) und durch die Art und Weise, wie er von nun an rein als selbstständiger Denker auftritt, bestimmt ist. Den Kampf um diese Selbstständigkeit, die Auseinandersetzung des Philosophen mit dem Leben so wie mit der philosophirenden Vorwelt und Mitwelt, das immer festere Anschliessen desselben an den christlichen Monotheismus (als allein alle Probleme des Lebens und Denkens lösend) stellt uns das Tagebuch dar. In folgenden Aussprüchen wird man Etwas vom Stufengange erkennen. „Wie? Könnte man durch Anstrengung und thätiges Wollen nicht schon

Digitized by Google

hier eine Stufe der inneren Vollkommenheit, Weisheit und Güte erreichen, die sonst unser nur hinter dem Grabe harrte? Moral ist ja nur höhere Physik des Geistes (S. 24.). . . . Warum den Blick immer rückwärts in die beschämende Vergangenheit, das verlorne Paradies, und nicht auch vorwärts, auf Wiedererlösung, heitere Zukunft, Genesung? Siehe da den Geist des Christenthums und dessen Unentbehrlichkeit für das menschliche Geschlecht (S. 57). . . . So kämpft beim Morgenanbruch das Licht mit der Nacht; so wird in der Natur aus jedem und unter jedem Grabmal ein Brautgemach; und so führte auch mich — Dank dir o Gott! — Gährung und anscheinender Tod des Wissens, Skepticismus, als wahrer kritischer Todeskampf, zur lebendigen Erkenntniss Gottes. Hier fing ich an, die heilige Schrift zu lesen (S. 65). . . . Nicht dein deistisches Etwas, wobei ich allemal krank werde und meinen Geist ein Schwindel betäubt, nicht dieses Noumenon lebt in der Natur, in und ausser mir. Du redest von einer Offenbarung Gottes durch Naturgesetze für jedes einzelne Wesen in dem grossen All, und von einer menschlichen Offenbarung an Menschen magst du nichts hören. Dein Gott soll sich dem Auge, dem Gefühle, dem Geruch offenbaren, aber dem Ohre sollte er sich nicht offenbaren können und wollen, nie das gekonnt, gewollt haben, während es doch die erwecklichste aller psychologischen und physiologischen Wahrheiten ist, dass der sogenannte Naturmensch (wiederum ein gratis angenommenes Wort) so wenig zur Vernunft ohne aufregende Lehrstimme kommen mag, als dein Auge ohne Licht zum Sehen! . . . Für das Menschliche in Gott hast du keinen Sinn, so wenig als du einen solchen für das wahrhaft Göttliche im Menschen hast, und eben desshalb, weil du solchen nicht hast. Wissen willst du? Nun so wisse, dass dir deine Vernunft ausser deinen sinnlichen Erfahrungen weiter zu nichts taugt, als dich in dem heillosen dialektischen Schattenspiele herumzujagen, und dass es also wohl sehr vernünftig, grösste, reinste Vernunft ist, da zu glauben, wo du nie wissen kannst (S. 82). . . Erste und letzte Philosophie ist und bleibt doch immer Religion, und wenn sich gleich hie und da am festen Stamme der Religion

Digitized by Google

die Vernunft in eigenmächtigen Gespinnsten loswand und fortspann, so sollte sie doch nie vergessen, dass sie den Grundstoff ihres ganzen Gewebes nur der Religion zu verdanken hat, weil ja Alles erst Positives, Factum sein muss, ehe es abstract, abgezogen, werden kann. Die heilige Geschichte ist es aber allein, die uns solche Facta rein und unverfälscht aufbehält, und die darauf gebaute heilige Physik bleibt auch immer die schönste, humanste, unsern beschränkten Kräften angemessenste Theorie und Philosophie darüber. . . Ist es nicht Undank und lächerliche Affectation der Menschenvernunft, wenn sie z. B. alle Moralphilosophie von der christlichen Geschichte trennt, sich mit diesen erborgten Federn wie sehr brüstet, und wohl gar ihre Mutter im kindlichen Stolze höhnt. Denn Moralphilosophie des Christenthums ohne Geschichte des Christenthums ist eine Blüthe ohne Stamm, und wer mit ihr auf Menschen wirken will, ackert in der Luft (S. 113). . . Wandelt im Geiste, so werdet ihr die Lüste des Fleisches nicht vollbringen (Gal. 5, 16—25). So schrieb vor 18 Jahrhunderten ein Tapetenwirker von Rom aus an seine Freunde in Galatia! Und diess all unsere Philosophie wie sehr beschämende Fragment allein — Wie? diess sollte in uns, die wir es nun lesen, nicht ein brennendes Verlangen nach ihm nur als Urkunde, nicht noch ein grösseres nach dem Manne, von dem es kam, und nicht das allergrösseste nach dem Lehrer dieses Mannes erwecken (S. 121)?

Welch ein Codex wahrer Religionsphilosophie (diesen Namen nicht in dem gangbaren, von Baader selbst auf's schärfste getadelten, sondern im wahren Sinne gebraucht) ist nicht schon in diesen Fragmenten enthalten — welch ein schwellendes Leben unter oft spröder, herber Form, welch ein tiefer, sittlicher, Gottes Herz suchender, sich selbst strafender Ernst im Gegensatz zu der leichtfertigen Modeweisheit der Tagesphilosophen! Gewiss hat v. Schaden vollkommen Recht, wenn er — unangesehen die verschiedene geistige Begabung und das abweichende Urtheil über den grossen Philosophus Teutonicus Jacob Böhme — unsern Philosophen als am nächsten und innigsten mit Johann Georg Hamann verwandt darstellt. „Beide," sagt er, „von den inner-

Digitized by Google

lichsten Seiten des menschlichen Geistes und Herzens her auf das unerschütterlichste von der objectiven Wahrheit des Christenthums durchdrungen, besitzen tiefsinnige Schärfe und wahrhaft überraschenden, ja selbst oft erschütternden Witz als die eigensten Doppelpole ihres geistigen Lebens. In beiden scheint auch diese zwiefache Gabe in ziemlich gleichem Maasse gemischt gewesen zu sein. . . . Wenn Jean Paul von der Hamannischen Kürze sagt, ihre Kommata bestünden zuweilen aus Planetensystemen, ihre Perioden aus Sonnensystemen, und ihre Worte seien ganze Sätze, so gilt das auch von der Baader'schen. Ebenso haben beide fasst nur kleinere Arbeiten verfasst. Aber diese Samenkörner bergen ganze Wälder in sich. Endlich ist auch noch in in dem Style beider Männer die innigste Verwandtschaft wahrzunehmen. Bei Hamann finden wir, wie bei Baader, dieselbe Massenhaftigkeit, den gleichen cyklopischen Charakter, dieselbe bis an die Grenze der Ueberladung gesteigerte Gedrängtheit; aber auch bei beiden jene unvergleichliche concentrirte Fülle, jene keusche Sprödigkeit, den gleichen dissonanzenreichen, aber die Auflösung immer mit sich führenden Wohllaut" (S. XVII. f.).

Der grösste Gedanke Franz v. Baader's, der ihn von seinem ersten Erwachen beim Lichte der Offenbarung bis zu seinen letzten heissen Kämpfen für die Rechte derselben gegen den Alles überfluthenden, das innerste Mark des sittlichen Lebens aussaugenden, Pantheismus begleitet hat — ein Gedanke, den er freilich mit Hamann und überhaupt mit Allen theilt, die wirklich berufen wurden, an der Neugeburt der christlichen Theologie zu arbeiten, den er aber dennoch auf eigene geistreiche Weise in's Licht stellt, und woraus sich bei ihm die Darstellung einer „heiligen Physik" und „heiligen Ethik" als seine, allerdings nur fragmentarisch gelöste, Lebensaufgabe entfaltete — ist eben die (in seiner Sprache so ausgedrückte) Identität des Ethischen und Physischen. Dieser Gedanke ist, so wie einerseits das Siegel der Offenbarung aus Gott, so andererseits der mächtige Hebel, um alle Thatsachen des Christenthums, von der Menschwerdung an bis zur zweiten Zukunft des Herrn, im Lichte des Geistes aufzufassen.

Digitized by Google

Fügen wir noch ein Wort hinzu über die Redaction dieses köstlichen v. Baader'schen Tagebuchs (welchem, nach dem Versprechen des trefflichen Herausgebers, eine aus den daran sich schliessenden Studienbüchern getroffene Auswahl von Aphorismen folgen soll). Sie ist mit der grössten Sorgfalt und Pietät veranstaltet; die Ausstattung ist eine solche, wie sie keiner Ausgabe eines deutschen Philosophen zu Theil geworden ist. Nicht nur hat der Herausgeber mit unsäglicher Mühe alle Stellen, auf welche im v. Baader'schen Tagebuche angespielt oder sich bezogen wird, verificirt und in den Anmerkungen in extenso mitgetheilt, sondern diese Anmerkungen theilen auch Parallelstellen theils aus v. Baader's eigenen, späteren, Schriften, theils aus den Schriften Geistesverwandter mit. Es ist überhaupt Nichts unterlassen, Nichts übersehen, was diese Ausgabe zu einem wahren Denkmal des Verewigten und einer Quelle der fruchtbarsten Belehrung für die Nachwelt zu gestalten im Stande war. Dass die möglich grösste diplomatische Genauigkeit beim Abdrucke beobachtet ist, versteht sich von selbst; den näheren Nachweis darüber gibt die Vorrede.

Schliesslich können wir nicht umhin, den ausgezeichneten Männern, Franz Hoffmann, v. Schaden und allen, die zur Restitution dieses Philosophus Christianus ihre Kräfte vereinigt haben, für alle ihre Treue, Liebe und Sorgfalt bei dieser Arbeit nochmals unsern innigsten, herzlichsten Dank abzustatten. (R.)

2) Franz v. Baader in seinem Verhältniss zu Hegel und Schelling. Eine Beleuchtung von drei Recensionen der ersten Ausgabe von Baader's kleinen Schriften durch deren Herausgeber, Dr. Prof. Franz Hoffmann. Leipz. (Bethmann). 1850. 8.

Soeben hatten wir die Anzeige des ersten Bandes der Gesammtausgabe der v. Baader'schen Werke niedergeschrieben, als dieses Buch (ein Separatabdruck der sehr ausführlichen Vorrede zur zweiten um die Hälfte vermehrten Ausgabe von Franz v. Baader's kleinen Schriften) uns in die Hände fiel. Der treffliche Apologet und Schüler v. Baader's weist hier theils sehr unbefugte, auf dem Grunde des subversivsten Pantheismus stehende Angriffe ab (wie konnte auch ein Ludwig Noack, der innerlich mit dem Christenthume zerfallen ist, etwas Gescheutes über den christlichen Philosophen v. Baader sagen?), theils begründet er

Digitized by Google

in Auseinandersetzung mit einer Anzeige der v. Baader'schen kleinen Schriften in den „Münchener gelehrten Anzeigen v. 1848“ (letztere „von einem Denker von ungewöhnlicher Kraft des Geistes und Gemüths“ S. 72) ein festes, historisch bestimmtes Urtheil über v. Baader's Verhältniss namentlich zu Schelling; und gerade von dieser Seite ist die gegenwärtige Schrift ein wichtiger Beitrag theils zur deutschen Literaturgeschichte in einer der blüthereichsten Epochen überhaupt, theils zur inneren Entwickelungsgeschichte der deutschen Philosophie insbesondere. Franz Hoffmann erhärtet also mit der siegenden Kraft der Wahrheit, überall auf factische Erklärungen gestützt, dass von Baader, wenn man nicht einzelne Ausdrücke in seinen früheren Schriften ungehörig premiren will, nie auch nur an's Gebiet des Pantheismus hinangestreift habe (was wohl seine „Tagebücher“ — der erste Band der hinterlassenen Schriften — am allereminentesten beweisen); dass er einen notorischen Einfluss auf Schelling bei dessen Uebergang vom Pantheismus (wie es der erste Band seiner „Philosophischen Schriften“ von 1809 wenigstens erwarten liess) geübt; dass er aber später — eben weil Schelling in die naturphilosophischen Irrthümer zurückfiel und „seinen Theismus durch pantheistische Vorstellungen, seinen Pantheismus (nach seinem Werthe als Versuch eines consequenten Systems betrachtet) durch theistische Elemente verdarb,“ S. 121 — sich von diesem zurückzog und überall die Schneide gegen ihn hervorkehrte. — Man wird aber diesen Erörterungen um so mehr mit ungeschwächtem Interesse folgen, als theils über andere hervorragende Persönlichkeiten in der wissenschaftlich-literarischen Entwickelung der Zeit (Jacobi, Steffens, Joh. Jacob Wagner, Krause) dankenswerthe Nachrichten und Urtheile dargereicht werden, theils der Verfasser sich bei seiner Begeisterung für seinen Lehrer nie zu ungerechten Urtheilen über Andere hat hinreissen lassen, wie er denn namentlich von Schelling bekennt, dass „vielleicht seit die Welt steht kein Denker aufgetreten ist, in dem der innere Kampf des Pantheismus und Theismus in grossartigerer Weise gekämpft worden ist, und in dem er eine grössere Bedeutung gehabt hätte, als in diesem unstreitig ausserordentlichen Geiste.“ (S. 129). (R.)

Digitized by Google

6.

Zeitschrift für Protestantismus und Kirche

von Harless, Höfling, Thomasius, Hofmann &c. 1851.
Band XXII. Heft 2. S. 67—96.

Ein Wort der Erinnerung an Franz von Baader

auf Veranlassung der Herausgabe seiner sämmtlichen Werke.

Das im vorigen Jahre begonnene Unternehmen, eine Gesammtausgabe der Werke Franz v. Baader's zu veranstalten, erneuert unter uns das Andenken eines Mannes, der wegen der Tiefe und Ursprünglichkeit seines Denkens zu den hervorragenden Erscheinungen auf dem Gebiete der neueren Philosophie gehört. Dass ihm diese Stellung gebühre, haben bedeutende seiner Zeitgenossen, wie Friedr. v. Schlegel, Schelling, Hegel u. a. anerkannt, indem sie keinen Anstand nehmen, ihn als einen Ebenbürtigen zu behandeln.. Zwar kann man nicht behaupten, dass Baader durch seine Ideen auf dem Gebiete des Denkens im gewöhnlichen Sinne Epoche gemacht, dass er in grösserem Umfang Schule-bildend gewirkt hat. Dem stand schon der Umstand entgegen, dass er vorwiegend katholischen Bildungskreisen angehörte; mehr noch das schwere Verständniss seiner Schriften, seine in ihrer Gedrungenheit oft sich selbst hemmende, oder die Form auf Kosten des Inhalts vernachlässigende Sprache, endlich die Gewohnheit Baader's, seine Gedanken in kleinen Aufsätzen und Abhandlungen unter das Publikum zu bringen und der Mangel einer von ihm selbst ausgehenden Zusammenfassung derselben zu einem systematischen Ganzen. — Immer jedoch werden die Schriften Baader's eine zwar still und verborgen, aber reich fliessende

Digitized by Google

Quelle anregender Ideen für alle tiefer Denkenden, ein metallreicher Schacht bleiben, in den man nicht hinabsteigen kann, ohne durch irgend eine Entdeckung erfreut und belohnt zu werden; immer auch werden sie die Anerkenntniss abnöthigen, dass Baader ein grosses systematisches Ganze vor Augen geschwebt, aus dessen Anschauung heraus er philosophirt, ein Ganzes, welches allseitig durchgeführt, zu den bemerkenswerthesten Erzeugnissen der neueren Philosophie gehört haben würde, welches aber auch in seinen Umrissen schon die kräftigsten Impulse zu eindringender Forschung enthält.

Wenn wir nun von der Erscheinung der sämmtlichen Werke Baader's Veranlassung nehmen, auch in diesen Blättern an ihn zu erinnern, so kann das freilich nicht in der Absicht geschehen, um in denselben eine umfassende Würdigung Baader's als Philosophen zu versuchen.

Ueberhaupt vielleicht würde eine Erinnerung an ihn hier als unmotivirt erscheinen, wenn nicht der ganze Charakter seines Philosophirens, die vorwiegend theologische und theosophische Richtung desselben, ihn mehr als andere Philosophen ganz in die Nähe der Theologie stellte, wenn nicht schon bisher seine Ideen von entschiedenem Einflusse auf die neuere speculative Theologie gewesen wären, und sich nicht voraussehen liesse, dass Theologen von homogener Anlage auch künftig auf ihn und seine Vorgänger, besonders Oetinger und Böhm, wiederholt zurückkommen werden. Aber auch eine eingehende Beurtheilung der gesammten speculativen Theologie Baader's, welche sich erst an die Erscheinung des VII. und VIII. Bandes seiner Gesammtwerke passend anschliessen würde, indem erst in diesen das ganze zu berücksichtigende Material geboten werden soll, möge man hier nicht erwarten. Vielmehr beabsichtigen wir hier nur unsere Leser theils mit dem bekannt zu machen, was für die Herausgabe der Baader'schen Schriften gegenwärtig geschieht, und was jedenfalls der Theilnahme und Förderung in weiteren Kreisen werth ist, theils einige von den Baader'schen Grundüberzeugungen die für die Theologie ein besonderes Interesse haben, zu besprechen, sofern namentlich das zum erstenmal erscheinende Tagebuch

Digitized by Google

Baader's aus seinen Jünglingsjahren Veranlassung bietet, jene Ueberzeugungen in ihrem ersten Werden zu verfolgen.

Es liegen vor uns

1) Franz Baader's kleine Schriften. Aus Zeitschriften zum erstenmale gesammelt und herausgegeben von Dr. Franz Hoffmann &c. Zweite bedeutend vermehrte Ausgabe mit einer zweiten Vorrede und einer Beleuchtung der Recensionen der ersten Ausgabe &c. Leipz. Bethmann 1850.

2) Franz von Baader's sämmtliche Werke &c. Eilfter Band Der nachgelassenen Werke erster Band: Tagebücher von 1786—1793 nebst Anhang eines Fragmentes über die Kant'sche Philosophie, redigirt von Dr. Emil Aug. v. Schaden, ord. Prof. der Philosophie an der Hochschule Erlangen. Leipz. Bethmann 1850.

Die erste der beiden Schriften war schon in ihrer ersten Auflage, die 1847 zu Würzburg erschien, dazu bestimmt, als Vorläuferin der Gesammtausgabe Baader'scher Werke zu dienen. Der Gedankenreichthum der in ihr gebotenen kleinen Aufsätze Baader's, welche Gegenstände der verschiedensten Gebiete besprechen, war wohl dazu geeignet, das Interesse für den tiefsinnigen Mann neu zu beleben, und die schon damals an das wissenschaftliche Publikum gerichtete Aufforderung des Hrn. Herausgebers, der beabsichtigten Gesammtausgabe der Baader'shen Werke eine möglichst allgemeine Theilnahme zuzuwenden, zu unterstützen. In der neuen Ausgabe theilt der Herr Herausgeber viel Neues von Baader und ausserdem eine zweite Vorrede von ihm selbst mit. In Form einer Beurtheilung der über die erste Ausgabe inzwischen erschienenen Recensionen enthält letztere eine sehr lesenswerthe Abhandlung über das Verhältniss Baader's zu Schelling und Hegel. — Wie uns dünkt, hat Hr. Professor Hoffmann den vollständigen Beweis geliefert, dass Baader im Interesse christlich-theistischer Ueberzeugung immer eine durchaus selbstständige Stellung gegen jene beiden Philosophen behauptet hat, und dass auf die spätere Annäherung der Schelling'schen Philosophie an jene Ueberzeugungen Baader viel mehr Einfluss geübt, als man gewöhnlich anzunehmen geneigt ist, während eine

Digitized by Google

Einwirkung der späteren Schelling'schen Philosophie auf die Entwickelung der Baader'schen Ansichten nicht nachgewiesen werden kann.

In der zwischen der ersten und zweiten Auflage der kleinen Schriften Baader's verflossenen Zeit nun ist es einer nicht gewöhnlichen Ausdauer und der edeln aufopfernden Hingebung der Freunde des Verewigten gelungen, nach Beseitigung mannichfacher Hindernisse, das beabsichtigte Unternehmen in's Leben zu rufen. Es ist dem Hrn. Herausgeber der kleinen Schriften vergönnt, mit dieser zweiten Auflage derselben den ersten Band der Gesammtausgabe auf seinem Wege in die Oeffentlichkeit zu begleiten. Er hält dafür, dass durch den späteren nochmaligen Abdruck der kleinen Schriften in der Gesammtausgabe ein wiederholtes besonderes Erscheinen derselben nicht überflüssig werde.

Die Gesammtausgabe selbst ist auf fünfzehn Bände zu dreissig Bogen berechnet, von denen die ersten zehn die noch von Baader selbst herausgegebenen Schriften, vermehrt durch Erläuterungen aus seinem Nachlasse, enthalten, die letzteren fünf den übrigen Nachlass.

Dass die Herren Herausgeber mit dem letzteren begonnen haben, wird nur als eine glückliche Wahl bezeichnet werden können, besonders aber, dass es die Tagebücher sind, welche sie dem Publikum zuerst übergeben, denn unstreitig bieten sie einen reichen und sehr anziehenden Inhalt dar. Sie werden durch das Vorwort des Herausgebers, des Hrn. Prof. v. Schaden eingeleitet, welches auf lebendige, anregende Weise die Bedeutung Baader's als Menschen, Schriftsteller und Philosophen bespricht. Die vom Herrn Herausgeber beigegebenen Anmerkungen liefern dankenswerthe literarische Nachweise, Parallelen aus anderen Schriftstellern, namentlich aus Hamann's Werken &c.

Die Tagebücher eröffnen uns einen Blick in den inneren Entwickelungsgang Baader's während seiner Jünglingsjahre. Sie reichen von seinem einundzwanzigsten bis zu seinem achtundzwanzigsten Jahre, und wurden von ihm während seines Aufenthaltes zuerst in München, dann in Freiberg, zuletzt in England

Digitized by Google

niedergeschrieben *). Die zunehmende Reife des jungen Mannes gibt sich in denselben nicht nur an der allmähligen Consolidirung bestimmter Ueberzeugungen kund, sondern, wie uns dünkt, auch daran, dass, während er sich anfangs überwiegend mit Selbstbeobachtung und Reflexion über innere Erlebnisse beschäftigt, später das gegenständliche Interesse an Erscheinungen des Lebens und der Literatur mehr und mehr zunimmt. Die Tagebücher gehen in Studienbücher über, in Sammlungen von Materialien und Excerpten. Mit Recht erschienen sie dem Herrn Herausgeber, von da an, wo sie diesen Charakter annehmen, nicht mehr für zusammenhängende Mittheilung geeignet.

Die Aufzeichnungen des aufstrebenden Jünglings geben uns das Bild eines für alles Höhere ebenso empfänglichen, als zugleich energisch selbstthätigen Geistes. Mit Spannung verfolgen wir das Ringen desselben in mannigfachen Conflicten mit den eigenen Neigungen, mit den Schwierigkeiten des äusseren Berufs, mit Zeitrichtungen; namentlich philosophischen, die seinen edleren Trieben und seinem religiösen Bedürfniss widerstrebten. Mächtig angezogen

---

*) Franz von Baader, der dritte Sohn des kurfürstlich bayerischen Leibarztes Franz Paula Baader, wurde 1765 zu München geboren. Er bezog schon im sechzehnten Jahre die Universität Ingolstadt, um Medicin zu studiren, erwarb sich nach dreijährigem Studium den Doctorgrad, ging dann auf zwei Jahre nach Wien und kehrte 1786 nach München zurück, um seinen Vater in dessen Praxis zu unterstützen. Als Vater und Sohn bemerkten, dass der ärztliche Beruf sich mit seiner damals geschwächten Constitution und seiner grossen Erregbarkeit nicht gut vertrage, wandte er sich dem Berg- und Hüttenwesen zu, ging 1788, angezogen von Werner's Ruf, auf drei Jahre nach Freiberg auf die dasige Bergacademie, und bereiste sodann seit dem Jahre 1791 England und Schottland, um die dortigen Berg- und Hüttenwerke kennen zu lernen. — 1786 kehrte er nach Bayern zurück, wo er bald nach dem Tode Carl Theodor's mit der Stelle eines Generaldirectorialrathes, die eines Oberberg- und Hüttenmeisters und zugleich die praktische Leitung der Berg- und Hüttenwerke erhielt. Er wurde auch Mitglied der Münchner Acad. d. Wiss. und hielt nach Errichtung der Münchner Universität (1826) Vorlesungen an derselben. Er starb 1841.

Digitized by Google

von der Natur und ihrem geheimnissvollen Leben, ergriff er doch nicht minder begierig, was ihm die damalige Literatur, besonders was Philosophie und Poesie ihm bot, die Ideen Herder's, Kant's, Rousseau's, Klopstock's Dichtung. Das Alles wird für ihn zum inneren Erlebniss, und spiegelt sich bei ihm in ungewöhnlicher Tiefe wieder. Mit zartem Gefühl und reicher Phantasie verbindet sich ein durchdringender Scharfblick, welcher ihn zu einer in diesen Jahren seltenen Selbständigkeit des Urtheils befähigt, und uns durch manche feine Beobachtung an Natur- und Menschenwelt überrascht. Am wohlthuendsten aber berührt uns die religiöse Grundstimmung, und die sittliche Begeisterung, welche seine Betrachtungen durchziehen, und welche verbunden mit einer poesiereichen Sprache über manche Partien des Tagebuchs den zärtesten Schmelz ausbreiten. Oefter hebt sich die Diction zu einer Schönheit und Reinheit, durch welche wir an die besten Erzeugnisse unserer deutschen Prosa erinnert werden. — Unwillkührlich sieht man sich zu dem Wunsche veranlasst, dass Baader doch auch später in seinen für die Oeffentlichkeit bestimmten Schriften so geschrieben haben möchte, wie viel grösser würde ihre Wirkung gewesen sein?

Wenn wir nun auch einen Blick werfen auf einige der religiösen und theologischen Grundüberzeugungen Baader's, welche wir keimartig schon in den Tagebüchern hervortreten sehen: so müssen wir vor Allem hinweisen auf den entschiedenen Widerspruch, den er schon in den ersten Stadien seiner geistigen Entwicklung gegen allen Deismus, Naturalismus und Materialismus erhebt und mit dem eine immer lebendigere Anerkenntniss der Wahrheit des Theismus parallel geht. Dieser ist ihm keineswegs bloss Ergebniss der Speculation. Bei der Einsicht, welche Baader in den innigen Zusammenhang von Theoretischem und Practischem, von Kopf und Herz, überall zeigt, (s. S. 89. 281) eine Einsicht, die er besonders auch an Baco bewundert S. 87 ff.), war ihm der Theismus das Resultat der lebendigsten Erfahrung. Der unumstösslichste Beweis für die Wahrheit desselben liegt ihm in den unabweisbaren Verlangen der Menschenseele nach einem

Digitized by Google

lebendigen Gott, in dem inneren Herzensbedürfniss *). Namentlich erkennt Baader wohl: dass in dem sittlichen Kampf des: meliora video proboque, deteriora sequor, nicht ein blosses Abstractum der Metaphysik Kraft zu neuem Leben geben könne **), sondern nur eine reale Gemeinschaft mit der lebendigen Quelle alles Guten. Und dass diese Gemeinschaft durch das Christenthum hergestellt werde, — diese Ueberzeugung wurde ihm ebenfalls je länger je gewisser, besonders seitdem er sich mit den Urkunden desselben vertrauter zu machen begann. Während Anfangs noch in seinen religiösen Anschauungen überall die Ideen Herder's und Kant's vorherrschen: so nimmt von da an, wo er, wie das Tagebuch (S. 65) ausdrücklich bemerkt, die heilige Schrift zu lesen begann, sein ganzes Denken eine entschiedene Richtung auf das Positive und Geschichtliche des Christenthums. Aehnlich wie Hamann, von dem jedoch Baader kaum etwas

---

*) Band XI S. 89 „Jenes innere unmittheilbare, nicht in Worten und Büchern, sondern nur in einem lebenden, wachenden Menschengeiste leibhaftig und wirklich vorhandene, innige Bedürfniss treibt und drängt mich und dich und jeden wachenden Menschen — in manchen Momenten kälter, in andern inniger, heisser, einen Gott des Kopfes und des Herzens, des Erkennens und des Wollens, einen Gott der Liebe, der Licht und Wärme in mein Inneres bringt, wie die Sonne, und ohne den mein Inneres schrecklich finster und schrecklich kalt ist und bleibt, zu suchen, zu finden, zu erkennen, zu lieben, zu haben." — Mit unverkennbarer Beziehung auch auf's religiöse Gebet sagt Baader schon S. 145: „Es bleibt dabei: der einzig mögliche und überzeugendste innerlichste Beweis für die Existenz des Wassers ist — der Durst. Unmittelbar ist dieser Beweis freilich und darum bleibt auch diese Existenz des Wassers immer und ewig dem grossen Haufen ein wahres Mysterium. Alles kommt hier darauf an, im Andern, der noch nichts von der Existenz des Wassers weiss, wahren heissen Durst (Bedürfniss) darnach rege zu machen. Das Uebrige kommt von selbst" — vgl. S. 134.

**) S. 30. Schon 1786 schreibt Baader: „Gott weiss es, wie sehr und oft ich es mit Pascal fühlte, dass wir mit allem Speculiren und Demonstriren immer ohne Gott in der Welt sind. — Wahrlich dein metaphysischer Gott ist ein so feines, lauteres Spiritusflämmchen, das weder erleuchtet noch erwärmt, und bei dem jeder gute Entschluss erfriert." —

Digitized by Google

wusste, zürnt er den Aufklärern, den Verwässerern des Worts, allen, die es „zur blossen Schlaube abgedroschener moralischer Gemeinwörter herabwürdigen“ *). Als den wesentlichen Inhalt des Worts erkennt er Geschichte **): und zwar sieht er in der Erscheinung eines Mittlers und Erlösers die beseligende Thatsache, durch welche allein die Wiedergeburt der Welt möglich geworden. „Der Plan christlicher Heilsordnung“ ist ihm „nicht etwa bloss Erziehung eines unschuldigen Kindes zur höheren Stufe der Moralität, wie auch Herder zu lehren scheine, sondern Erziehung eines gefallenen, vom Vatergesetz muthwillig weggetretenen Kindes.“ — „Der sogenannte Stand der Natur,“ sagt er treffend, „muss für jedes menschliche Individuum ein gewaltsamer Zustand und keineswegs so natürlich sein, als der grosse Haufe wähnt in seinem sinnlichen Todesschlummer.“ — Nur Widergeburt befreit aus ihm und zwar eine schmerzhafte, mit tiefem Schaamgefühl verbundene, welche aber zugleich allein über die wahre Bedeutung und das Räthselhafte des Schmerzens und der Schaam Licht zu verbreiten vermag ***). Ein bloss historischer äusserer Glaube genügt nicht, „nur auf dem Wege des gewissenhaften Experimentmachens mit dem Christenthum an sich selber gelangt man vom todten Glauben zum lebendigen, vom Glauben zum Anfange des Schauens“ (S. 117). Wie lebendig damals Baader gerade die ethische Bedeutung des Christenthums erfasst habe, gibt sich auch daran zu erkennen: dass er immer auf's

*) S. 115 ff. S. 113. „Moralphilosophie des Christenthums ohne Geschichte des Christenthums ist eine Blüthe ohne Stamm.“

**) S. 133: „Das alte und neue Testament sind, was ihr Name sagt, Zeugnisse. Sie beurkunden geschehene Dinge, sind also aus dem menschlichsten, einfachsten, wahrsten und — Wunder! beinahe ungebrauchtesten, misskanntesten Gesichtspuncte betrachtet, Geschichte, wie auch Alles, was von Gott kommt, wirklich lebend, individuell ist, nirgend abstracte Lehre, blosser Vernunftsatz“ etc. s. S. 112.

***). S. S. 118: „Hier öffnet sich meinem Auge ein Organum novum der christlichen Lehre. Ich erblicke Data nicht zu einem Beweise, sondern zum zweifelfreiesten, unantastbarsten, unmittelbaren immer lichter und lichter werdenden Schauen der Unentbehrlichkeit des Christenthums, der Nichtgedenkbarkeit seines Nichtdaseins“ vgl. S. 109 f.

Digitized by Google

Neue auf das Gebet als den Brennpunct des ganzen religiösen Lebens zurückkommt (S. 108, 124 ff. 209 ff. 327 ff.). Mit energischer Dialektik weist er die Angriffe auf dasselbe zurück, welche von dem Begriff des nexus rerum hergenommen werden, überall in der Natur findet er die Andeutung desselben als eines nothwendigen Lebensactes auf dem höhern geistigen Gebiet. Ungern versagen wir uns, die trefflichen Stellen aus den Tagebüchern mitzutheilen. — Das Verhältniss des Menschen zu Gott fasst er am Schluss des Tagebuchs von 1788 in dem schönen Ausspruch zusammen, der als ein Endresultat seines Kämpfens und Ringens betrachtet werden kann: „Ich bin ein freies Geschöpf eines freien, ein lebendes Geschöpf eines lebenden, ein liebendes Geschöpf eines liebenden Gottes."

Und diesen Ueberzeugungen von der Wahrheit des Theismus und des Christenthums ist Baader fortwährend treu geblieben. Zwar treten später während seines Aufenthalts in England bei dem Studium der practischen Schriften Kant's und des Engländers Godwin einzelne Schwankungen hervor. Aber wie entschieden er den einseitigen ethischen Autonomismus Kant's überwand, geht aus dem schon 1796 geschriebenen Aufsatz hervor: „Ueber Kant's Deduction der practischen Vernunft und die absolute Blindheit der letzteren" (abgedruckt in den „Beiträgen zur dynamischen Philosophie" 1809). Namentlich ist es auch hier wieder das Gebet, als realer Wechselverkehr des persönlichen Geistes mit dem persönlichen Gott, welcher ihm den leitenden Gesichtspunct für Beurtheilung der menschlich sittlichen Natur ergibt.

Wenn wir sehen, wie um dieselbe Zeit die neu emporkommende Naturphilosophie Schelling's und fasst die ganze Richtung der nachkantischen Philosophie dem Pantheismus mit seinen speculativen und practischen Consequenzen huldigte, und auch dem Christenthum nur einen pantheistischen Sinn unterzulegen wusste: so ist dies Festhalten Baader's an theistischen Grundüberzeugungen und an dem geschichtlichen Christenthum ein um so anerkennenswertheres Factum, und zugleich ein um so sprechenderer Beweis seiner philosophischen und religiösen Selbständigkeit, als er nach anderer Seite hin die Ideen der Naturphilosophie auf's

Digitized by Google

freudigste begrüsst *). Zeigt er doch überall in den Tagebüchern einen ähnlichen Tiefblick ins Leben der Natur, wie derjenige war, aus welchem die Naturphilosophie hervorging, und war er doch nicht minder weit als die letztere davon entfernt, Gott und Natur dualistisch zu trennen. — Man kann dies treue Verharren Baader's bei den Ergebnissen seines religiösen Lebens und Denkens zum Theil daraus erklären, dass er den eigenthümlichen Einflüssen der Weimar-Jenaischen Denkweise auch räumlich ferner stand, als die bedeutendsten unter seinen philosophirenden Zeitgenossen. Aber der Haupterklärungsgrund liegt doch in der eigenthümlichen Entwickelung Baader's selbst, und ist Folge einer sittlichen Entscheidung gewesen. Wollte man aber noch ein anderes äusseres Moment hinzuziehen, so würde diess nur in dem schon früher hervortretenden Zuge gefunden werden können, welcher Baader zu den mitlebenden und früheren Mystikern und Theosophen führte. Seine genauere Bekanntschaft mit Jacob Böhm zwar, mit dem er sich in den späteren Jahren mehr und mehr zusammenlebte, datirt noch nicht aus den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts. Aber St.-Martin's Schriften interessiren ihn schon seit 1786 lebhaft. Das verwerfende Urtheil, welches von gläubigen Männern der damaligen Zeit über dessen Buch: des Erreurs et de la Verité, gefällt wurde, wird von ihm in sehr besonnener Weise besprochen. Er erklärt sich für jede eingehendere Belehrung von Seite der Gegner des Buches offen, behält sich aber die Prüfung vor **).

---

*) S. zweite Vorr. Hoffm. zu den kleinen Schr. Baader's S. LXXXI.

**) S. 126 ff.: „In Pfenninger's Magazin wird hier und da nicht undeutlich zu verstehen gegeben, dass das verrufene Buch: Des Erreurs et de la Verité, nicht nur kein christliches, sondern ein wahrhaft antichristliches Buch, und als solches wohl gar ein Frühbote des antimessianischen Reiches und Königs sei. Ohne Zweifel müssen diese Männer, die ich mit Freuden als Brüder in Christo erkenne, andere unzweifelhaftere Facta haben, woraus sie dieses Anathema fällen. Im Buche selbst kann ich immer noch mit Claudius und dem Verfasser des Magikons (— es war Kleuker —) jene Satanslehre nicht nur nicht finden, sondern das öftere Lesen jenes Buches macht mich allemal mit neuer Freude zur Bibel zurückkehren, so wie ich von jedem gutgeschriebenen Natur-

Digitized by Google

Freilich könnten Manchem Baader's theistische Ueberzeugungen gerade durch seine Neigung zu den Mystikern nnd Theosophen, welche übrigens in den Tagebüchern noch nicht in solcher Ausschliesslichkeit hervortritt, als später, zweifelhaft werden. Man ist vielfach gewohnt, die Grundlage dieser Denkweise mehr oder minder in einem versteckten Pantheismus zu finden. In Wahrheit aber möchte diess Urtheil nur die Ausartungen derselben treffen. — Was Baader und seinen Vorgänger Jacob Böhm anlangt, so wird man anerkennen müssen, dass der letztere nicht minder wie der erstere mit pantheistischen Anschauungen unverworren bleiben wollte. — Gegen eine pantheistische Mystik erklärt sich Baader (Fermenta cognitionis erstes Heft S. 4) ausdrücklich, und wie bestimmt er dem pantheistischen Identitätssystem Schelling's und dem logischen Pantheismus Hegel's gegenübertrat, geht aus einer

---

buche mit neuer Freude und Sehnsucht zur lebenden Natur zurückkehre. ... Freilich gibt es eine Pseudognosis und das Werk (St. Martin's): Tableau naturel ... redet und weiset deutlich und laut genug auf eine solche, wirklich unter uns immer weiter fressende Satansschule hin; aber eben darum gab es und gibt es von jeher auch eine wahre Gnosis. Weiset nicht überall unser Erlöser selbst auf unendliche Natur- (Vater-) Gesetze, wenn er z. B. von Sich, Seiner Sendung, Seiner Nähe (lauter Naturgeheimnisse) sagt: Ich sage Euch, es sei denn, dass das Waizenkorn erstirbt u. s. w.: wo Er also seine Jünger auf den Vater und dessen grossen in der physischen und moralischen Welt überall analogen Gang weiset. Und ich sehe darum gar nicht, wie es zu unsern Zeiten — in Ermanglung eines Besseren — gefehlt oder unrecht und eitele Weltweisheit sein sollte, wenn man diesen grossen Gang der Analogie, diesen allgemein aufschliessenden Schlüssel des Einen Typus im Universum, Heiden, Türken und Christen einleuchtender darstellt und ihnen damit mehr Eiswellen vom Auge wegschmelzt". .... „Jede That ist schön und gross, die bei ihrer Beschauung und Erzählung ein Verlangen nach dem, der sie vollbrachte, zurücklässt. Und so ist auch jedes Zeugniss für den Herrn ... wahr und heilig, welches in uns ein wahres Verlangen nach ihm, nicht dem Zeugniss, sondern dem Bezeugten zurücklässt. Bei mir hat der Verfasser jener Werke diess in Wahrheit bewirkt u. s. w. — Besonders stimmte Baader'n für jene Bücher auch die Wuth mit der „die frechsten Socinianer seiner Zeit" darüber herfielen. —

Digitized by Google

Menge Aeusserungen Baader's in seinen verschiedenen Schriften zur Genüge hervor. Sollte sich desshalb auch Baader mannigmal missverständlich geäussert haben *), was wir nicht in Abrede stellen wollen, so ging doch seine entschiedene Tendenz auf die Durchführung einer theistischen Lehre **). Wenn wir nicht irren, so knüpft sich der auch gegen Baader, wie gegen Böhm, erhobene Vorwurf des Pantheismus besonders an zwei Punkte, einmal an die wiederholte Anwendung physischer und überhaupt creatürlicher Vorgänge, um an ihnen die innere Selbstoffenbarung Gottes zu veranschaulichen, sodann an die Behauptung, dass Gott selbst eine Natur habe, ohne deren Anerkennung die Schöpfung unerklärbar sei.

Was das erste betrifft, so kann man nicht leugnen, dass bei Böhm und Baader jene physischen Vorgänge und Entwickelungen, wie die Geburt des Lichtes aus dem Dunkel, das Aussprechen des Wortes und andere ähnliche, als Veranschaulichungen für das innere Leben der Gottheit in einer Weise hervorgehoben werden, welche den Unterschied wieder zweifelhaft machen könnte, den sie sonst zwischen der innern Selbstoffenbarung Gottes und seiner Offenbarung nach aussen, in der Schöpfung, bestimmt hervorheben. Weniger gilt diess von den Aeusserungen Baader's in seinen Tagebüchern, als in seinen späteren Schriften, in denen er sich auf's engste an Böhm anschliesst. — Indessen wird von Böhm wie von Baader eben so bestimmt ausgesprochen, dass wir in jenen Darstellungen nur eine „irdische", (wie Böhm sie nennt) oder eine bloss „menschliche", „analogische" Erkenntnissweise der Gottheit besitzen. Baader bezeichnet in den Tagebüchern letztere Erkenntnissweise öfter als die einzige, welche dem Menschen Gott gegenüber zukomme (S. 41, 59 u. ö.). Und in diesem Sinne wird eine Anwendung des creatürlichen Lebens, um das göttliche dadurch unserem Verständniss näher zu bringen, nicht verwerflich

*) S. in den Tagebüchern S. 41, 65, 309.

**) Siehe die ausführliche Rechtfertigung Baader's in dieser Beziehung in der zweiten Vorrede Hoffmann's zu den kleinen Schriften, S. LXXI ff.

Digitized by Google

erscheinen, da auch Schrift- und Kirchenlehre in solchen Symbolen von den ewigen Geheimnissen der Gottheit reden, wie denn alle kirchlich trinitarischen Bestimmungen hierhergehören. — Doch mag immerhin mit Recht zu tadeln sein, dass sich die Theosophie der in jenem Zugeständniss liegenden Aufforderung zur Selbstbescheidung nicht allezeit bewusst bleibt, und durch die Art, wie sie von den göttlichen Mysterien redet, für ihre Anschauungen oft auf keine geringere Absolutheit Anspruch zu machen scheint, als irgend eine Philosophie für ihre Construktion. In dieser Beziehung hätten wir gewünscht, dass Baader immer eine Stelle des Tagebuchs gegenwärtig geblieben wäre, (S. 58) in der er, das Wahre am Kant'schen Kriticismus hervorhebend, und, ihn für ein heilsam kritisches Symptom erklärend, sagt, dass „der kritische bescheidene Idealismus, wenn schon nur durch Ausstreichen, Nichtwissen, und Zurücktreten" der Wahrheit viel näher geführt habe, als die vorangegangene dogmatische Metaphysik. —

Was den zweiten Punkt betrifft, so würde allerdings die Annahme einer Natur in Gott nothwendig zum Pantheismus führen, wenn entweder die Totalität göttlichen Wesens nach Art der Natur, gedacht würde, oder wenn man das innere Leben der Gottheit sich als eine zeitliche Entwickelung vorstellte, in welcher zuerst Gott als blosse Natur und damit in einer noch unvollkommenen nur erst anfänglichen Gestalt etwa als dunkler Grund vorhanden wäre, von welcher aus er sich dann zu seinem höheren, geistigen, freipersönlichen Wesen erhöbe, eine Anschauung, welche in mancherlei Wendungen bei Schelling wiederkehrt *). Allein man wird zuerkennen müssen, dass wie Böhm und Baader den ersteren Abweg schon durch die Ausdrucksweise, der gemäss sie nur von einer Natur in Gott sprechen, ausgeschlossen haben, sie auch den zweiten zu vermeiden suchten. Denn wenn Böhm von einer Natur in Gott als dem Anfang göttlichen Wesens spricht, so erklärt er sich zugleich dahin, dass er einen ewigen Anfang meine, in dem das Ende eben so zugleich mitgesetzt sei, als in

*) S. dagegen u. A. Baader's Vorlesungen über speculative Dogmatik Heft I. S. 65 ff.

Digitized by Google

diesem jener. Er hat also wie Baader a. a. O. es nennt „eine nicht zeitliche, nicht successive Genesis“ im Auge. Wenn ferner eine Natur in Gott dessen persönlich freies schöpferisches Wirken zu beschränken scheinen könnte, so hebt Baader hervor, dass Gott als Geist nie aufhöre, zugleich naturfrei zu sein *); nur naturlos solle man ihn nicht denken; denn hiermit gerathe man auf alle Abwege einer abstract spiritualistischen Theologie.

Ob durch solche nähere Bestimmungen das Geheimniss begreiflicher geworden, wollen wir hier dahingestellt sein lassen; aber das theologisch Bedenkliche möchte durch dieselben jedenfalls beseitigt sein. In der That möchten sich selbst in der heil. Schrift Anknüpfungspuncte für diese Lehre finden. Wenn dieselbe nicht bloss von einem unbedingten Willen Gottes, sondern auch von seiner Kraft und Allmacht spricht, ihn zu verwirklichen, beides als zu unterscheidende und doch untrennbare Momente des Gottesbegriffs, so hat im Grunde auch sie in Gott unterschieden, was er auch abgesehen von seiner Selbstbestimmung schon natura sua ist und besitzt, und das, wozu er sich erst persönlich frei bestimmt, seine Natur von seinem freien persönlichen Wesen. — Denn ein Wesen kann zwar seiner Kraft und schöpferischen Macht durch freie Selbstbestimmung eine bestimmte Richtung geben; aber sie selbst kann es sich nicht erst durch Selbstbestimmung geben, sondern muss sie vorher durch sein blosses Sein schon haben. — Von einer anderen Seite ist derselbe Gedanke durch die Schrift nicht weniger nahe gelegt. Wenn sie sagt: dass Gottes unsichtbares Wesen an den Werken offenbar werde, so schliesst diess in sich, dass die letzteren in ihrer relativen Vollkommenheit uns die dem Wesen Gottes einwohnenden absoluten Vollkommenheiten zu vergegenwärtigen bestimmt sind. Da nun die göttlichen Werke die creatürliche Form der Zeit, der Succession an sich tragen: so werden sie uns auch die Vollkommenheiten, welche in Gott als

---

*) Ebendas.: „Nur der geschaffene Geist bekommt seinen Naturgrund nie ganz in seine Gewalt und die Macht, die er über selben ausübt, trägt er nur von Gott zu Lehen, und nur für diesen geschaffenen Geist ist darum diese Natur die Voraussetzung seines Seins etc.“

Digitized by Google

zugleich vorhanden gedacht werden müssen, in einer bestimmten Reihenfolge enthüllen, und jedes Moment dieser Folge wird auch ein Moment des göttlichen Wesens offenbaren. Nun wird die Reihe des Creatürlichen von der Sphäre der Natur eröffnet. Ist man von hier aus nicht zu dem Schlusse berechtigt, dass es Vollkommenheiten im göttlichen Wesen gibt, welche den creatürlichen der Natursphäre entsprechen? und warum sollte man jene in ihrer Gesammtheit nicht auch eine Natur, nur eben eine göttliche, nennen dürfen? Und darf man von hier aus nicht weiter schliessen, dass, wem der Blick für diese Vollkommenheiten in Folge einer Unempfänglichkeit für die Herrlichkeit Gottes in der Natur nicht aufgegangen ist, ein sehr wichtiges Stück der dem Menschen erreichbaren Gotteserkenntniss fehle, und ein solcher leicht sich in die Einseitigkeiten des Spiritualismus verirrt. Ja man darf wohl noch einen Schritt weiter gehen, und sagen, dass wer zu letzterer Verirrung geneigt ist, oft unwillkürlich dazu fortschreitet, in jenem tieferen Blick für die Herrlichkeit Gottes in der Natur Pantheismus zu wittern. —

Es scheint demnach, wenn wir die Anknüpfungspuncte für den Vorwurf verfolgen, dass Baader einer pantheistischen Denkweise gehuldigt, derselbe sich in keiner Weise zu rechtfertigen.

Die letztbesprochene Ansicht Baader's nun, von einer Natur in Gott, hängt auf's engste mit dessen Anschauung vom Verhältniss zwischen Natur und Geist überhaupt zusammen, die in den Tagebüchern gleichfalls schon mit grosser Bestimmtheit und mit vielseitiger Anwendung hervortritt, und die wir hier ebenfalls noch mit einigen Worten hervorheben wollen.

Auf der ersten Seite des Tagebuchs schon begegnet uns der Satz, auf welchen Baader im Verlaufe seines Forschens und Nachsinnens immer wieder zurückkommt: dass nemlich das Religiöse, sowie dass „Ethik, Moral eine höhere Physik des Geistes sei“ *). Baader konnte damit nicht sagen wollen: dass das gei-

*) S. S. 8. 24. 27. 88: „Alles Geistige hat im Sinnlichen seine wahre Parabel, sein Symbol!“ S. 182: „Alles Geistige ist im Sinnlichen repro-

Digitized by Google

stige Leben nichts Anderes sei, als eine nur graduell verschiedene höhere Naturentwickelung, denn dann würde er als Bekämpfer des Naturalismus, der sich überall bemüht, den specifischen Unterschied des Natürlichen und Geistigen hervorzuheben, mit sich selbst in unlösbaren Widerspruch gerathen sein. Es war ihm vielmehr nur darum zu thun, ähnlich wie Leibnitz auf eine prästabilirte Harmonie des Reichs der Natur und des Geistes (der Gnade) drang: so auch die Ueberzeugung geltend zu machen: dass zwischen diesen beiden Gebieten des Daseins der wesentlichste Zusammenhang, die innigste Wechselbeziehung statt finde, und dass correspondirende Gesetze auf beiden Gebieten herrschen. Er eifert desshalb auf's Stärkste gegen Verkennung und Zerreissung dieses Zusammenhangs und findet darin den tiefsten Grund des in unseren Tagen so weit verbreiteten leeren, unrealen Begriffsspiels und eines unlebendigen, abstracten Spiritualismus. Am wenigsten konnte Baader vertragen, wenn er christlich Gesinnte aus ängstlicher Scheu, sich auf ein fremdes Gebiet zu verirren, gegen die so enge Verknüpfung des geistigen und geistlichen Gebiets mit

---

ducirt.“ Vorhanden ist also jenes innere Streben nach Gott, vorhanden physisch und psychisch, lebt in diesem Momente in mir und in dir.“ S. 97 S. 173 ff. S. 112 ff.: „Sonst sehe ich auch nicht, warum man Religion und sogenannte Naturphilosophie immerdar trennt, und die Naturphilosophen thun, als ob sie von der Religion gar nichts wüssten. Erste und letzte Philosophie bleibt doch immer Religion, und wenn sich gleich hier und da am festen Stamme der Religion die Vernunft in eigenmächtigen Gespinnsten loswand und fortspann, so sollte sie doch nie vergessen, dass sie den Grundstoff ihres ganzen Gewebes nur der Religion zu verdanken hat, weil ja Alles erst Positives, Factum sein muss, ehe es abstract, abgezogen werden kann. Die heilige Geschichte ist es aber allein, die uns solche Facta rein und unverfälscht aufbehält, und die darauf gebaute heilige Physik bleibt auch immer die schönste humanste, unsern beschränkten Kräften angemessenste Philosophie und Theorie darüber-“ Vgl. die oben mitgetheilte Stelle S. 27. 133 und ö. Es gehört hieher auch das schöne Wort S. 75: „Jede Handlung, That Gottes in der belebten und sogenannten leblosen Natur, der Natur und Bibel ist semantisch, symbolisch, Erfüllung und Aufschluss des Vorhergegangenen, und Keim und Siegel des Zukünftigen.“

Digitized by Google

dem natürlichen eingenommen fand. Dann pflegte er nicht minder herb gegen den Obscurantismus einer beschränkten Frömmigkeit zu schelten, als gegen den Rationalismus der Aufklärer. Kann man auch seine Polemik nach dieser Seite hin nicht überall billigen: so durfte doch, was die Sache selbst betrifft, Baader mit Recht darauf hinweisen: dass, wie das tiefste und ursprünglichste Denken und die lebendigste Rede auf dem Zusammenwirken des geistigen und natürlichen Factors beruhe, und auf einem Zusammenschauen beider Gebiete, so diess namentlich auch vom Realismus biblischer Anschauungs- und Ausdrucksweise gelte.

Mit dem Bestreben, die Untrennbarkeit des natürlichen und geistigen Gebiets so nachdrücklich wie möglich hervorzuheben, mit dem Protest gegen jede unbefugte Scheidung dessen, was Gott zusammengefügt, in die beiden auseinanderfallenden Hälften eines todten Materialismus und eines scheinlebendigen Spiritualismus, hat sich Baader ohne Zweifel ein hohes Verdienst erworben. Doch können wir nicht umhin, eines Punctes Erwähnung zu thun, wo er uns hinter seiner Aufgabe zurückgeblieben zu sein scheint. Je mehr man auf einen wesenhaften Zusammenhang des geistig persönlichen Lebens und des Lebens der Natur, auf eine höhere Einheit derselben und ihre gegenseitige Wechselwirkung dringt, um so mehr zeigt sich die Aufstellung bestimmter Kriterien als nothwendig, nach denen dieser Zusammenhang und wechselseitige Einfluss in dem einzelnen Fall nach Umfang und Gehalt zu beurtheilen ist. Die Causalität, welche das persönlich freie Wesen und die Natur auf einander haben, kann keine gesetzlose sein. Gibt man jenem Zusammenhang im einzelnen Fall eine zu weite Ausdehnung, behandelt man namentlich jene Wechselwirkung und gegenseitige Influenz als eine unbegrenzte, so ist damit theils ein Anknüpfungspunct für völlig regellose Combinationen der Phantasie gegeben, theils, so fern sich der Irrthum auf's religiöse Gebiet verpflanzt, dem Aberglauben, ja aller Magie und Theurgie der weiteste Spielraum geöffnet. Nach festen Grenzbestimmungen gegen solche Verirrungen, die der missverstandenen Idee der Einheit von Natur und Geist entspringend nicht minder gefährlich wirken können, als die Trennung beider, scheint uns

Digitized by Google

Baader zu wenig gesucht und die Gefahr des Missbrauchs jener Idee nicht hoch genug angeschlagen zu haben.

Er überlässt es mehr dem gesunden Tact des Einzelnen, sich davon ferne zu halten; es ist uns aber öfter fraglich geworden, ob er sich selbst überall von solchem hat leiten lassen, besonders hinsichtlich seiner Beurtheilung der Erscheinungen des animalischen Magnetismus.

An die Idee einer höheren Einheit von Natur und Geist knüpft sich ihm denn nun auch ein, wie die unten angeführten Stellen beweisen, schon sehr früh hervortretender Lieblingsgedanke ebensosehr der Christianisirung der Naturwissenschaft als eine Naturalisirung der Religionswissenschaft durch die engste Verbindung derselben mit der Naturphilosophie und der Gesammtheit des übrigen menschlichen Wissens überhaupt*). Von der Durchführung desselben erwartete er den wirksamsten Widerstand gegen die um sich greifende Herrschaft des Unglaubens. Und um diesen Widerstand so erfolgreich wie möglich zu machen, und ihn förmlich zu organisiren, trug er sich längere Zeit mit dem Plane, dem factiösen Zusammenwirken der widerchristlich Gesinnten gegenüber, eine engere Verbinduug aller derer zu stiften, welchen dieses Ziel am Herzen liege, eine Art philosophisch religiöser Missionsanstalt (kl. Schr. S. 401) einen „academisch christlichen Verein". Der Zweck dieses Vereins sollte eben so die Verbindung der Wissenschaft mit der Religion sein, als es der Zweck des Encyclopädistenbundes gewesen war, ihre Trennung unheilbar zu machen (ebendas. S. 531). Durch die literarische Verbindung, in welche Baader mit dem Fürsten Golizin, Minister des Cultus und des öffentlichen Unterrichts in Petersburg, getreten war, und durch Aufmunterungen, welche er von demselben erhielt **), war in

---

**) Vgl. in den kl. Schr. „Ueber den Zwiespalt des religiösen Glaubens und Wissens als die geistige Wurzel des Verfalls der religiösen und politischen Societät in unserer, wie in jeder Zeit." S. 123 ff. „Ueber den solidären Verband der Religion mit der Naturwissenschaft" S. 191 ff. In allen späteren Schriften Baader's ist diess das wiederkehrende Thema.

*) So nach seinem eigenen „kurzen Bericht an das deutsche Publikum über meine im Herbste des Jahres 1823 unternommene literarische

Digitized by Google

Baader die Hoffnung rege geworden, dass sich ein solcher Verein am leichtesten zuerst in Petersburg werde gründen lassen. Er unternahm desshalb im Jahre 1823 eine Reise dahin. Aber nachdem er bis in die Ostseeprovinzen gekommen, ward im höhere Weisung von Petersburg, die Reise dorthin aufzugeben und überhaupt Russland zu räumen. Er war von der einen Seite als Demagog, von einer andern als ein der griechischen Kirche gefährlicher Jesuit und Sectirer denunzirt worden, und musste schmerzlich enttäuscht zurückkehren.

Unverkennbar hatte das Missglücken des Planes seinen letzten Grund in Missverständnissen, von denen Baader, wie schon so mancher andere philosophisch gesinnte Mann, hinsichtlich der unmittelbaren Anwendbarkeit seiner Ideen auf öffentliche Zustände und die äussere practische Wirklichkeit befangen war. Diese Missverständnisse wiederholen sich, wie uns scheint, in analoger Weise auch bei der Ansicht Baader's über das Verhältniss seiner Ideen zu den positiven Wissenschaften. Nach dem vorhin Bemerkten lag ihm nämlich eine totale Umgestaltung der Theologie durch Verknüpfung derselben mit der Gesammtheit der übrigen menschlichen Erkenntnisse, und der letzteren durch erstere im Sinne. So sehr nun zu wünschen ist, dass das Ziel und Ideal eines völligen Zusammenwachsens, sich gegenseitigen Ergänzens und Durchdringens der Wissenschaften zu einer menschlichen Gesammterkenntniss den einzelnen Wissenschaften nicht entschwinde, und dass es nie an hervorragenden Geistern fehle, — gerne rechnen wir Baader selbst zu diesen — welche das Streben nach diesem Ziel mit besonderer Energie verfolgen und lebendig vergegenwärtigen: so ist doch vor Allem wichtig, dass keine einzelne der positiven Wissenschaften ihren Ausgangspunct und die ihr eigenthümliche Grundlage aus den Augen verliere, damit sie nicht über dem Streben nach jenem Ziele die zu ihrem Gedeihen nothwendige Selbständigkeit einbüsse. Die Theologie namentlich wird sich in weiser Selbstbeschränkung hinsichtlich des Gesammt-

---

Reise nach Russland und deren Erfolg" S. 526 ff., der des Interessanten und Charakteristischen viel bietet.

Digitized by Google

inhalts ihrer Erkenntnisse auf dem Grund und Boden dessen halten müssen, was sich ihr aus der gewissenhaften Erforschung der heiligen Urkunden des Glaubens immer neu ergibt, und durch die Gesammtthätigkeit der kirchlichen Gemeinschaft schon ergeben hat. Sie muss dabei, wie jede andere positive Wissenschaft, von der Ueberzeugung geleitet werden, dass sie in ihrer Grundlage schon Alles das mit besitzt, was zur Abwehr irrthümlicher Richtungen z. B. der einseitig spiritualistischen nothwendig ist, ohne dass sie desswegen erst eine entsprechendere Gestaltung der Naturwissenschaft und Philosophie abzuwarten hätte. Denn jede einzelne Wissenschaft ist ja in ihrer Sphäre Abbild der ganzen Wahrheit. So lockend desshalb auch die Perspectiven sein mögen, welche sich von ihrer Sphäre aus auf andere wissenschaftliche Gebiete, wie das der Naturforschung, der Psychologie, der Geschichte ergeben, oder welche ihr von diesen aus auf ihr eigenes sich eröffnen, so wird sie doch Bedenken tragen müssen, sie in den Zusammenhang der ihr eigenthümlichen Erkenntnisse zu übertragen, schon desswegen, weil die Lichtblicke einer tieferen Gnosis selten in die Reihe allseitig gesicherter wissenschaftlicher Ergebnisse eintreten, und in der Regel mehr den Charakter von Ahnungen oder höheren Hypothesen an sich tragen. Es ist damit nicht ausgeschlossen, dass sich der Theologe an einer tiefsinnigen Natur- und Geschichtsbetrachtung erfreue und diejenigen Bestätigungen willkommen heisse, welche er in ihr für die aus der Schrift gewonnenen Ergebnisse findet: aber es hiesse den wahren Schwerpunct der theologischen Forschung verrücken, wenn sie mehr darauf ausginge, dem allgemeinen wissenschaftlichen Bedürfniss durch ein den ganzen Umkreis menschlichen Wissens umfassendes System Genüge zu leisten (ein Streben, welches sie nur in den Kampf wissenschaftlicher Lehrmeinungen und ihr zunächst ferne liegender wissenschaftlicher Interessen hineinziehen würde), als dass sie, ihrer ursprünglichen Aufgabe treu, den Inhalt der Offenbarungen durch immer tieferes Eindringen in ihre Quellen zu entwickeln suchte.

Einem subsidiären Herbeiziehen der Ergebnisse philosophischer und anderer wissenschaftlicher Forschung ist damit seine

Digitized by Google

Berechtigung ebenfalls nicht abgesprochen. Wie uns scheint, hat die Theologie ein Gebiet, auf welchem sie sich solche Ergebnisse, nicht behufs systematischer Construction, wohl aber als Mittel abwehrender Kritik, in grossem Umfang aneignen kann. Es ist das der Apologetik und Polemik, und für dieses insbesondere möchten die Ideen Baader's eine reiche Ausbeute gewähren.

Es wird nicht ohne Interesse sein, schliesslich auch noch mit einigen Worten die Stellung hervorzuheben, welche Baader zu den verschiedenen Confessionen einnahm.

Unter den Philosophen und Theosophen, welche in neuerer Zeit aus der katholischen Kirche Deutschlands hervorgegangen sind, ist Baader jedenfalls der bedeutendste. Bei der eigenthümlichen Art seiner Gnosis ist es begreiflich, dass er in seiner Philosophie kein Hinderniss fand, sich den Dogmen seiner Kirche im Ganzen anzuschliessen. Es gilt diess nicht blos von denjenigen, welche der gesammten Christenheit gemeinsam sind, sondern speciell auch von den Unterscheidungslehren. Nur dass wir nicht sagen können: er habe sie in ihrer dogmatischen Bestimmtheit anderen Confessionen gegenüber zu rechtfertigen gewusst. Seine Ideen z. B. in Beziehung auf das Abendmahl *) würden sich in ihrem Gegensatz gegen den Spiritualismus eben so gut an den lutherischen Abendmahlsbegriff anschliessen können, als sie zunächst dazu bestimmt sind, dem katholischen als speculative Stütze zu dienen.

So sehr nun aber Baader bemüht ist, mit den Lehren seiner Kirche in Uebereinstimmung zu bleiben, so wenig ist er mit der Verfassung derselben einverstanden. Baader will katholisch, nicht römisch sein. Ultramontanistischen Grundsätzen gegenüber trägt er kein Bedenken, sich in offenen Zwiespalt mit dem historisch wirklichen Katholicismus zu setzen. Ein in der evangel.

*) S. kl. Schr. S. 71 ff. „über das heil. Abendmahl" cf. S. 206 ff.: „Alle Menschen sind im seelischen guten oder schlimmen Sinne unter sich Anthropophagen, oder über das Geheimniss der Speisung und des Namengebens oder der Weihe und Einsegnung."

Digitized by Google

Kirchenzeitung (Jahrg. 1838, N. 55, 66) *) von ihm eingesandter Artikel sucht zu begründen: dass das Pabstthum keine dem Katholicismus wesentliche Institution sei. Mit einem ausführlicheren Beweis dieses Satzes trat Baader einige Jahre später in seiner Schrift „über den morgenländischen und abendländischen Katholicismus hervor **).“ Er ging bei seiner Argumentation von dem ganz protestantischen Grundsatz aus: dass „der alleingültige Beweis für das Primat (im römischen Sinn) als ein unmittelbar von Jesus Christus selbst gegründetes somit göttliches Institut unmittelbar auch nur aus der Schrift geschöpft werden könne“ (S. 46). Die Betrachtung der einzelnen neutestamentlichen Stellen führt ihn aber zu dem vollkommen gewissen Resultat: dass der Anspruch auf das Primat ein unberechtigter sei. Und dass sich dieses „Deficit“ nicht etwa decken lasse durch die vom Tridentiner Concil behauptete „einstimmige“ Lehre der Kirchenväter: auch das ergibt sich ihm unzweideutig aus einer Zusammenstellung zahlreicher Aussprüche der Kirchenlehrer aus den ersten sechs Jahrhunderten. — Zugleich richtet sich seine Polemik in scharfen Worten gegen das Indulgenzwesen und die vom päbstlichen Stuhl in Anspruch genommene Ausdehnung der Schlüsselgewalt, gegen die Vorenthaltung des Kelches im Abendmahl, gegen den character indelebilis der Ordination, gegen das Verbot des Bibellesens &c. Vielleicht haben sich in neuerer Zeit nur wenige katholische Laien, die sonst mit dem Glauben ihrer Kirche nicht gebrochen hatten, dem Stuhl Petri gegenüber eine solche offene Sprache erlaubt, wie der seiner Kirche sonst ergebene und ihr angehörige Philosoph. Aber freilich pflegt eine kirchlich politische Weltmacht, wie das Pabstthum, nur solche Angriffe zu beachten, von denen sie etwas zu fürchten hat. Zu diesen Angriffen gehörte aber der von Baader ausgehende schon desshalb nicht, weil Baader in

*) Wieder abgedruckt in den: kleinen Schriften S. 279–292.„ Ueber die Trennbarkeit oder Untrennbarkeit des Pabstthums oder des Primats vom Katholicismus.“

**) „Der morgenländische und abendländische Katholicismus mehr in seinem inneren wesentlichen, als in seinem äusseren Verhältnisse dargestellt von Franz v. Baader. Stuttgart 1841.“

Digitized by Google

seiner sehr vereinzelt stehenden und schwer begreiflichen Sympathie für den morgenländischen Katholicismus, letzterem grossentheils das als Vorzug glaubte zusprechen zu dürfen, was er dem abendländischen absprach; — wesshalb er auch die Nothwendigkeit lebhaft bestritt, dass der erstere sich dem letzteren zu unterwerfen habe. Bei dem morgenländischen Katholicismus nämlich meinte er statt des abendländischen Absolutismus eine der corporativen Natur der Kirche entsprechendere collegiale Form des Kirchenregiments zu finden, dort ursprünglichere, reinere Formen in der Verwaltung der Sacramente, dort einen reineren Begriff von den Bedingungen, unter denen der unfrei gewordene Mensch von der Macht der Sünde befreit werden könne und anderes mehr. Wenn Baader öfter ein volles kirchliches Gemeingefühl im Gegensatz zu einem separationslustigen Pietismus mit dem amor generosus, gegenüber der blossen Liebelei, vergleicht: so werden wir durch jene Neigung zur morgenländischen Kirche unwillkürlich an dieses Dictum erinnert. Denn verdient wohl die Sympathie für ein so mumienartig verknöchertes kirchliches Gemeinwesen, wie die officielle orientalische Kirche, einen anderen Namen, als den einer Abirrung von jenem amor generosus?

Dem Protestantismus gegenüber finden wir bei Baader einen in der That befremdenden Mangel an tieferem Verständniss. Zwar fühlte er sich zu gläubigen und tiefer denkenden Mitgliedern dieser Kirche hingezogen, und unterhielt mit mehreren derselben Briefwechsel; aber in den Kern ihrer Dogmen und ihrer Unterscheidungslehren ist er eben so wenig eingedrungen, als er zu einer wahren Würdigung der reformatorischen Persönlichkeiten, namentlich Luther's, gelangte *). Viel hat dazu beigetragen, dass er auf seiner Reise in den Norden den Protestantismus, wie er wiederholt bemerkt, nicht von der vortheilhaftesten Seite kennen gelernt hatte. Einerseits trat ihm „neologische plattitude" entgegen, andererseits ein separatistischer Pietismus, der ihn um so mehr ab-

*) S. kl. Schr. S. 419 in einem Brief an B. v. J.: „Ich habe nun meine Religionslehre vollendet, welche wenigstens heilsamer wirken wird, als Luther's Mönchsphilosophie."

Digitized by Google

stiess, je weniger er Empfänglichkeit für das Hauptbestreben Baader's an den Tag legte: die Grundüberzeugungen des Christenthums mit der Philosophie in Uebereinstimmung zu bringen *). Er glaubte in der Erscheinung desselben nur die bedenklichen Vorläufer der Auflösung des Protestantismus zu erblicken. —

Bei der mangelhaften Einsicht in das innere Wesen des Protestantismus kann es uns denn auch nicht befremden, wenn er ein übertriebenes Gewicht auf den Gegensatz der Verfassung beider Kirchen legte, als wenn in ihm der tiefste Grund ihres Auseinandergehens liege. — So sah er im Protestantismus vor Allem die Negation des hierarchischen Absolutismus, der er zwar eine relative Berechtigung und Nothwendigkeit zur wahren Constituirung der Kirche zuerkennt, die aber doch nicht zugleich von der rechten Position begleitet gewesen **). Denn im Gefolge des Protestantismus schienen ihm weltliche Beherrschung der Kirche (Cäsaropapie) oder Massenherrschaft hereinzubrechen ***). Um so grössere Wahrheit aber hat es, wenn er die Vermeidung beider Klippen davon abhängig macht, dass der Protestantismus seine früheren Grundlagen wieder gewinne, ausserdem hält er ihn für reif zum Untergange †).

---

*) S. bes. seine Vorrede zum fünften Hefte der Fermenta cognitionis.

**) Kl. Schr. S. 280: der Protestant könne mit gleichem Rechte zum (päbstlichen) Katholiken sagen: „Du hast die Sache nicht, als letzterer zu Jenem: Du gibst mir die Sache nicht."

***) An Varnhagen v. Ense schreibt Baader 1824 (kl. Schriften S. 380) „Unter anderm macht es mir Vergnügen, dass ich hier (obschon von Geburt katholisch) zur Fortificirung des Protestantismus, als des grossen Unterhauses (chambre des communes) der Kirche nicht unwesentlich gewirkt habe. Denn aus diesem Gesichtspuncte ist der Protestantismus (kirchlich-politisch) zu fassen und eben so sehr gegen Despotie als gegen Sansculotismus zu bewahren. Denn das allein wollte der Himmel (nicht die Menschen) mit der Reformation: dass die Kirche damit sich constituiren sollte."

†) Ebend. S. 382 an denselben: „Der Protestantismus soll seinen status quo herstellen. Die Evangelischen sollen — Ein Evangelium haben. Kann aber der Protestantismus diesen status quo nicht herstellen — Pereat!

Digitized by Google

Beiden Kirchen gegenüber glaubte Baader, wie schon angedeutet wurde, in der gräco-russischen eine mustergültige kirchliche Organisation zu entdecken.

Eine Hauptabsicht der schon genannten Schrift über abendländischen und morgenländischen Katholicismus ist es: „auf die permanente Synodalverfassung der gräco-russischen Kirche, als gleichsam auf einen ständigen kirchlichen Landtag hinzuweisen, als auf ein Tertium comparationis, sowohl zwischen der Unterwürfigkeit und Unthätigkeit der römischen Kirche (Gemeinde) unter einen Pontifex maximus, als der Untergebenheit der protestantischen Kirche als solcher (?) unter den Landesherrn als Landesbischof oder Episcopus summus.“ Mit dem Beweis dieses Vorzugs hat es sich indessen Baader etwas leicht gemacht. Wenn er die offenkundige Abhängigkeit der gräco-russischen Kirche von dem weltlichen Staatsoberhaupt als etwas nur „Accidentelles“ bezeichnet *), so bleibt unter Anderm unbegreiflich, wie sich jene Kirche in neuerer Zeit so dauernd und so ganz ohne Widerspruch aus ihrer eigenen Mitte zum Werkzeug des politisch-russischen Propagandismus in den Ostseeprovinzen erniedrigen konnte. Sie gewann freilich damit auch selbst an Terrain, aber mit welchen Mitteln und um welchen Preis. Wenn weltliches und kirchliches Regiment sich in der gräco-russischen Kirche nicht stören, so ist

*) S. über d. morgenländ. u. abendl. Kathol. S. 1: „die Vornehmheit, mit welcher sowohl Romanisten als viele Protestanten im Abendlande auf die polizeiliche Abhängigkeit der graeco-russischen Kirche als ecclesia pressa herabblicken zu können vermeinen, steht ihnen übel an, indem sie wissen könnten, dass gerade eine solche Abhängigkeit nicht essentiell, sondern nur accidentell besteht, wovon aber das Gegentheil sowohl bei der römischen als protestantischen Kirche statt hat, indem Jene sich der weltlichen Souveraineté nicht anders zu entziehen weiss, als durch unbedingte Unterthänigkeit unter einen geistlichen Souverain (in welcher Unterwürfigkeit sie ihre Freiheit setzt, von welcher indess der soldatisch-hierarchisch regierte und exercirte Klerus so wenig verspürt, als die Laien): so wie die protestantische Kirche sich zwar der Unterthänigkeit unter einen geistlichen Zwingherrn entzogen hält, aber nur damit, dass sie den weltlichen Landesherrn als Oberhirten und Oberbischof anerkennt.“

Digitized by Google

doch der Grund hiefür wohl schwerlich darin zu suchen, dass jene Kirche innerlich sich losgemacht hat von dem Gelüsten nach äusserer Herrschaft, und sich dem Staatsleben gegenüber „weltfrei“ erhält, und eben so wenig darin, dass andrerseits die weltliche Macht dort ihre Grenzen gegenüber der kirchlichen tactvoller beobachtete (s. S. 125 ff.), sondern in den zufälligen, durch die gegenwärtigen europäischen Verhältnisse gegebenen, Coincidenz ihres beiderseitigen Interesses, in einer Pilatus- und Herodes-Freundschaft. Ueberhaupt hätte Baader wissen können, dass eine Kirche, wie die griechische, welche factisch nicht weniger als die römische die Sichtbarkeit im Diesseits als erreichbares Ziel anstrebt, niemals die wahre Stellung zur Staatsgewalt finden wird. Wenn eine solche Kirche mit der Staatsgewalt sich einig zeigt, und Hand in Hand geht, so wird diese Einigkeit immer den Charakter der Conspiration an sich tragen gegen andere Kirchen und Staaten, so wie gegen reformatorische Bestrebungen in ihrem eigenen Innern. Stellt sie sich über diese Gewalt, so wird sie es nur können in falscher Selbstüberhebung, wenn unter sie: durch Selbsterniedrigung. Und keine dieser unter sich entgegengesetzten Abnormitäten wird als „accidentell,“ sondern gerade als „essentiell“ betrachtet werden müssen, denn sie fliessen alle aus dem gleichen Grundirrthum über das Wesen der Kirche und ihr Verhältniss zum gegenwärtigen Weltleben. Nur die Kirche der Reformation hat den ungetrübten Blick gewonnen für das wahre Verhältniss geistlichen und weltlichen Regiments der Kirche und des Staats, für die höhere Würde jener in geistlichen Dingen, für die nothwendige Unterordnung der Kirche unter letztere in allem Zeitlichen und für das wahre ungetrennte und unvermischte Zusammensetzen und Zusammengehen beider Mächte. Wenn sie den Landesherrn eine besonders bevorzugte Stellung einräumte, so geschah es weder um diese zu Herrn und Richter ihres Glaubens zu machen, noch um durch sie bloss äussere Vortheile zu erreichen, sondern sie wollte in ihnen Diener gewinnen, die mit der von Gott ihnen anvertrauten Autorität und Gewalt die kirchlichen Ordnungen stützten. Nicht durch Verheissung äusseren Glanzes, welcher von dem Glanz eines äusserlich mäch-

Digitized by Google

tigen Kirchenwesens auf sie zurückstrahlte, hat sie dieselben gelockt, sondern durch Hinweisung auf jenen Lohn, welcher vom Herrn der Kirche allen zugesagt ist, welche ihr mit aufrichtigem Herzen dienen. Treten Uebergriffe einer cäsaropapistischen Gewalt hervor, so sind sie gerade in dieser Kirche nicht in dem Wesen der landesfürstlichen Stellung zu ihr begründet, sondern in einem Missbrauch, in einer Alteration derselben, sind mithin nicht „essentieller" Natur d. h. liegen nicht in einer principmässig falschen Stellung des Landesherrn, sondern sind nur „accidentelle" Störungen.

Können wir nun den Baader'schen Ansichten über confessionelle Verhältnisse keinen grossen positiven Werth zugestehen, müssen wir vielmehr jedenfalls in ihnen eine schwache Seite seiner Ueberzeugungen anerkennen, so ist doch auch daran zu erinnern: wie schwer es einem Manne, welcher seine Jugend- und Jünglingsjahre ganz unter katholischen Umgebungen und Einflüssen zugebracht hatte, werden musste, einen confessionell richtigen Standpunct zu gewinnen, besonders da der Scharfblick desselben wie an der eignen so auch an andern Kirchen so leicht Mängel erspähte. Keinenfalls aber möge man sich durch Hervorhebung dieser Schattenseite das Interesse an dem verkümmern lassen, was Baader zur Befestigung der allen Confessionen gemeinsamen Grundlagen des Christenthums zu leisten bemüht war.

Es ist desshalb auch von theologischem Standpunct aus der Gesammtausgabe der Baader'schen Werke eine recht vielseitige Theilnahme und rascher Fortgang zu wünschen. Sollte es dem Referenten gelungen sein, im Vorangehenden etwas zur Förderung des Unternehmens beizutragen, so würde er sich der erreichten Absicht freuen. So wenig es Aufgabe sein kann: die Theologie in ein theosophisches System umzusetzen, so sehr liegt es im Interesse theologischer Forschung, dass so tiefe Blicke, anregende Gedanken und weitreichende Gesammtanschauungen, wie sie die Baader'schen Schriften in reichem Maasse gewähren, nicht unbenutzt und unbeachtet liegen bleiben.

Digitized by Google

7.

Deutsches Museum

von Prutz und Wolfsohn, 1851. 14. Heft. S. 139—144.

Franz v. Baader's Tagebücher aus den Jahren 1786 bis 1798. Herausgegeben von E. A. v. Schaden. Leipzig 1850. (Mit dem Titel: Baader's sämmtliche Werke. 11. Band, oder nachgelassene Werke. I. Band).

Was Hamann und Lavater zu gleicher Zeit im Norden und Süden für die deutsche Literatur bedeuten, diess veneinigt der einer jüngeren Generation angehörige Baier, Franz von Baader, in seiner ganzen merkwürdigen Erscheinung. Mit Hamann, dem Magus aus Norden theilt Baader, der Philosophus Christianus, wie der Herausgeber bemerkt, die tiefsinnige Schärfe und den wahrhaft überraschenden, ja oft selbst erschütternden Witz und, was damit zusammenhängt, im Style jene Gedrängtheit, Kürze und Massenhaftigkeit, welche gleichsam den Gedanken im Sturme erobern will. Beide haben fast nur kleinere Schriften verfasst; aber „diese Samenkörner bergen ganze Wälder in sich." Wie Lavater andrerseits fasst Baader, der zu jenen in seiner Jugend begeistert hinaufsah *), das Christenthum wesentlich als Mystiker und Theosoph auf, mit Berücksichtigung einer ununterbrochenen Tradition, während Hamann, als echter Protestant, über das feste göttliche Wort des alten und neuen Bundes nicht hinausging und mehr noch in ersterem als in letzterem seine geistige Heimath hatte. So steht denn dieser Theosoph mit seinen wunderbaren Hieroglyphen wie eine egyptische Pyramide einsam in seiner Zeit da, von Wenigen begriffen, von Vielen angestaunt oder belächelt.

*) Tagebuch. 22. October 1786. S. 74. „Liebenswürdiger Lavater! Mann Gottes, eine Leuchte des Lebens warst du meinem tiefgebeugten Geiste in dunkeln Labyrinthen!" —

Digitized by Google

Vergeblich wird man solche Geister unter eine Kategorie bringen; sie sind die eigentlich Unvergleichlichen, Incommensurablen. Für die Mittelmässigkeit leicht gefährlich, dienen sie hochbegabteren Naturen wie Leuchtthürme, an denen sie sich in unbekannten Gegenden orientiren. So sahen F. H. Jacobi und Herder an Hamann hinauf, und ein ähnliches Verhältniss haben zu gewissen Zeiten Schelling, Friedrich von Schlegel und Schleiermacher zu Baader gehabt. So endlich hat dieser selbst sich an Jacob Böhme und St. Martin entwickelt. So weit es möglich ist, das Bildniss einer so originellen, tiefinnerlichen Natur nach ihrer unmittelbaren Erscheinung gleichsam im Profil zu treffen, hat Varnhagen von Ense ein solches schon früher im Umriss mit gewohnter Meisterhand entworfen. (Vermischte Schriften. 2 Thl. S. 207). Die Genesis dieses Geistes jedoch bis in die geheimsten Fasern und die Wurzel seines Seelenlebens darzustellen, vermochte Niemand als er selbst. Die Freunde des Verewigten, welche sich zu der Herausgabe seiner sämmtlichen Werke vereinigt haben, konnten auch die Reihe derselben nicht glücklicher eröffnen, als mit der Ordnung und Mittheilung seiner Tagebücher, welche, wie immer die Selbstbekenntnisse grosser Männer, ein allgemein menschliches, ja poetisches, hier aber noch ein besonders philosophisches und religiöses Interesse erregen. Diese Tagebücher, welche mit dem 21. Jahre seines Lebens beginnen und erst mit dem Todesjahre 1841 abbrechen, umfassen einen Zeitraum von mehr als fünfundfünfzig Jahren, zerfallen jedoch nach den Mittheilungen des Herausgebers in zwei nach Zeit und Inhalt sehr ungleiche Hälften. Nemlich nur das in den ersten sieben Jahrgängen Niedergeschriebene, welches den vorliegenden Band ausfüllt, verdient den Namen eines Tagebuchs im engeren Sinne; es sind selbstständige Ergüsse einer tieferregten und im Kampf begriffenen Seele, welche nach dem Schwerpuncte ihres Daseins hindrängt. In dem Maasse, als der Philosoph sich gefunden und der Welt gegenüber als Schriftsteller auftritt, (diess geschah zuerst im Jahre 1796) versiegt der lyrischpersönliche Erguss in den Tagebüchern, welche von nun ab vorwiegend den Charakter von blossen Studienbüchern und Collectaneen

Digitized by Google

annehmen, reiche, oft massenhafte Auszüge aus verschiedenen Werken, zwischen denen jedoch, wie sich wohl erwarten lässt, geistreiche, mehr oder weniger umfangreiche Bemerkungen sich hinschlingen, welche der Herausgeber in Form von Aphorismen, den von Tieck herausgegebenen des Novalis ähnlich, später zusammenstellen wird. Auch machen eigentlich schon die beiden letzten Jahre 1792 und 1793 den sichtbaren Uebergang des Tagebuchs zu den Studienbüchern.

Baader gehört schon durch den Entwickelungsgang seiner Kindheit und frühesten Jugend zu den ausserordentlichsten Erscheinungen eines geheimnissvollen Seelenlebens. Schon in dem Kinde zeigt sich der künftige Beruf zum Naturforscher. In seinem siebenten Jahre aber wird der Knabe ein Nachtwandler und das so schön aufkeimende Talent wird plötzlich gebunden; ja in Folge einer Gehirnentzündung verliert er alle Lust und Fähigkeit zum Lernen und zeigt fortan grosse Beschränktheit des Geistes. Da fällt ihm eines Tages der Euklides in die Hände und beim Anblick der geometrischen Figuren erwacht er wie aus einem tiefen Traume. Die von seinem Vater (Leibarzt des Churfürsten) vorausgesagte Krisis war überwunden: in einem Jahre hatte er seine Brüder überholt. Als sechzehnjähriger Jüngling widmete sich Baader auf der Universität zu Ingolstadt dem Studium der Medicin, in welcher er sich nach drei Jahren in Wien unter dem berühmten Stoll vervollkommnet. Im Jahre 1786 kehrt Baader nach München zurück, und der einundzwanzigjährige Arzt tritt seinem Vater als Assistent zur Seite. Mit dieser Epoche beginnt das Tagebuch: den 12. April 1786. Allein bei der unbedingten Theilnahme für seine Kranken (wie er selbst sagt, war jeder Kranke sein Freund) und bei seiner damals sehr geschwächten Constitution hätte Baader sich aufreiben müssen. Den ärztlichen Beruf daher für immer aufgebend, widmete er sich jetzt dem Bergbau und ging 1788 auf die Bergacademie zu Freiberg, wohin ihn Werner's Name zog. Hier verlebte er drei Jahre, darauf bereiste er mehrere Berg- und Hüttenwerke Norddeutschlands und ging 1791 in gleicher Absicht nach England und Schottland. Nach seiner Rückkehr in's Vaterland 1796 erhielt Baader die Lei-

Digitized by Google

tung der Berg- und Hüttenwerke, vertauschte jedoch später aus Unlust zum Bureaudienst dieses Amt mit dem Lehrstuhl der speculativen Dogmatik an der neu errichteten Universität München, wo er bis an seinen Tod als Lehrer und Schriftsteller weitgreifend gewirkt hat. Merkwürdig bleibt es, wie Baader in diesem freigewählten Berufe standhaft aushielt, er, der früher an einer Stelle seines Tagebuchs vom 4. Januar 1789 (S. 177) gegen Professoren die herbsten und witzigsten Sarkasmen schleudert, die jemals vorgebracht worden sind. „Professoren," sagt er hier, „sind wie die Schiffsleute, welche für einen bedungenen Lohn Reisende über den Fluss hinübersetzen. Grosse, neue Entdeckungen vom Lande jenseits des Ufers wird man schwerlich von ihnen erlangen. Sie haben denselben Weg so oft hin und wieder zurückgefahren, dass sie gemeiniglich auf demselben Flecke bleiben. Ein Genie docirt nicht gern auf dem Katheder, und besteigt es diesen doch, so haben die meisten Zuhörer wenig Frommen und Gewinn davon. Es redet in fremden Zungen. Das Wiederkauen ist seine Sache nicht. Es will und kommt immer vorwärts. In einem Tischgespräch mit einem Genie kannst du mehr lernen, als in einem Dutzend von Collegien der academischen Magnificenz. Das Genie ist ein Stahl, der aus dir Funken schlägt, aber freilich aus Lehmen springt kein Funken, wohl aber aus hellem Kiesel, und in jenem Falle lag es wenigstens nicht am Stahle." „Professoren hören sich so oft und ganz allein, dass sie sich endlich ganz auswendig lernen. Da Alles unterm Katheder still ist und Niemand Einwendungen macht, so glauben sie, wie der Prediger auf der Kanzel, sie hätten auch allein Recht. Macht man Miene, ausser dem Hörsaale ihnen zu widersprechen, so können sie das nicht begreifen, und der Kamm ihrer Professoreneitelkeit röthet sich. Auch ist im Grunde doch nur diese Eitelkeit daran Schuld, dass sie alle ihre Zuhörer ohne Unterschied für möglichst dumm und blöde halten und darnach operiren. Die armen Sünder! Sie vergessen, dass der ganze Unterschied zwischen docens und docendus sehr oft in dem unbedeutenden Umstande liegt, dass jener über eine Materie eine Stunde früher gedacht oder gelesen hat als dieser. Sie sind das Kathedrisiren so gewohnt, dass sie auch zu Hause,

Digitized by Google

zu Tische, überall auf dem Katheder zu sitzen glauben. Wird so ein Professor Schriftsteller, so wähnt er das Publicum sein verehrungswürdiges Auditorium und docirt auch hier.“ Diess gelte zugleich als Probe des Humors, welcher in diesen Tagebüchern hie und da hervorbricht. Baader hätte aber gewiss auch als Professor von dieser Satyre auf den gewöhnlichen Schlag seiner späteren Collegen nichts zurückgenommen; auf ihn selbst hatte sie keine Anwendung. Der Kreis, welchen sein Leben beschreibt, erinnert schon nach seinen äusseren Momenten an den Typus der Theosophen des 16. und 17. Jahrhunderts, Wie Jene ist er vor Allem Arzt, dessen Hauptaufgabe es ist, das ganze Leben und die Kräfte der Natur auf den Menschen als Mikrokosmus zu beziehen. Wie Jene, wendet er sich aber auch dem verborgenen Leben des Planeten in den Tiefen der Erde, welche das Gold bergen, zu: das Gold, in welchem die dunkle Weisheit der Altvordern das Symbol der Concentration der höchsten Kräfte sah. Aber die Natur kann weder in der einen noch in der andern Richtung das tiefe Sehnen befriedigen: diess vermag nur die Offenbarung, jedoch wiederum nicht das nackte Wort, sondern dessen aufgeschlossener höherer Sinn. Dieser Schlüssel ist Dem die Philosophie, nämlich die Philosophie des Theosophen, welche sich in den Mittelpunct der Dinge stellt und die Gegensätze in grossen Intuitionen versöhnt und vereinigt ausspricht — wenn einmal für ein innerlich so unendliches Schaffen, Sondern und Combiniren eine Formel gegeben werden soll.

Hier nun in den Tagebüchern von 1786 bis 1793 sehen wir den jungen Baader in dem entscheidenden Lebensabschnitt zwischen Zwanzig und Dreissig einen grossen und ehrlichen Kampf kämpfen, woran das Genie eben so viel Antheil hat, als eine tiefe, sittliche Natur. Sehr häufig sind es die grossen Schriftsteller der damaligen glänzenden Periode unserer Literatur, an denen seine Ideen sich entwickeln, Claudius, Lavater, Herder, selbst Wieland: nur, was bezeichnend scheinen kann, von Lessing kommt nichts darin vor. Jedoch über alle menschliche Weisheit und Schönheit hinaus ragt ihm die heil. Schrift, deren Betrachtung ihn bald zu bitterer Polemik gegen die Zeitgenossen, bald aber

Digitized by Google

zu lyrischem Jubel hinreisst. Der Unglaube der „an Geist und Seele Verschnittenen“ ist ihm das deutlichste Zeichen einer entarteten Menschheit und von diesem Standpuncte sieht er schon damals die grosse Revolution hereinbrechen. (14. August 1786): „Aerzte uud alle Naturweise bekennen es einmüthig, dass das Fleisch alles, so da lebet, verdorben ist. Die allgemein überhandnehmende Geistes- und Nervenschwäche, und Aufklärung in unserem gesitteten Menschenvolke ist ein leider untrügliches Symptom einer uns allgemein bevorstehenden Revolution. Leibhaft sind wir mit allem unserem sinn- und gottlosen Dichten Thun und Zerstören das en miniature und als Zwerge der Schwäche und elender, siecher Ohnmacht, was jene Riesen vor der Sündfluth, jene Fleischesthürme und Heroen en gros waren. Jene Himmelstürmer sündigten durch gigantische Unternehmungen, und wir Himmelsstürmerlein durch Nichtigkeit. Darum, so lasset uns den alten Menschen, der ja ohnediess schon halb Moder und Aas ist, ausziehen und des besseren Keims in uns pflegen und warten! Man lese die Bücher, Journale und Zeitungen, so wird man sich nicht enthalten können, in den bizarresten, disparatesten Erscheinungen „la fermentation des esprits“ anzuerkennen. Da wird sich denn freilich zeigen, ob die ganze Gährung dazu abzweckte, den leichten Schaum, der nun oben schwebt und dessen immer mehr wird, als Wein hervorzuführen, oder ob dazu, diesen Schaum als eitel Schlamm und Unrath vom Weine zu sondern. — Das Herz ist das Erste, was im kleinen Tröpfchen Lymphe, in und aus dem das Menschengebilde bereitet wird, sichtbar scheint und wahrlich, dessen Bildung ist das, worauf die ganze Tragiekomödie abzweckt. Die Moral am Ende der Fabel unseres Lebens ist: „Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen!“

Mit schneidender Ironie wendet er sich ein andermal, recht eigentlich im Lessing'schen Geiste, gleichzeitig gegen die damaligen Aufklärungsmänner und die Orthodoxen (Ende Nov. 1789. S. 193).

„Vor deiner Bude gehe ich vorüber, du eitler Vernunftmann, der du stolz mit dem Pfauenschweif hohler Scheinweisheit prangest, aber weislich deine garstigen Füsse unter den Mantel verborgen

Digitized by Google

hältst. —— Auch in deiner Bude war ich, du Priester, der du die Schriften zwar noch hast, aber sie sind dir nur ein siebenfach verschlossenes Schloss und den Schlüssel dazu hast du verloren. Mit elendem Sclavensinn klebst du am Buchstaben! Dein Abgott ist eine Mumie, woran nur noch die Form gut ist! — Also diese und jene, und alle öffentlichen Buden des Marktes der grossen Babel sind leer und darinnen ist weiter nichts, als Theer und Schmiere zu holen, die Schnellfahrt jüngster Literatur zu befördern!" —

Von entscheidender Wichtigkeit für Baader's Entwickelung wird demnächst sein mehrjähriger Aufenthalt in England und Schottland. Die gesellige und persönliche Einsamkeit, von welcher er sich hier gedrückt fühlt, drängt ihn nur um so mehr in sein eigenes Innere. „Ich verwildere in England (lesen wir vom 3. November 1792), mein innerer Sinn ist lahm und stumpf, meine Geistesenergie nicht halb, was sie in dem reinern, trocknern deutschen Klima war. — Noch kein einziges Gesicht zog mich hier zu Lande an. — Die Gefühle der Liebe liegen brach, — ich halte es nicht mehr länger in diesem Lande aus. Dieser betäubende Marktlärm des äusserlichen Lebens nimmt mich mir selbst und gibt mir nichts dafür, als das unausstehliche Gefühl der Leerheit. —— " „Respue quod non es!" —

„Sondere dich auch in Manier und Sprache von dem aristokratischen Gesindel."

Einige Seiten weiter heisst es: „In England erheb' ich mich nicht zu einem grossen Zweck meines Handelns. In Baiern ist mein Wirkungskreis grösser, edler! Ich kann zu Hause in einem Jahre Mehrere glücklich machen, als hier in zehn Jahren! — Dort bin ich selbst mehr Monopol, hier gedrückt von der mächtigen Atmosphäre plumpen Reichthums. —"

„Und englische Insolenz! — Gott bewahre uns davor! — Und Liebe? — Das englische Frauenzimmer scheint ehrlich, aber nicht sensibel, das französische sensibel, aber nicht ehrlich, und das deutsche — sensibel und ehrlich. — Die englische Biederkeit ist mir zu schroff, die französische Feinheit zu falsch!" —

Digitized by Google

In diese Epoche nun fallen seine ernsthaftesten Studien in philosophischen Wissenschaften. Neben Kant, welcher damals den Mittelpunct seiner Studien machte, studirte er vorzüglich die neueren Philosophen der Engländer, einen Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Thomas Reid und Stewart, welchen er in Edinburg persönlich kennen lernte. Ueber ihn findet sich vom 3. Jan. 1793 eie Stelle: „Stewart's Physiognomie fiel mir auf. — Ich will seine Freundschaft suchen. — Eine stille Grösse leuchtet mir von dieser Stirne! — Fesseln des Systems binden diesen Geist nicht. Er scheint Wahrheit zu bedürfen. — —"

Am merkwürdigsten ist der Eindruck, welchen zunächst eine englische Schriftstellerin Miss Marie Wollstonecraft, durch ihr Buch über die Rechte der Frauen (Rigths of woman. London 1792) auf Baader machte *), nachdem sie zwei Jahre vorher in einem Sendschreiben an Edmund Burke bei Gelegenheit seiner Betrachtungen über die französische Revolution die Vertheidigung der Menschenrechte geführt hatte; und noch in höherem Maasse die Schrift des in Deutschland viel zu wenig beachteten englischen Moralisten und Publicisten Godwin: Enquiry concerning Political Justice, and its Influence on Morals and Happiness. In two volumes. London 1793. Hier auf jenen ausgezeichneten Schriftsteller näher einzugehen, wird um so weniger nöthig sein, als der Herausgeber sich der dankenswerthen Mühe unterzogen hat, in seinen Anmerkungen (S. 210 ff.) die Aufmerksamkeit deutscher Forscher auf ihn hin zu lenken, zumal weder Schlosser in der Geschichte des 18. Jahrhunderts, noch Lechler in der Geschichte des englischen Deismus ihn berücksichtigt haben. Baader's Tagebuch enthält ausführliche Auszüge aus seinen Werken, begleitet von Bemerkungen, welche zeigen, wie die Zeitgenossen ihm über-

*) 26. December 1792. S. 201, wo die biographischen Mittheilungen des Herausgebers nachzulesen sind. Sie vermählte sich zuletzt mit Godwin, von dem sogleich die Rede ist, trotz der Geringschätzung, welche beide vorher gegen die Ehe gehegt hatten, starb aber den 10. Sept. 1797 an den Folgen der Entbindung. Ihre Schrift, die Vertheidigung der Rechte der Frauen hat Salzmann übersetzt, sie dagegen dessen Elemente der Moral.

Digitized by Google

all nur Stoff zur Entwickelung seines eigenen Wesens lieferten. Godwin's maurerische Ideen begeisterten ihn: „Aus den engen düsteren Werkstätten gangbarer Gelehrsamkeit in einen lebendigen Kreis geführt, wittere ich Morgenluft. — Gewiss muss es um Wahrheit ganz ein anderes Ding sein als der Haufen wähnt.“ Der Rigorismus der moralischen Forderungen bei Godwin erinnert ihn an Kant, sowie er wiederum von Kant's Idealismus zu Plato's Reminiscens eine Brücke findet. Die Schilderung des socialen Elends in England bei Godwin erregt sein ganzes Mitgefühl. Aus derselben Quelle entspringt die gleichzeitige Combination zwischen Godwin und Rousseau, natürlich nicht ohne häufige Polemik. Im Sinne Rousseau's klingt ein aphoristisch hingestellter Satz, S. 253: „Man muss zeigen, dass Könige, Staatsgefangene und alle Reichen Pensionäre sind!“ —

Wir brechen für diesmal ab und führen nur als besondere Merkwürdigkeit an, dass Baader in England auf den Gedanken kommen konnte, für das englische Publicum einen: „Vorläufigen Bericht über die durch Professor Kant in Deutschland eingeleitete Umgestaltung der Metaphysik“ auf's Papier zu werfen, welcher als Fragment in deutscher Uebersetzung dem Tagebuche zum Schluss angefügt ist. Für Baader's philosophischen Entwickelungsgang ist derselbe nicht ohne Bedeutung.

Wäre es uns gelungen, auf den reichen und originellen Gehalt dieser Aufzeichnungen eines ausserordentlichen Geistes aufmerksam gemacht zu haben, so wäre der Zweck dieser abgerissenen Bemerkungen und Auszüge erfüllt. Möge vor Allem das muthige und uneigennützige Unternehmen der Herausgeber von Baader's sämmtlichen Werken durch thätige Theilnahme des literarischen Publicums unterstützt und gefördert werden! Wir dürfen es hoffen. G.

Digitized by Google

8.

Augsburger allgemeine Zeitung.

Beilage zu Nr. 205. 24. Juli 1851.

Franz von Baader's sämmtliche Werke. 1. und 11. Band.

Die Genesung unserer Zeit aus den Zersetzungsprocessen auf religiösem und politischem Gebiete kann nicht dadurch geschehen, dass alte Formen und Ordnungen als solche wieder aufgerichtet werden; denn wären sie völlig genügend gewesen, so hätte das Volk sich von ihnen nicht abgewandt; vielmehr gilt es der freien Wahrheit zu vertrauen, und durch tiefere Erkenntniss und eine neue Durchbildung der alten ewig wahren Principien, den Glauben mit dem Wissen und die Lust des Fortschritts mit der Bewahrung der theueren Errungenschaften der Vorzeit zu versöhnen. Das Wesen des Geistes ist Evolution, Entwickelung; die Reaction, welche diese hemmte, riefe nur die Revolution hervor; aber nicht das Zerstören, sondern das Bauen ist des Menschen Pflicht. In dieser Einsicht stand und wirkte sein Lebenlang einer der tiefsinnigsten und gewaltigsten Geister Deutschlands, Franz v. Baader. In diesem Sinne rief er nach den Juliustagen den Volksleitern zu: „Wollt ihr das äussere Gesetz gegen Empörung bewahren, so sorgt vor Allem, dass das Verständniss und der Geist desselben sich überall frei ausbreite, und seid gewiss, dass jede Geistesbindung hier zur Empörung führt. Auch ist es ja nur der Unglaube an die Uebereinstimmbarkeit des inneren und äusseren Zeugnisses der Religion, welcher zu allen Zeiten einestheils den licht- und vernunftscheuen, heuchelnden oder verfolgenden Obscurantismus, anderntheils den flachen und frechen Rationalismus begünstigte. Mit diesem Unglauben ist aber jener alte — jetzt wieder als neue Weisheit gepredigte — Wahn eins: dass man das Christenthum aufgeben

Digitized by Google

müsse, um die intellectuelle und sociale Freiheit zu gewinnen, oder letztere aufgeben, um das Christenthum aufrecht zu halten."

Baader war ein durchaus selbständiger und origineller Geist. Wie in unserem Jahrhunderte die Poesie des Mittelalters wieder entdeckt wurde, so hatte er in der Reihe jener religiösen und naturbetrachtenden Denker von Meister Eckart bis Paracelsus und Jacob Böhme den Quell der deutschen Theologie und Philosophie gefunden; in ihrem Sinne lehrte er dem Pantheismus und Deismus gegenüber einen Gott, der das selbstbewusste allgegenwärtige Centrum aller Wesen sei, der aus sich die Natur und sich in der Natur offenbare, und suchte er die Mysterien des Christenthums zu verstehen und zu begreifen. Credo ut intelligam, sagte er mit dem Scholastiker, allein er wollte auch die prüfende selbständige Einsicht, und verfocht sie gegen die denkfaule Dogmatik, wie er gegen das Primat Roms die Freiheit der deutschen Katholiken und ihre corporative Organisation forderte. Der Deutschkatholicismus, der die Principien des Christenthums aufgab, würde aber von Baader als flach und seicht mit Ernst und Spott bekämpft worden sein. Von seinem Standpuncte aus begleitete er die Geschichte der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel, er nahm auf, was ihm zusagte, und verfolgte in scharfer Polemik, was ihm nicht genehm war. Weit entfernt, dass er bei Schelling in die Schule gegangen, scheint er vielmehr auf die Wendung Schelling's zum Theismus einen grossen Einfluss geübt zu haben, wie Hoffmann in einer ausführlichen Abhandlung jüngst nachgewiesen hat. Doch lässt sich nicht leugnen, dass die phantastische Naturbetrachtung, wie sie schon ein Pico von Mirandola, ein Agrippa von Nettesheim geübt, auch ihn in ihre Kreise zog, und dass ein Mangel an Kritik hier wie auf theologischem Gebiet ein Ausfluss jener Leichtgläubigkeit war, „die in höheren Dingen sich das Wunderbare allzu leicht aufbinden lässt und in Dingen des gewöhnlichen Lebens das Gemeine" — einer Leichtgläubigkeit, die neben dem vereinsamenden Stolze von Varnhagen als die Hemmung betrachtet worden ist, dass Baader nicht in die Reihe der weltwirkenden Geister ersten Ranges eingetreten. Ein dritter Hinderungsgrund liegt in der Mittheilungsweise seiner

Digitized by Google

Gedanken. Diese war zu aphoristisch. Es war ein Blitzen und Wetterleuchten, kein klarer dauernder Sonnenschein. Darin war er Hamann ähnlich, aber der Magus des Südens übertraf den des Nordens an philosophischer Begabung, an Frische des Humors, an Umfang des Wissens. Aus allen Steinen wusste er Funken zu schlagen, auf alle Menschen erstreckte sich die Offenbarungslust seiner Ideen. Aber er verlangt ein selbständiges Aufnehmen und Verarbeiten derselben; er ist dunkel wie Heraklit, aber es liegen Barren gediegenen Goldes in seinen Schriften, die nur des Schmelzens und Prägens harren.

Ueber einige nationalökonomische Aufsätze Baader's würde sich List nicht minder gefreut und in ihnen bahnbrechende Vorläufer begrüsst haben, als er einige Briefe von Marwitz an Rahel mit wahrem Jubel hervorhob. Die aber welche in unseren Tagen mit Gott und der Religion auf die bequeme Weise fertig geworden sind, dass sie ein paar Sätze Feuerbach's sich zu einer Dogmatik des Unglaubens zusammengestellt haben, werden wohl unsanft durch Baader's elektrische Schläge aufgeweckt werden, und vielleicht inne werden, dass der so renommistisch zur Schau getragene Atheismus doch nur ein grosser Zopf ist, der ihnen von einer bereits überwundenen Bildungsstufe noch anhängt. Denn die bedeutendsten philosophischen Schriften der neueren Zeit arbeiten, in der Richtung, die Baader auf seine Weise eingeschlagen, in originaler Kraft erfolgreich weiter, und die grössten Naturforscher unserer Tage sind weit entfernt, die Begriffe für eine Secretion des Gehirns oder das Denken für ein Phosphoresciren zu halten: Humboldt erkennt am Schluss des Kosmos das Reich und Recht des Geistes an, Liebig will in der Natur die Schriftzüge einer göttlichen Intelligenz lesen, Johannes Müller und Rudolph Wagner hängen mit einsichtigem Glauben am Christenthum.

Baader hat kein grösseres zusammenhängendes Werk geschrieben; seine Ansichten sind in einer Reihe von Brochüren oder von Aufsätzen in Zeitschriften zerstreut, und wenn bei irgend einem Philosophen darum eine Gesammtausgabe nothwendig ist, so ist es bei ihm der Fall. Mit Eifer und Treue haben Schüler

Digitized by Google

und Freunde sich dafür verbunden, der Anfang ist in trefflicher Weise gemacht, aber es ist nothwendig, dass der Fortgang durch eine allgemeinere Theilnahme gesichert werde.

Schaden hat als ersten Band des Nachlasses die Tagebücher herausgegeben, die Baader im Uebergange vom Jünglings- zum Mannsalter schrieb, und dieselben mit sehr dankenswerthen Erläuterungen begleitet; sie sind des Anziehenden und Interessanten voll, sie geben die frischen Ideenkeime von Baader's späterer Weltanschauung, und zeigen ein sittlich reines und starkes Gemüth. Von Hoffmann selbst sind die auf die Erkenntnisslehre bezüglichen Schriften Baader's zusammengestellt und mit Anmerkungen begleitet worden. Aber fürchte man hier keinen leeren Formalismus, den man der Schule überlassen mag: die wichtigsten Probleme des Lebens kommen hier zur Sprache. Es wird auch hier die Lehre bekämpft „die das ganze All als einen grossen Bratenwender und das eiserne Fatum mitten inne als die innerste Feder dieses Bratenwenders vorstellt"; es wird über das Verhältniss von Autorität und Freiheit, von Glauben und Wissen ausführlich geredet, und in der Betrachtung der Denkformen stets der sie erfüllende Denkinhalt in's Auge gefasst.

Wir verkennen es nicht, dass die Philosophie gegenwärtig weder grosses Vertrauen noch grosse Achtung geniesst. Ihre eigenen Vertreter sind hauptsächlich Schuld daran. Sie meinten, die Kenntniss von Himmel und Erde aus den eigenen Fingern saugen, in ihrer Studirstube die Weltgeschichte construiren zu können, ja einer liess sogar verlauten: über die Natur philosophiren heisse die Natur schaffen. So kamen sie bei den besonnenen Forschern in Misscredit. Andere entfremdeten sich dem Volk durch dunkle Unverständlichkeit der Form wie durch die zersetzende Tendenz des Inhalts, die den Menschen zu befreien meinte, wenn sie ihn zum Thier machte. Die das alles eingesehen haben und nun darnach trachten, das Wirkliche zu begreifen, die grossen Gedanken Gottes nachzudenken und das Gesetz nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen und im Geist zu begründen, sie haben jetzt einen schweren Stand; während sie mit Gegnern von Rechts und Links, mit Absolutisten und Nihilisten zu streiten haben, müssen

Digitized by Google

sie zugleich auch das wieder erobern, dass das Volk auf sie achtet. Und doch kann diess nur zu einem schönen Ziele wandern, wenn die Wissenschaft seines Fusses Leuchte ist.

In einem der Bücher, die sowohl ein religiöses und volkthümliches Wissen anstreben, als auch diess wieder thatbegründend und leitend in's Leben wollen eingreifen lassen, in Fichte's Ethik, wird Baader's gleichfalls als eines Mannes gedacht, der in origineller Weise nach gleichem Ziele getrachtet, und treffend wird er dabei bezeichnet als „jener merkwürdige Forscher, der mit durchdringendem Tiefblick und fast seherischer Sicherheit das Wahre und Eigentliche aus den verwickeltsten Fragen herauserkennt, dann aber selbst den Glanz seiner Gedanken trübt, indem er sie in seltsame Symbole und abstruse Darstellungen hüllt, oder in abgerissener Form als unentwickelte Lebenskeime sorglos hahinwirft. Er ist das Widerspiel alles systematischen Denkens, aber seine Ideen sind Ausstrahlungen eines Systems, beruhen auf der einfachen Gediegenheit einer tiefen Lebensanschauung."

9.

Münchener gelehrte Anzeigen.

Nr. 98, 99, 100 u. 101. 18.—23. Dec. 1851.

Franz v. Baader's sämmtliche Werke. Eilfter Band. Franz Baader's kleine Schriften. S. CXXXVI. XLIV. 669. Franz von Baader's sämmtliche Werke. Erster Band. Auch unter dem Titel: Desselben gesammelte Schriften zur philosophischen Erkenntnisswissenschaft als speculative Logik, herausgegeben von Dr. Frz. Hoffmann. Ebendaselbst 1851. S. LXXII. 420.

Zu einem wohlbegründeten Urtheil über den Werth und die Bedeutung der Leistungen Franz Baader's hat man bisher noch nicht zu gelangen gewusst, und ebenso blieb bis dahin die Frage, welche Stellung ihm unter den übrigen Forschern auf dem Gebiete der Philosophie anzuweisen sein möge, noch unerledigt.

Digitized by Google

Ganz abschätzig über ihn zu denken, ihn nur als einen trüben und verworrenen Kopf und seine Geistesproducte als halben Wahnwitz zu bezeichnen, sollte freilich nur das Privilegium ganz flacher und oberflächlicher Leute bleiben. Die Zahl dieser Leute ist zwar keine ganz geringe; doch beliebten sie in der Regel, mit diesem ihrem Urtheil nur in der Stille sich zu vergnügen. Sie unterliessen es, dasselbe in die Oeffentlichkeit zu bringen, vielleicht, weil sie es gar nicht der Mühe werth erachteten, einem Schriftsteller entgegenzutreten, der ohnehin nur ein ganz kleines Publicum habe, vielleicht aber auch von einer gewissen ihnen selbst nicht zum eigentlichen Bewusstsein gekommenen edleren Scheu zurückgehalten.

Andere, die denn doch die Wissenschaftlichkeit in Baader nicht gänzlich verkannten, und darum für nöthig erachteten, in dem grossen Register der Philosophen ihn doch auch mit aufzuführen, stellten ihn ohne weiters unter die Reihe der sogenannten Schellingianer. Da sie sich die Mühe nicht nehmen wollten oder überhaupt nicht fähig waren, ernster und genauer in seine Denkweise einzugehen, so erwählten sie diesen Ausweg, um nur mit ihm fertig zu werden. Wenn aber unter den angeblichen Nachfolgern Schelling's nicht wenige sehr wunderliche Geister sich befanden, so war diese Einregistrirung jedenfalls eine sehr zweideutige Ehre; ja so gewiss Baader denjenigen, welche nur an der Oberfläche stehen bleiben, nicht anders als in hohem Grade wunderlich erscheinen kann, so konnte in dieser Ehre am Ende doch nur eine Schmach liegen.

Tiefere Denker, wie namentlich Schelling selbst, erkannten den eindringenden Geistesblick Baader's wenigstens in Betreff einzelner wichtiger, fast entscheidender Puncte; namentlich aus Schelling's Abhandlung über die menschliche Freiheit geht diess deutlich hervor. In den ganzen Inbegriff aber der Baader'schen Lehre wusste er sich nicht zu finden: er war, wie diess bei den Urhebern eines eigenen philosophischen Systems der Fall zu sein pflegt, von diesem viel zu sehr eingenommen, als dass er in die Denkweise eines Zeitgenossen mit voller Liebe einzugehen über sich bringen konnte. Auch Hegel vermochte diess nicht, obwohl

Digitized by Google

er nicht, wie Schelling, in ein gespanntes persönliches Verhältniss zu Baader gekommen war. Er legte vielmehr stets eine grosse Hochachtung gegen Baader an den Tag und freute sich der freilich nur vermeintlichen Uebereinstimmung seiner eigenen Lehre mit der Baader'schen. Eben diese Annahme beweist aber gerade, dass ihm der eigentliche Kern der letzteren verschlossen geblieben sei.

Wieder andere Philosophen, welche, wenn schon nicht gerade Schöpfer neuer Systeme, doch einer lebendigen Ahnung der eigentlichen Geistesgrösse, die ihnen in Baader entgegen trat, fähig waren, die aber an seiner Darstellung Anstoss nahmen und darum sich nicht ganz mit ihm befreunden konnten, griffen, um gleichwohl zu einer Art von Abschluss über ihn zu kommen, zu den nun einmal vorliegenden, eine gewisse Incommensurabilität bezeichnenden Namen, und nannten ihn einen Mystiker, einen Theosophen, Gnostiker.

Sollte man mit diesen Namen ein an sich selbst dunkles Streben oder Willkürlichkeit in der Verknüpfung, Halt- und Bodenlosigkeit &c., folglich Systemlosigkeit und Unphilosophie unserm Baader unterlegen wollen, so wäre gegen diese Bezeichnungen entschiedener Widerspruch zu erheben. Ein äusserlich vollendetes System hat Baader allerdings nicht aufgestellt; er legte hierauf keinen sonderlichen Werth, vielleicht weil er gerade hiezu weniger Gabe in sich verspürte, hauptsächlich aber, weil er überzeugt war, dass zur Errichtung eines eigentlichen Lehrgebäudes, so wie er es für wünschenswerth erachtete, die Zeit noch nicht gekommen sei.

Eine Uebereilung hierin, ein Vorgreifen erschien ihm äusserst bedenklich: er besorgte, dass die allzu rasche Gestaltung eines Systemes in eine mechanische Gedankenspinnerei ausarten und hiemit die Wahrheit und Lebendigkeit des Ganzen beeinträchtigende Elemente eingeführt werden möchten. Plato, auch Leibnitz haben ein eigentliches System nicht gegeben, und doch sind sie Philosophen. Wolf aber, der Systematiker Leibnitzen's, hat dessen Philosophie ganz eigentlich des Lebens beraubt. Baader fuhr beständig fort im Sinnen und Forschen, und eine Aus-

Digitized by Google

strahlung aus dem System, das er lebendig in seinem Innern trug, folgte der andern. Das schien ihm seine nächste und wichtigste Aufgabe, und nicht schon die völlige Construction des Ganzen. „Die Begriffe, pflegte er, jene Zumuthung ablehnend, zu sagen, bilden keine Reihe, sondern einen Kreis, und es ist ganz gleichgültig, wo man anfängt; nur muss jeder Begriff in's Centrum zurückgeführt werden."

Wüsste man alles zusammenzufassen, was Baader im Einzelnen geleistet hat, man würde nicht nur in Staunen gerathen über den Zusammenklang seiner der Zeit nach so weit von einander abliegenden Aeusserungen, sondern es würde auch hieraus, wenigstens in Betreff der höchsten und bedeutendsten Momente der Philosophie schon ein so ziemlich befriedigendes Ganzes sich ergeben. Eine solche Zusammenfassung war aber bis jetzt noch gar nicht möglich, da eine vollständige Sammlung der bereits wohl in Druck schon erschienenen, aber so vielfach zerstreuten Schriften und Aufsätze Baader's gewiss nur den Allerwenigsten gelingen konnte, und überdiess noch so manche Entwicklung, welche der handschriftliche Nachlass in sich fasset, dem wissenschaftlichen Publikum bisher noch gar nicht vorlag.

So wollte sich denn einerseits die Ueberzeugung, dass den einzelnen Aeusserungen Baader's wirklich ein System zu Grunde liege und aus demselben sich wohl ein wissenschaftliches Ganzes gestalten lasse, nicht recht geltend machen, und anderseits stellen sich auch bei dieser obwaltenden Vereinzelung seiner Geistesproducte dem Verständniss seiner Lehre kaum zu überwindende Schwierigkeiten entgegen. Hieraus aber lässt sich leicht begreifen, dass man ihm wirklich, so wenig Grund in Wahrheit hiezu vorhanden ist, die eigentliche Wissenschaftlichkeit abzusprechen geneigt war, Klarheit und wesentlichen Zusammenhang bei ihm zu vermissen glaubte, dass man also in ihm einen Gnostiker oder Theosophen in einem nicht durchaus ehrenden Sinne finden wollte.

Um so höher ist das Verdienst anzuschlagen, welches sich Professor Hoffmann durch die Gesammtausgabe der Baader'schen Schriften erwirbt. Bei den grossen Opfern, welche er diesem Unternehmen bringt und wogegen die der Mitherausgeber

Digitized by Google

kaum in Betrachtung kommen können, hat er eben so sehr die Ehre seines theuern Lehrers, als den Ruhm des bayerischen Vaterlandes, das diesen grossen Denker hervorgebracht, ganz besonders aber das Gedeihen der Wissenschaft mit allen den unberechenbaren segensreichen Folgen, welche sich hieran knüpfen, im Auge. Seiner unermüdeten Thätigkeit ist es gelungen, solche Vorkehrungen zu treffen, dass die auf 15 Bände berechnete Gesammtausgabe binnen acht Jahren zuverlässig vollendet sein wird, wie denn auch wirklich von der Mitte des Jahres 1850 bis 1851 bereits zwei Bände an's Licht getreten sind, der erste und der eilfte Band, welcher letztere vom Nachlass wieder den ersten Band bildet.

Man kann es nur im höchsten Grade billigen, dass gerade der eilfte Band zuerst der Oeffentlichkeit übergeben ward, indem die hier mitgetheilten Tagebücher Baader's aus den Jahren 1786—1793 die eigentliche Genesis seiner philosophischen Denkweise enthalten und demzufolge eine ganz treffliche Einleitung in seine übrigen Schriften abgeben. Erwägt man, dass diese Tagebücher, an deren Veröffentlichung Baader niemals dachte, und von denen die eine Hälfte erst nach seinem Tode aus verstaubten Papieren hervorgezogen wurde, von seinem 21. Lebensjahre her sich datiren, so wird man bei näherem Eingehen in dieselben keinen Anstand nehmen, Baader nicht bloss für einen tüchtigen Denker, sondern für einen eigentlichen philosophischen Genius anzusehen. Bei welchem unter den berühmtesten neuern Philosophen möchte wohl in seinem ein- oder zweiundzwanzigsten Lebensjahre eine solche geistige Sicherheit und Selbständigkeit, eine solche Fülle tiefeingreifender Gedanken, eine solche Kraft im Ausdrucke zu finden sein, als wir sie hier treffen?

Professor v. Schaden hat sich der Redaction dieser Tagebücher mit musterhafter Sorgfalt und dem anerkennenswerthesten Fleisse unterzogen: er hat denselben nicht nur sehr schätzbare erläuternde Anmerkungen beigegeben, sondern auch alle diejenigen Stellen anderer Autoren, auf welche Baader, häufig ohne die betreffende Schrift, ja wohl gar ohne den Namen des Schriftstellers zu nennen, sich bezieht, ausfindig zu machen gewusst und sie genau citirt, und überdiess noch hie und da Parallelstellen anderer

Digitized by Google

bedeutender Männer hinzugefügt. Hielt er es nicht selten für gut, solche verwandte Aeusserungen aus den Schriften von Hamann, jenem urkräftigen Geiste, wie ihn Schelling nannte, herbeizuziehen, so wird man nicht läugnen können, dass die Aufzeichnungen des jugendlichen Baader diese Feuerprobe auf das allerglücklichste bestehen.

So lange man diese Tagebücher nicht kannte, war es äusserst schwer, in ein eigentliches Verhältniss zu Baader zu kommen, mit seiner Denkweise wirklich vertraut zu werden; er schien auf einer in weitester Ferne liegenden Bahn, welche mit den sonstigen Richtungen des Forschens fast gar keine Berührungspuncte zeigte, einsam zu wandeln. Nunmehr aber können wir aus diesen Bekenntnissen in lebendiger und anschaulicher Weise seine innere Entwickelung, freilich nur bis zu einem gewissen Punkte hin, doch aber gerade in der entscheidendsten Lebensperiode kennen lernen. Wir sehen ihn hier in dem gewaltigsten Ringen und Kämpfen begriffen. Uns wohlbekannte Denker üben auf ihn eine bedeutende Wirkung; unter ihrem Einfluss erfolgt die Entwickelung seiner eigenthümlichen Denkweise, noch mehr jedoch geschieht diess, da er durch das sich ihm Darbietende nicht befriedigt wird, gerade im Gegensatz gegen jene Einflüsse.

Jacob Böhme war ihm damals noch nicht bekannt geworden; man sieht aber deutlich, wie sich, wenigstens die Grundmomente seiner Lehre in dem Geiste des jungen Baader neuerdings, in ganz originaler Weise, entwickeln. Er hat sich also diesem Hauptmystiker oder Theosophen nicht etwa blindlings in die Arme geworfen, sondern war ihm eben congenial. Wenn er nun aber, in Ueberwindung anderer philosophischer Lehren, die er sorgfältigst studirt und innerlichst durchdrungen hatte, zu den nämlichen Resultaten wie Böhme gelangte, so lässt sich fürwahr! nicht begreifen, wie ihm der Name eines Philosophen nicht gebühren sollte, wenn man nicht unter einem solchen nur denjenigen verstehen will, der nicht mit geistigen Realitäten sich zu schaffen macht, sondern nur mit den abgeblassten Ideen eben dieser Realitäten, und eben darum auch um so leichter dazu gelangen kann, ein concinnes Lehrgebäude aufzuführen.

Digitized by Google

In welcher Art Baader jenen innern Kampf bestanden habe, und wie derselbe zur Entscheidung gekommen sei, das lässt sich freilich mit kurzen Worten nicht angeben, sondern muss aus den Tagebüchern selbst entnommen werden. Wenn aber in denselben die Keime seiner philosophischen Lehre in grosser Kraft und Frische bereits schon hervortreten, so können wir uns um so weniger enthalten, einige wenige solcher Momente hier mitzutheilen, da dieselben zugleich als Proben seiner damaligen Darstellungsart dienen können, welcher man vor der späteren, theilweise an allzugrosser Gedrungenheit leidenden unbedingt den Vorzug einzuräumen haben wird.

Die Kant'sche Lehre von dem nicht zu erreichenden Dinge an sich ist es, mit welcher wir ihn im Ringen begriffen sehen, und deren Fesseln er dereinst zersprengen zu können die frohe Ahnung hegt, wenn er unterm 13. April 1786 (S. 6 u. 7) folgende Erwägung bei sich anstellt: „Das Entstehen einer Diagonalkraft aus Zusammenfluss, Ineinanderwirkung oder Strahlung mehrerer Einzelner ist selbst nur — Erscheinung; was im Innern der Stoffe dabei vorgeht, wissen wir nicht. — Von nichts Innerem wissen wir in der Natur ausser uns, von uns selbst, dem Innern in uns, nur durch Selbstgefühl, Bewusstsein, Selbstbeachtung! — Nun ist die Frage: ob und wie es angeht, dass wir hier von unserm sichern Leiter abgehen und über die Natur unseres Selbst in der Phänomenwelt ausser uns Aufschlüsse suchen wollen? Hier liegt der Knoten, das grösste, tiefste Geheimniss aller unserer Erkenntniss liegt hier, wie ich auch aus Kant sehe. Aufschluss und Enthüllung werde ich einmal gewiss noch finden! Mein heisser Durst wird gestillt, meine Tantalushöllenqual geendet sein, und ich ahne, dass ich dann staunen werde über die Nähe der Wahrheit und über mein Haschen — nach Schatten! — Tief fühle ich diess innere Bedürfniss der Erkenntniss und bei jeder Gelegenheit wacht es wieder auf in mir und mit ihm ein überaus süsser Zug und Hang zu einem pythagorischen Einsiedlerleben, ein Hang, den ich nun bereits seit Anfang meiner Selbstbildung mit mir herumtrage und in dessen Befriedigung ich himmlische Freude setze."

Digitized by Google

Die Einsicht in die Uebereinstimmung der Gesetze im Reich der Natur und in der Welt der Geister und in den wesentlichen Zusammenhang der menschlichen Seele mit der Gottheit kündigt sich bei ihm in höchster Lebendigkeit an, wenn er auch an eben diesem Tage (S. 8) ausruft: „Sieh! die Blume, wie sie sich ihrem Bräutigam, der Sonne, entgegenwendet, sie sauget Licht und pranget und blühet — Nacht, Finsternisse umgeben sie, — sie welkt! — Das geht täglich vor unsern Augen nach physikalischen Gesetzen, wie man sagt, vor. Und sollten im Innern der Dinge, in der Geisterwelt diese Gesetze nicht wirken? Ist denn mein Geist so isolirt, abgetrennt, willkürlich in allem seinem Thun, als wir wähnen? — Nein! er wendet sich hinauf zum Quell und zu der Sonne aller Wesen, und Licht und Wahrheit und Güte und himmlische Wollust füllt ihn: er vergisst seines Gottes, wandelt in irdischen Dingen herum, greift nach Schatten — und welkt! — Alles nach denselben ewigen physikalischen Gesetzen! Ein wahrer Influxus, den unser Selbstgefühl beweiset. Einzig wahre Philosophie und Physik alles Gebetes!“

Kurz darauf den 20. April (S. 24) bezeichnet er die Moral als — höhere Physik — des Geistes.“ — Das tiefste Gefühl von der Unzulänglichkeit des sich Herumtreibens im Gebiete der dürren abgezogenen Begriffswelt und das lebhafteste Verlangen nach intuitiver Erkenntniss, deren Möglichkeit ihn abermals die Analogie zwischen dem Reiche der Natur und dem des Geistes hoffen lässt, spricht er unterm 27. April (S. 30 u. 31) in den Worten aus: „Gott weiss es, wie sehr und oft ich es mit Pascal fühlte, dass wir mit allem Speculiren und Demonstriren immer ohne Gott in der Welt sind! — Soll Wahrheit so weit von uns liegen? Ich brauche nur das Auge zu öffnen, so erleuchtet und erwärmt mich Gottes Sonne. Sollte es mit Erkenntniss, Gefühl des Allbelebenden anders sein?“

Letztern Gedanken führt Baader, sein Tagebuch vom Jahr 1787 abschliessend (S. 151—153), mit folgenden Worten noch weiter aus: „Die ganze Welt um dich — dunkles Geheimniss, Aufschluss, Enthüllung zu diesem Geheimniss: woher, wie? — Siehe, Licht, allenthüllendste Sprache vom Thron Gottes! — Oeffne dein Auge

Digitized by Google

— weiter nichts — und du siehst. Du magst wollen oder nicht, zweifeln oder nicht — du siehst — es ist — Sache selbst — Gegenwart lehrt dich. Kein Wunder, dass die ganze Psychologie und Theologie des Alterthums von dieser schönen, holden, allgegenwärtigen Erscheinung Gottes in der Natur ausgeht. Und wahrlich, auch ich mag ewig von keiner andern Theologie und Psychologie wissen, als von dieser."

„Sollte es auch mit der Offenbarung Gottes in unserm Innern anders sein? Ich öffne mein Auge und sehe, was da ist. Auch mein inneres Auge öffnet sich und wenn die Erkenntniss ihre höchste Helle erreicht hat, so ist es gleichfalls Anschauen dessen, was da ist. Bekanntlich gewährt nichts so sehr innerlich vertrautestes Gefühl des Daseins seiner selbst, des sich besinnenden Geistes, als eben diese Anschauung einer Wahrheit. Auch hier hört alles Zweifeln auf, ich sehe: es ist. Dann wird die Erkenntniss lebendig, wird Gefühl des Daseins seiner selbst und — der Wahrheit. Man geniesst; denn alles Grübeln und Forschen war nur Streben darnach, Suchen. Nun ist es gefunden und alle Mühe und Arbeit ist geendet."

„Wie dort ein Mittel (Medium, Schechinah) zwischen meinem Auge und dem grossen Auge der Welt vonnöthen war, so auch hier! Hier der Geist, der Tröster, der euch Alle lehren wird. — In den Himmel hinauf vermag ich am hellen Mittag mein blödes Auge nicht zu heben! Vor dem Anblick der flammenden Sonne erblindet dasselbe. Ich sehe den Quell alles Lichtes vor zu vielem Glanze nicht. Aber Alles um mich sehe ich von seinem Glanzstrom erleuchtet und umhüllt. Seine unsichtbare Gegenwart strahlt mir aus jedem Thautropfen entgegen! S. Xenoph. Memorab. Socrat. lib. IV, c. 3."

„Ewig gibt es also keine andere Logik des Erkennens, als: Oeffne dein Auge, thue die Binde von ihm, tritt hierher auf die freiere Anhöhe, wasche dein Auge, und, bist du wirklich erblindet, so bitte, dass du möchtest sehend werden! Thue das und du wirst sehen. Halte Christi Wort und thue, was Er will, dass du thun sollst — und du wirst inne werden, dass Seine Lehre aus Gott ist. Ev. Joh. 7, 16, 17."

Digitized by Google

Ueber eine unerlässliche Vorbedingung des ächten Philosophirens lässt sich Baader unterm 29. April 1786 (S. 33) also vernehmen: „Gewiss ist es, dass die grössten und wichtigsten Wahrheiten bloss in Stille, leiser Selbstbeachtung, Nüchternheit gefunden worden sind, und von Jedem, der will, der sich mit Leidenschaften und innerer Unruhe diesen innern Sinn nicht trübet und stopft, täglich nacherfunden werden. Nacherfunden, denn Nachplappern ist nicht Miterkennen, Selbstanschauen. — Insoweit gilt Alles, was man in Geheimwissenschaften von moralischer Diätetik vorschreibt, was am meisten verspottet wird und was vielleicht daran das Beste ist. Gelangt man, wie ich nicht zweifle, auf diesem Wege zu Kenntnissen, zu lebendigem Anschauen von Wahrheiten, die sonst nur beim völligen Erwachen des innern Sinns nach dem Tode uns zu Theil werden, so ist das die weiseste Anordnung der Vorsehung, dass Wahrheit und Güte unzertrennlich eins sind, und also an Missbrauch jener gar nicht zu denken ist."

Wie nahe Baader schon als einundzwanzigjähriger Jüngling der Lehre Jacob Böhme's von der Widerwärtigkeit oder Negativität stand, welche aller wahrhaften echten Existenz zu Grunde liegt, und ohne welche die eigentliche Positivität gar nicht gedacht werden kann, wie leicht es ihm eben darum werden musste, als er die Schriften jenes wunderbaren Geistes wirklich kennen lernte, sich sofort in deren innersten Sinn zu finden, erhellet aus folgender am 20. Juli 1786 aufgezeichneten inneren Erfahrung. (S. S. 65). „Ich habe es nun schon manchmal bemerkt: einige Zeit vorher, ehe ich in meinem besseren Wissen wieder um einen Schritt vorrücke, geht das Gefühl einer wüsten Leere, einer Verbannung, inneren Kampfes, einer Unordnung und Unzufriedenheit mit mir selbst, vor. Gährung fühle ich dann in mir und der Geist wird trübe, bis die Hefe sinkt, und der lichte lautere Wein nun hervorgeht, der unter jener Gährung und nur unter ihr gebildet und geläutert werden konnte. So kämpft beim Morgenanbruch das Licht mit der Nacht, so wird in der Natur aus jedem und unter jedem Grabmal — ein Brautgemach, und so führte auch mich — Dank dir, o Gott! — Gährung und anscheinender

Digitized by Google

Tod des Wissens, Skepticismus als wahrer kritischer Todeskampf zur lebendigen Erkenntniss Gottes!! — Hier fing ich an, die heilige Schrift zu lesen!“

Dass diese Lectüre der heiligen Schrift bei Baader nur eine wiederholte und consequent durchgeführte gewesen sei, lässt sich leicht denken. Die Früchte dieser Lectüre werden aber sofort ersichtlich, namentlich in einer Stelle vom 5. November 1786 S. 74—76, welche den Grundgedanken der späteren Naturphilosophie, doch in weit tieferer Fassung und mit entschiedener Beziehung auf die ganze Summe der göttlichen Urkunden, anticipirt. „Zwei Kräfte wirken sichtbar hienieden. Die eine sammelt, bindet, die andere zerstreut, trennet. In der gesammten Natur, wie in jedem einzelnen lebendigen, organischen Gebilde offenbaren sich beide. Schwerkraft, Krystallisations-, Configurationstrieb der todten Masse; Expansionstrieb, Bildungstrieb der lebendigen, jedem Kunstgebilde inwohnenden, in ihm hausenden, schaffenden, zerstörenden, assimilirenden Kraft. Ohne diese Kraft ist jenes Kunstgebilde ein Sandhaufen, auf und in sich selbst zusammentretend, wenn es könnte, und nicht der unversöhnbare Elementenkampf diess auf immer unmöglich machte. Mit dieser Kraft ist jenes Kunstgebilde ein lebendiges Ganzes, Individuum, das, vom Staube erhoben, wenigstens auf einige Zeit sichtbar über und auf ihm herumwandelt!“

„In der Elementarnatur — trennendes, allauflösendes, allausdehnendes Wärmefluidum; gefrierendes, in sich zusammentretendes, schwerstrebendes Erdeprincipium. Jenes verkörperter Lichtstrahl — kam von Oben, gebunden in irdischer Hülle will, strebt er wieder hinauf. Dieses Streben bewirkt immerwährenden Zwist und Lebensgährung in allem Irdischen. — Absicht, Wirkung und Ende dieses inneren Zwistes, dieser Gährung ist Läuterung des guten Weines und Sonderung der Hefe. Darum nur zeitlich, so lange anhaltend nemlich, als das grosse Werk der Läuterung, der Regeneration und Assimilation bedarf, um vollendet zu sein.“

„Assimilation ist aber nur Regeneration, Wiederbelebung, Präformation der Keime im wahrsten Sinne. Schlummernde Kräfte

Digitized by Google

können erweckt, wiederbelebt, aber nicht neugeschaffen werden! Die sogenannte sinnliche, materielle Natur ist Symbol und Copie der inneren, geistigen Natur.“

„Jede Handlung, That Gottes in der belebten und sogenannten leblosen Natur, der Natur und Bibel ist semantisch, symbolisch, Erfüllung und Aufschluss des Vorhergegangenen, und Keim und Siegel des Zukünftigen.“

„Alles ist in diesem All Eins und Mittelpunct, und Alles ineinander verschlungen und auseinander sich schlingend.“

„Im Leben jeder einzelnen Pflanze ist das Leben des Ganzen sichtbar, im physischen Leben der Thierseele, des Menschen das geistige Leben des Menschengeistes. Im Leben des Menschenkörpers sieht Paulus das Leben Christi in seinem Körper. Erhabenes Geheimniss! Wer für diess Sinn hat, nur der sieht Alles im wahren, einen, hellen Lichte!“

„Satan trennt, um zu trennen, zu zerstören — er ist Mörder von Anfang. Christus trennt, um zu vereinen. — Seine Endabsicht ist Leben, Güte, Beseligung; bitt'rer Lebenstrank dient ihm nur als Mittel. In der gegenwärtigen Phänomenenwelt, dem Schattenspiele, wo Licht mit Finsterniss immerdar kämpft, in diesem grossen einen Drama zwischen Christus und Satan wird darum nach Gottes ewigem, theokratischen Regierungsplane jedes vom Satan entgegengewälzte Uebel allemal nur Mittel zum Guten. — — Satan kann nichts wider, nur für die Wahrheit. Wider Willen baut auch er, indem er zerstört. Und Zweck des Ganzen? Ausbreitung der Alleinherrschaft des Ewigen, Einigung alles Lebens zum Leben durch Assimilation, Anähnlichung, Wiederherstellung des zerstörten Tempels des lebendigen Gottes! Wiedergeburt! —“

Zum Theil wohl ebenfalls auf dem Grunde tief eingehender Bibelforschung finden wir bei Baader ein grossartiges Gefühl menschlicher Sündhaftigkeit und die bestimmteste Einsicht in die Zerrüttung und Gebundenheit unserer höheren Kräfte, — ein Moment, das von den neueren Philosophen fast gar nicht beachtet, geschweige denn entschieden festgehalten und in den philosophischen Calcul aufgenommen wurde, daher auch die Ver-

Digitized by Google

suche auf dem Gebiete der Religionsphilosophie mehr oder weniger durchweg misslingen mussten. „Wie kann der, lesen wir unter'm 25. December 1786 (S. 109, 110), an den Erlöser von allem Uebel glauben, welcher kein anderes Gut kennt, als zeitliches Wohlleben und der den nagenden Wurm der Sünde in sich und die schreckliche vis inertiae und centrifuga seines Geistes nicht tief und schrecklich fühlt! — Ein Erlöser kommt nur zu Gefangenen. Aber ein Gefangener, und Jeder aus uns ist ein solcher, kommt, unmittelbar wenigstens, nicht aus Gottes Hand. Demnach ist der Mensch, wie wir ihn dermalen und wie wir ihn in der Geschichte kennen, kein ganz reines Geschöpf Gottes. Wie aber ward er verunreinigt?? —"

Am 30. December des nemlichen Jahres (s. S. 117) schreibt er unter anderm: „Es bleibt einmal ein festes, weltkundig grosses Wort: „dass der vom Anfang an verheissene Erlöser in die Welt gekommen und sichtbar unter den Menschen erschienen ist, um diese Welt selig zu machen und die leibeigenen Knechte im Hause des Vaters loszukaufen und zu befreien von den Banden der Sünde." Nothwendig und unentbehrlich musste also dieses Kommen des Messias sein zu unserer Befreiung. Der sogenannte Stand der Natur muss also für jedes menschliche Individuum ein gewaltsamer Zustand und keineswegs so natürlich sein, als der grosse Haufe wähnt in seinem sinnlichen Todesschlummer. Der Plan der christlichen Heilsordnung liegt aller Welt nun gar zu offenbar vor Augen, — einem kleinen Häuflein auch am Herzen —, dass dieser nemlich nicht etwa bloss Erziehung eines unschuldigen Kindes zur höheren Stufe der Moralität, wie auch Herder zu lehren scheint, sondern Erziehung eines gefallenen vom Vatergesetz muthwillig weggetretenen Kindes ist: Wiedergeburt! —

Endlich S. 119: „Nein! Du hast dich deinen gefangenen Knechten nicht unbezeugt gelassen, grosser Genius unseres Geschlechtes! Du, unser göttlich liebender und unseres zahllosen Elendes dich göttlich erbarmender Herr und Erlöser! Wo ich hinsehe, erblicke ich, von deiner göttlichen Barmherzigkeit triefende Spuren deiner Hand, Fussstapfen deiner unter den Menschen

Digitized by Google

lustwandelnden Weisheit! Jeder selbst matte Strahl deines Lichtes, der mir im Widerschein dieser dunkeln Nacht des irdischen Beinthales entgegenleuchtet, ist mir Zeuge deines Daseins, Du holder Morgenstern, erfreuliches Pfand und erheiternder Bote deines Kommens und Aufgehens nach ängstlich langharrender Dämmerung. Dein und unser Aller Vater hat dir alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben, und im liebevollsten, schonendsten Incognito brauchst du dieser grossen Gewalt, und führest du Alles, göttlicher Dramaturg! nach deinem und deines Vaters ewigem Rathschluss und Plan, göttlichweise und göttlichgut, zur Vollendung des grossen, liebevollen Werkes der Wiedergeburt, herrlich hinaus! — Freudig und willig geb' ich mich hin, o Herr! Schalte du nach deinem Belieben! Mit neuer Freude und mit neuer Labung will ich nun an mein Tagewerk gehen, der ich bald völlig ein losgekaufter Knecht im Hause deines und meines Vaters sein werde. —"

Diese wenigen Bruchstücke aus den Baader'schen Tagebüchern werden kaum verfehlen, das Verlangen nach Bekanntschaft mit dem ganzen reichen Schatze, welchen dieselben in sich fassen, zu erwecken. Theilweise werden auch schon diese paar Stellen die oben ausgesprochene Zuversicht rechtfertigen, dass diese Tagebücher Baader's wesentlich dazu beitragen werden, die bisherigen meist schiefen Urtheile über diesen grossen Geist zu berichtigen, ein näheres innigeres Verhältniss zu ihm anzubahnen und das Verständniss seiner sämmtlichen Leistungen bedeutend zu erleichtern. Ja, es wird selbst aus den hier hervorgehobenen Keimen seiner philosophischen Lehre bereits schon so ziemlich klar, wie sich sein philosophischer Standpunct zu demjenigen seiner bedeutenderen Zeitgenossen verhalten müsse.

Noch ehe die Tagebücher erschienen, bereits im Jahre 1847, hat Professor Hoffmann unter dem Titel: „Kleine Schriften" in sehr verschiedenen Zeitblättern u. s. w. zerstreute Aufsätze Baader's in einem Bande gesammelt an's Licht treten lassen, welche Sammlung bereits in den gelehrten Anzeigen, Nr. 45 und 46 des Jahrganges 1848 besprochen worden ist. Es wurde hier das grosse Verdienst, welches er sich mit dieser Sammlung

Digitized by Google

erworben, insonderheit auch der edle aufopfernde Sinn, mit welchem er sich diesem Unternehmen unterzog, gebührend hervorgehoben. Von diesen „kleinen Schriften“ erschien im Jahre 1850, nicht in Folge eines ihrem reichen und tiefen Inhalt entsprechenden bedeutenden Absatzes, sondern vielmehr auf Veranlassung anderer, wenig erfreulicher Verhältnisse, eine mit sehr wichtigen Stücken und um die Hälfte vermehrte neue Ausgabe. Dieser neuen Ausgabe war eine zweite Vorrede beigegeben, von welcher auch ein besonderer Abdruck veranstaltet ward, worin der Herausgeber, auf Anlass einiger Recensionen jener Sammlung in der ersten Ausgabe, das Verhältniss Baader's zu Hegel und Schelling mit grosser Erudition und mit vorzüglicher Klarheit und Bestimmtheit darlegte.

Professor Hoffmann zeigte hier, dass Baader, was sich den mitgetheilten Aeusserungen aus den Tagebüchern zufolge gar nicht anders erwarten lässt, vom Pantheismus sich durchweg frei zu erhalten gewusst habe. Baader wusste sich weder mit der Schelling'schen Naturphilosophie, noch auch mit der Hegel'schen Lehre zu befreunden, wenn er gleich den wissenschaftlichen Gewinn, welcher sich aus diesen Bestrebungen ergab, freudig anzuerkennen nicht unterliess. Ebenso würdigte er die Erhebung über den reinpantheistischen Standpunct, welcher bei Schelling später, d. i. seit dem Jahre 1809 sichtbar wurde. Wenn jedoch Schelling auch jetzt die Ausgestaltung der Herrlichkeit Gottes in ihrer ganzen Fülle immerhin von der Entwickelung und Vollendung der Welt abhängig dachte, mithin noch immer ein bedeutender Rest pantheistischer Denkart bei ihm sichtbar blieb, so konnte sich Baader hiemit keineswegs einverstanden erklären.

In Hinsicht auf die Strenge und Entschiedenheit des Theismus finden wir Baader auf einer Linie mit Friedr. Heinrich Jacobi. Indem aber dieser Forscher Gott schlechthin naturlos dachte, so vermochte er nicht, das Wesen Gottes wissenschaftlich zu erfassen, so war es ihm ferner nicht möglich, den Vorgang der Schöpfung irgendwie verständlich zu machen, so war er endlich auch nicht im Stande, in die Thatsachen des Christenthums

Digitized by Google

sich zu finden, und blieb er sonach ungeachtet des höchsten Adels seiner Gesinnung im blossen Rationalismus befangen.

Dagegen haben wir von Baader gesehen, dass er schon in seinen Jünglingsjahren die Schranken der atomistischen Denkart durchbrochen hatte, dass er die Materie nicht als etwas dem Geiste schlechthin Fremdes betrachtete, vielmehr dieselbe in lebendiger Beziehung zum Geiste erfasste, und auf diesem Wege die erforderlichen Mittelbegriffe zum Verständniss der Geheimnisse des Christenthums, deren Wahrheit seinem Geiste so ganz unzweifelhaft sich darstellte und deren Kraft so mächtig sein Gemüth bewegte, zu gewinnen wusste. Allerdings war dieses Verständniss bei ihm zunächst noch mehr blosse Ahnung; zur vollen Klarheit gedieh dasselbe nur unter mancherlei innern Kämpfen, welche wir theilweise in den Tagebüchern dargestellt finden.

Von grösster Wichtigkeit war in dieser Beziehung die nachmals von ihm gewonnene Einsicht in jenen Process, vermöge dessen Gott die zu seinem Wesen gehörige ewige Natur ewig zu einer ihm selbst als Geist durchaus entsprechenden, in unendlicher Herrlichkeit strahlenden himmlischen Leiblichkeit erhöhet. Diejenigen Philosophen, welche eine solche Natur in Gott gar nicht anerkennen, müssen, wie sich diess bei Jacobi, auch bei Leibnitz*) zeigt, auf eine eigentlich wissenschaftliche Entwickelung ihres Theismus gänzlich Verzicht leisten, indem man den Geist in seiner Actualität ohne einen leiblichen Gegensatz gar nicht zu denken vermag.

Diejenigen aber, welche zwar eine solche Natur in Gott statuiren, dabei aber nur von einer irdisch-materiellen, folglich dem geistigen Leben mehr oder weniger widersprechenden Gestaltung derselben wissen, wie diess bei Hegel der Fall ist, sehen sich darauf angewiesen, vom unendlichen Geist anzunehmen, dass er,

*) „Wie das Principium aller Seelen irgendwo für sich bestehen kann und wirken .... der Geist vor der Materie, der Gedanke vor dem Gegenstande: diesen grossen Knoten, den Leibnitz hätte lösen müssen, um uns wirklich aus der Noth zu helfen, diesen hat er so verstrickt gelassen, als er war." F. H. Jacobi, über die Lehre des Spinoza. 2. Ausg. S. 37, 38.

Digitized by Google

an sich bewusstlos, nur in endlichen Einzelwesen zum Bewusstsein komme,

Räumen sie dagegen ein, dass eine solche Vergeistigung der Natur wohl erfolgen könne, aber erst am Ende der Tage wirklich eintreten werde, so erscheint hier, wie wir in Schelling's späterer Lehre erkennen, die Gottheit so lange noch in einer gewissen Dürftigkeit, bis die Welt zu ihrer Verklärung gelangt sein wird und Gott nun in dieser die Ergänzung seiner Herrlichkeit finden kann, — eine Vorstellungsweise, welche den Charakter des Pantheismus offenbar noch nicht gänzlich abgestreift hat.

Baader's Gotteslehre trägt keinen der angegebenen Mängel an sich. Baader behauptete nämlich einerseits Gottes unendliche ewige Vollkommenheit und seine wesentliche Unabhängigkeit von der Welt, verkennt aber auch andererseits nicht, dass allerdings in Gott eine Natur und ein Process, wodurch diese zu seiner geistigen Leiblichkeit ewig erhoben wird, angenommen werden müsse, wenn man Ihn in eigentlicher Kraft und Fülle erfassen will. Wiederum verwechselt er nicht die Natur in Gott mit der geschaffenen Natur; er liess sonach Gott nicht erst in dieser sich verlieren und dann theilweise in ihr sich wieder finden. Die göttliche Herrlichkeit wird also nicht durch das geschöpfliche Wesen getrübt, und ist auch an letzteres auf keine Weise gebunden. Vielmehr erscheint hier Gott in ewiger freier Herrschaft über dieser seiner Natur, und wenn er eine Welt in's Dasein rufen will, so geschieht es von ihm nicht, als ob er derselben bedürfte, sondern in lauterer Freiheit, aus reiner freier Liebe.

Die Frage über das Verhältniss, in welchem die Baader'sche Lehre zu der seiner bedeutendern philosophischen Zeitgenossen stehe, wird sonach dahin zu beantworten sein, dass er die Reinheit des Theismus, wie selber durch Jacobi vertreten ward, mit der Fülle des Naturalismus, wie sie durch Schelling, gewissermassen auch durch Hegel, zur Geltung gebracht wurde, zu einer höheren Einheit und so, dass jenes Moment durch diese keine Trübung erleidet, mit einander zu verbinden wusste.

Die vollkommenste Bestätigung wird diese Auffassung dann gewinnen, wenn einmal sämmtliche Schriften Baader's und beson-

Digitized by Google

ders die zur Metaphysik und die zur Religiosphilosophie gehörigen dem philosophischen Publicum vorliegen werden. Theilweise findet sie jedoch ihre Bestätigung schon in dem zunächst an's Licht getretenen ersten Bande der ganzen Sammlung, obwohl derselbe eigentlich nur diejenigen seiner bereits schon früher aber sehr zerstreut im Druck erschienenen Abhandlungen, welche die philosophische Erkenntnisswissenschaft als speculative Logik betreffen, in sich vereinigt.

Professor Hoffmann gesteht es ja selbst zu, dass Baader fast in jeder seiner Schriften, auch da, wo die Ueberschrift nur Untersuchungen eines bestimmten Zweiges der Philosophie erwarten lässt, in die verschiedensten Gebiete der Philosophie übergreife. Demungeachtet hält er es nicht nur für möglich, sondern auch für angemessen, eine systematische Anordnung dieser Schriften zu veranstalten, und der uns geschenkte erste Band liefert für die Richtigkeit dieser Ansicht allerdings den thatsächlichen Beweis.

Doch verdient der Herausgeber nicht bloss durch die sehr geschickte Auswahl der hieher zu ziehenden Schriften den Dank des wissenschaftlichen Publicums, sondern ebenso auch durch die so treffliche Einleitung, welche er diesem Bande vorangestellt hat. Sie enthält die Grundzüge einer „Geschichte der Logik in Deutschland von Kant bis Baader“ und ist auch unter diesem Titel in einem besonderen Abdrucke erschienen.

Baader war allerdings mit Fichte, Schelling und Hegel einverstanden, dass die Logik des lediglich formellen Charakters, den sie noch bei Kant an sich trug, sich entledigen, dass sie, um philosophische Wissenschaft zu sein, metaphysische Wissenschaft sein müsse. Wenn nun aber sein metaphysischer Standpunct von demjenigen anderer Denker, wie wir gesehen haben, so bedeutend abweicht, so wird diess auch rücksichtlich der philosophischen Erkenntnisswissenschaft, wie sie sich in seinem Geiste gestaltete, der Fall sein.

In Folge der spätern Umformung seines Systems ist Schelling der Baader'schen Lehre so nahe gerückt, dass die dessenungeachtet zwischen beiden noch obwaltende Differenz in der angegebenen Beziehung einen wesentlichen Einfluss nicht üben

Digitized by Google

kann. Ganz anders aber verhält es sich mit Hegel, welcher der Gottheit die Persönlichkeit abspricht, und ebenso auch die menschlichen Persönlichkeiten zu blossen Durchgangspuncten der Idee macht, so dass der absolute Grund bei ihm zu einem Abgrunde wird, in welchem das unendliche Denken untergeht, so wie auch wieder das unendliche Denken in dem endlichen sich verlieren soll.

Das Absolute oder die Idee, behauptet hiebei Hegel, erringe durch ihre Entäusserung in die Natur und ihre Rückkehr durch den endlichen Geist durchaus keinen positiven Gewinn. Was die Dinge seien, seien sie nur vermöge ihres Begriffes, und dieser bedürfe nicht der Ergänzung durch die Vorstellung und Anschauung. Das Concrete der Erfahrung sei nur Vorstellung, aus welcher sich das Bewusstsein durch Negation zur wahren Concretion des Begriffes zu befreien habe. Mit vollem Rechte bemerkt darum Professor Hoffmann, dass in der Hegel'schen Lehre der Formalismus der Kant'schen Logik keineswegs überwunden und widerlegt, sondern vielmehr absolut gemacht worden sei. Wenn nemlich Kant doch geneigt war, die Wirklichkeit der Dinge ausser seinem Formalismus noch bestehen zu lassen, so wird hier alle Realität in die Form verschlungen und soll es nichts Ewiges, Unvergängliches geben, als eben die absolute Form der Dinge.

Welche ganz andere Gestalt hat die philosophische Erkenntnisswissenschaft bei Baader! Wenn er gleich überzeugt war, dass die Logik ihre Materie nicht von Aussen her zu holen habe, wenn er derselben allerdings, den andern Wissenschaften gegenüber, eine centrale Stellung und Bedeutung vindicirte, so war er doch weit entfernt, die übrigen Wissenschaften insgesammt in Logik aufgehen zu lassen und die Ideen von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit für blosse aus der Vorstellung entnommene Substrate zu erklären, die in der Logik in blosse logische Bestimmungen aufzulösen seien. Nach Baader ist zwar die Logik metaphysisch, aber nicht die ganze Metaphysik; die Logik enthält nicht die ganze Metaphysik, aber die Metaphysik enthält auch die Logik.

Bei dem entschiedenen theistischen Charakter seiner Philosophie lässt sich Baader nicht, wie Hegel, die Confundirung des

Digitized by Google

göttlichen mit dem menschlichen Denkprocesse zu Schulden kommen. Mit aller Entschiedenheit stellt er sich aber auch denjenigen entgegen, welche dafür halten, dass sich die Logik nur auf das endliche Denken beziehe. Gott ist, lehrt er, wie in seinem Wollen und Wirken, so auch in seinem Denken und Erkennen nicht gesetzlos, sondern gesetzfrei. Gott braucht sich freilich die Gesetze und Formen seines unendlichen Denkens und Erkennens nicht erst vorzuhalten, und bringt sich dieselben nicht erst successiv zum Bewusstsein, auch sind Denken, als das Streben nach Erkenntniss, und das Erkennen selbst bei ihm nicht zeitlich getrennt, sondern sie fallen ewig zusammen; der Natur nach aber müssen diese Momente, so gewiss Gott unendliche Freiheit ist, doch wirklich in ihm anerkannt werden.

Gleichwie aber in Gott eine Trennung dieser Momente schlechthin nicht Statt findet, so muss dieselbe auch bei dem endlichen Geiste nicht nothwendig und für immer obwalten: als vollendetes Erkennen ist das endliche so gut ein Schauen, als das unendliche. Der wesentliche Unterschied zwischen der endlichen und der unendlichen Intelligenz besteht vielmehr darin, dass erstere, als secundär, nach oben und unten, nach innen und aussen, ihre Gränze haben muss, und dass sie auch die Ungetrenntheit ihres Denkens und Erkennens oder Schauens nicht aus sich selbst zu erzeugen vermag, sondern nur durch Theilnahme an der göttlichen Ungetrenntheit dieselbe gewinnen kann. So muss denn die wahre Logik eine christliche sein, indem die Wahrheit nicht erkannt werden kann ohne die Vermittlung der Wahrheit d. h. des absoluten Geistes selbst. Der Logos oder der Sohn, ist, wie Baader zeigt, der Vermittler für den ganzen Menschen, nicht bloss für sein Fühlen, Wollen und Handeln, sondern auch für sein Erkennen. Es bedarf der Mensch einer solchen Vermittlung zur Erkenntniss der Wahrheit um so mehr, da sein Erkenntnissvermögen durch seinen Abfall von Gott zerrüttet ist und aus dieser seiner Zerrüttung erst wieder hergestellt werden muss, — eine Wahrheit, welche, wie wir gesehen haben, unserm Baader schon in seinen Jünglingsjahren mit grösster Entschiedenheit als philosophische Ueberzeugung sich ergab.

Digitized by Google

Diess der Grundcharakter der Baader'schen Erkenntnisslehre, wie wir sie in nachfolgenden Schriften und Aufsätzen, welche der erste Band der Gesammtausgabe in sich vereinigt, ausgeführt finden, nur dass allerdings auch seine sonstigen Erörterungen zu derselben noch gar manche wichtige Beiträge liefern. Die Reihe dieser Schriften wird eröffnet mit der 1796 verfassten Abhandlung „über Kant's Deduction der practischen Vernunft und die absolute Blindheit der letztern." Dann folgen die Aufsätze „über den Affect der Bewunderung und der Ehrfurcht" vom Jahr 1804 — „über die Behauptung, dass kein übler Gebrauch der Vernunft sein könne" vom Jahr 1807 — „über die Analogie des Erkenntniss- und des Zeugungstriebes" 1808 — „Fragmente zu einer Theorie des Erkennens" 1809 — die „Vorrede zu Schubert's Uebersetzung von St. Martin's Schrift de l'Esprit des choses" 1811 — „über Katholicismus und Protestantismus" 1824 — „über das durch unsere Zeit herbeigeführte Bedürfniss einer innigern Verbindung der Wissenschaft und der Religion" 1824 — die „Recension der Schrift von Heinroth über die Wahrheit" 1824 — „über die Freiheit der Intelligenz, eine academischen Rede," 1826— „Vorlesungen über religiöse Philosophie im Gegensatze der irreligiösen älterer und neuerer Zeit. 1. Heft. Vom Erkennen überhaupt" 1827, nebst einem Anhang: „Ueber den Begriff der Logik als speculativer Wissenschaftslehre" — „über Religion und religiöse Philosophie im Gegensatz der Religionsunphilosophie und der irreligiösen Philosophie," 1831 — „über das Verhalten des Wissens zum Glauben auf Veranlassung eines Programmes des Abbé Bautain," 1833 — „über den Zwiespalt des religiösen Glaubens und Wissens als die geistige Wurzel des Verfalles der religiösen und politischen Societät" 1833. — Endlich folgen noch einige „Vorreden zu der Sammlung von Baader's philosophischen Schriften und Aufsätzen" &c. &c.

Wüsste man es nicht schon längst, dass die Darstellung der Baader'schen Philosophie nichts weniger als eine systematische, sondern in hohem Grad fragmentare ist, so würde schon dieses Verzeichniss seiner zunächst die Erkenntnisslehre betreffenden Schriften und Abhandlungen auf diese Annahme hinleiten. Wie

Digitized by Google

gross indessen die Schwierigkeiten sein mögen, welche eben deswegen das Studium dieser Philosophie, der von Professor Hoffmann so zweckmässig angelegten Gesammtausgabe ungeachtet, immer noch darbieten mag, so wird man sich doch der Hoffnung hingeben dürfen, dass die hiezu Berufenen die Kraftanstrengung, welche die Ueberwindung dieser Schwierigkeiten in Anspruch nimmt, nicht scheuen, und die hier bereits gegebene Grundlage zu einem eigentlich religiösen d. i. christlichen philosophischen Lehrgebäude nicht unbeachtet, sowie die reichen Materialien zu dessen wirklicher Aufführung nicht unbenützt lassen werden. Keinem Kundigen kann es zweifelhaft sein, dass ein der Höhe des christlichen Standpunctes wirklich entsprechendes System der Philosophie bis jetzt noch nicht existire, und kein Besonnener wird umhin können, eine solche Philosophie nicht bloss überhaupt für wünschenswerth, sondern vielmehr für dringend nothwendig, für geradezu unentbehrlich anzusehen.

Dr. J. Hamberger.

10.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik

von Fichte, Ulrici und Wirth.

Neue Folge. XXI. Bd. 2. Heft. S. 259—273. 1852.

Zur **Logik**. Von H. Ulrici.

1) Franz von Baader's sämmtliche Werke. Erste Hauptabtheilung. Erster Band: Gesammelte Schriften zur philosophischen Erkenntnisswissenschaft als speculative Logik. Herausgegeben von Dr. Franz Hoffmann. Leipz. 1851.

Im vorigen Hefte dieser Zeitschrift habe ich die reformatorischen Bestrebungen auf dem Gebiete der Logik in Frankreich, England und den Niederlanden darzustellen und zu beleuchten gesucht. Die obengenannten beiden Werke *) dürften vorzugsweise

*) Das zweite Werk, welches U. in diesem Artikel zur Anzeige brachte, war Drobisch's Neue Darstellung der Logik. D. H.

Digitized by Google

geeignet sein, den Stand der logischen Frage in Deutschland des Näheren zu bezeichnen und zur Orientirung über denselben als Basis zu dienen.

Fr. v. Baader's Schriften haben, wie der verdienstvolle Herausgeber seiner Werke mit Recht bemerkt, einen wohlbegründeten Anspruch auf eine nähere Beachtung, als ihnen bisher (wohl vornehmlich aus äusseren Gründen, in Folge der Zersplitterung seiner schriftstellerischen Thätigkeit und der Zerstreuung seiner Ideen in eine Menge kleiner Schriften, Journal-Aufsätze, Vorreden, academische Reden &c.) zu Theil geworden ist. Denn ohne Zweifel gehört Baader zu den tiefsinnigsten Denkern unserer Zeit. Daher dürfte es schon um seiner selbst willen von Interesse sein, seine Ansichten über Stellung und Aufgabe der Logik kennen zu lernen; und noch mehr wird sich die Theilnahme erhöhen, wenn man findet, dass seine Aeusserungen recht den Mittelpunct der Frage treffen, um die es sich gegenwärtig handelt. Baader hat seine Auffassung der Logik in einem besonderen Aufsatze dargelegt, der im vorliegenden Bande seiner sämmtlichen Werke zuerst gedruckt erscheint und für dessen Mittheilung wir dem Hrn. Herausgeber zu besonderem Danke verpflichtet sind. Ich bemerke ausdrücklich, dass es vornehmlich dieser Aufsatz ist, auf den ich — natürlich unter Berücksichtigung der anderweitigen zerstreuten Aeusserungen Baader's über Wesen und Verhältniss der Logik — hier näher einzugehen beabsichtige: eine umfassendere Darstellung und Beurtheilung der Baader'schen „Erkenntnisswissenschaft" wie überhaupt der bis jetzt erschienenen vier Bände seiner sämmtlichen Werke hat ein Anderer unserer geehrten Mitarbeiter übernommen und wird den Lesern in einem der nächsten Hefte dieser Zeitschrift vorgelegt werden.

Stellt man die logische Frage rein alternativisch: formale oder speculative Logik? d. h. ist die Logik als rein formale Wissenschaft zu betrachten und demgemäss rein für sich ohne alle Beziehung zur Erkenntnisstheorie und Metaphysik zu behandeln, oder fällt sie mit der Metaphysik und resp. Erkenntnisswissenschaft in Eins zusammen? — fasst man die Frage als diese reine Entweder-Oder, so kann es nach den Aeusserungen Baader's kei-

Digitized by Google

nem Zweifel unterliegen, dass er sich, im Nothfalle der Entscheidung, mehr auf die Seite der speculativen Logik gestellt haben würde. Er begünstigt offenbar die letztere. Allein er deutet zugleich klar genug an, dass er jene alternativische Fassung der Frage für falsch hält, d. h. dass nach seiner Ansicht eine andere, dritte Stellung der Logik möglich und die allein wahre ist. Der Hr. Herausgeber (in seiner vortrefflichen Einleitung zum vorliegenden Bande der Baader'schen Werke) bemerkt mit Recht: Baader sei allerdings mit Fichte, Schelling und Hegel darin einverstanden gewesen, dass die Logik, um philosophische Wissenschaft zu sein, metaphysische Wissenschaft sein müsse. „Wenn er aber schon damit einverstanden war, dass die Logik eine inhaltvolle Wissenschaft sei, sie somit ihre Materie nicht von aussenher zu holen habe, wenn er gleich der Logik ihre allen anderen Wissenschaften gegenüber centrale Stellung und Bedeutung vindicirte, so war er doch weit davon entfernt, die übrigen Wissenschaften in Logik aufgehen zu lassen und mit Hegel die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit für aus der Vorstellung entnommene Substrate zu erklären, die in der Logik in bloss logische Bestimmungen aufzulösen seien. Nach Baader ist daher zwar die Logik metaphysisch, aber nicht die ganze Metaphysik, die Logik enthält nicht die ganze Metaphysik, aber die Metaphysik enthält auch die Logik. Die Logik ist nicht blosse Denkformenwissenschaft, sondern Erkenntnisswissenschaft; und da das Erkennen des endlichen Geistes nur ein Nachbild des Erkennens des unendlichen Geistes sein kann, so hat die Logik auch das Wesen und die Natur des unendlichen Erkennens darzustellen. Daher zieht die Logik nach Baader auch die Lehre von Gott in ihr Gebiet, jedoch nicht die ganze Lehre von Gott, sondern nur jenen Theil derselben, welcher Gott als das absolut erkennende Wesen darstellt."

Hiermit ist der, offenbar vermittelnde, Standpunct Baader's im Allgemeinen klar bezeichnet. Baader selbst (in dem angeführten Aufsatze S. 315) erklärt: „die Logik ist nicht die Formen-, sondern die Formirungslehre oder die Lehre vom Logos als Formator durch seinen Geist, — also Sprach- und Denklehre

Digitized by Google

(denn Denken ist stilles Sprechen, wie Sprechen lautes Denken), also schon Vermittelungslehre des ungeschiedenen Inhalts mit dem unterschiedenen oder formirten." Dieser bedeutungsvolle Satz, mit dem ich vollkommen übereinstimme, erhält seine nähere Erläuterung durch einen anderen ebenso gewichtigen Satz der Baader'schen Erkenntnisstheorie, den er in der Einleitung zu den Vorlesungen über religiöse Philosophie (S. 183) ausspricht, dass nemlich „jedes Erkennen oder Wissen ein Unterscheiden (Distinguiren) sei", — oder wie er denselben Gedanken in dem erwähnten Aufsatze (S. 318) ausdrückt: „Sprechen (sei es innerlich denken, sei es auch äusserlich) ist identisch mit Formiren, d. h. mit dem Führen des ungeschiedenen Inhalts in seine Geschiedenheit, und das Verstehen eines Realformirten, in die Existenz Geführten als ein Nennen oder Definiren desselben (denn jeder wahre Name sollte eine genetische Definition sein) ist, nur als ein Nachsprechen, ein ideelles Nachschaffen, Nachmachen oder Reconstruiren dieses Seienden." Darf ich hier, wie die Consequenz unweigerlich zu fordern scheint, statt „Nachschaffen', Nachmachen" vielmehr Nachunterscheiden setzen, so bin ich auch mit diesem Satze so vollkommen einverstanden, dass ich in ihm meine eigene (in meinem System der Logik ausgeführte) Ansicht vom Wesen der Logik nur wiederholt finde. Denn ist danach alles „Formiren" identisch mit dem „Führen des ungeschiedenen Inhalts in seine Geschiedenheit", also alles Formiren ein Unterscheiden, und ist die Logik „Formirungslehre", so ist sie eben damit die Lehre von der unterscheidenden Denkthätigkeit des Geistes, — ein Satz, den ich an die Spitze meines Systems der Logik gestellt habe, weil er meine ganze Auffassung in nuce ausdrückt.

Der Begriff der Form, deren Bildungsprocess die Logik als Formirungslehre zu erforschen und darzulegen hat, ist nach Baader „der einer bestimmten Weise der Synthesis (Einigung eines Vielen) als Stoffs, folglich der einer Vermittelung (sei es, dass diese Synthesis als Ineinander wie in der Zahlfigur, sei es, dass sie als Auseinander wie in der Raumfigur, genommen wird)." Die Form sei real oder unreal, fügt er hinzu, immer „liegt schon im Begriff der Form die Triplicität als Ausgleichung eines

Digitized by Google

Nicht-Einen zum Einen.“ In der That involvirt alles Unterscheiden zugleich ein Synthesiren. Denn indem zwei Objecte von einander unterschieden werden, wird nothwendig jedes als Eines, als eine Einheit, gefasst und dem anderen gegenübergestellt: alle Einheit entsteht nur mittelst Unterscheidung und jede ideelle wie reelle Einheit ist selbst nur eine (wenn auch — wie bei den einfachen Substanzen — untrennbare) Einheit eines Vielen, Mannigfaltigen, Unterschiedenen. Diess habe ich (a. a. O. S. 242 f.) des Näheren darzuthun gesucht. Ganz in Uebereinstimmung damit bemerkt Baader; „Jedes Seiende oder Daseiende begreift man nur, wenn man es zugleich als Eines (unum) und als Einziges (unicum) begreift. Als solches ist es nothwendig, zugleich Vieleins und Einsvieles, weil nur das Viele Eines, nur das Eine Vieles, d. i. nur jenes einfach, nur dieses ein Vielfaches, Mannigfaltiges sein kann. Aber dieses Vieleins wird ferner nicht dualistisch als Allgemeinheit und Einzelheit begriffen, sondern nur trialistisch als Synthesis des Allgemeinen mit dem Einzelnen (Vielen) mittelst der Sonderung oder der Form.“ Dieses „mittelst der Sonderung oder der Form“ ist wiederum höchst bedeutsam. Denn damit wird die Sonderung (Unterscheidung) oder die Form (Formirung) als das Mittel bezeichnet, durch welches die Synthese des Allgemeinen und Einzelnen zu Stande kommt. Und in der That ist es nur die unterscheidende Thätigkeit, welche, indem sie das Seiende gemäss den logischen Kategorieen sondert und ordnet, mittelst dieser Sonderung das Einzelne als Ausdruck (Exemplar) des Allgemeinen (der Gattung, des Begriffs) setzt und begreift, also die Synthesis des Allgemeinen mit dem Einzelnen vermittelt. Mit Recht folgert Baader aus den obigen Sätzen 1) „die Irrationalität jener Vorstellung von Atomen und Monaden, falls man bei solchen nicht die Untrennbarkeit des Vielen, sondern die Abwesenheit desselben versteht“ [d. h. falls man unter Atom nicht eine nur untrennbare Einheit eines Mannigfaltigen, sondern eine schlechthinige, reine Einheit ohne alle immanente Mannigfaltigkeit versteht], und 2) „das Irrige einer anderen Vorstellung, welche Form und Materie dualistisch als Gegensatz fasst, ja den Begriff der Materie mit jenem des Realen

Digitized by Google

vermengt.“ In der That leuchtet von selbst ein, dass, wenn „die Form nur als Synthesis des Einen und Vielen zu begreifen ist, dieses Viele aber eben nur als Stoff die Materie bedeutet, ebensowenig ein Gegensatz von Form und Materie als eine Identität der Materie mit dem Realen stattfindet, da ja Realität und Nichtrealität so gut der Form als der Materie und zwar beiden nur immer zugleich zukommen können.“ Die Materie, fügt Baader hinzu, „ist nur durch ihre Formation; dasselbe gilt aber auch für die Form, und man kann also von Form und Materie nicht als von zweien bereits fertigen Dingen sprechen, von denen nur Eines zum Andern hinzukäme, wie der flüssige Inhalt zum Geschirr. Diese primitive Simultaneität der Form und Materie ist also keineswegs (mit Kant) als eine äusserliche Relation beider zu fassen, und gilt sowohl für das potentiale Sein beider als für ihr actuelles Sein, welchen Unterschied man sonst mit den Worten des ideellen und reellen Seins bezeichnet.“ Ganz übereinstimmend damit habe ich zu zeigen gesucht, dass die producirende (den Stoff der Unterscheidung liefernde) und die unterscheidende oder formirende Thätigkeit nothwendig immer zugleich wirken, weil schlechthin kein Product, weder im ideellen noch reellen Sein, kein Gedanke, kein Ding, ohne irgend eine Bestimmtheit — die als gesetzter Unterschied von Anderem eben seine Form ist — sein und gedacht werden kann.

Auf Grund dieser Betrachtung von Form und Materie behauptet dann Baader, dass der Logik „jene Virtualität und Wesenhaftigkeit wieder zu vindiciren sei, welche sie seit langer Zeit verloren hatte.“ In dem Sinne, in welchem hier das Wort „Wesenhaftigkeit“ genommen ist, bin ich meinerseits auch mit diesem Satze einverstanden. Denn Baader will offenbar keineswegs sagen, dass die Logik die ganze Lehre vom Wesen Gottes, der Welt und des Menschen mit befassen solle, sondern nur, dass sie, wie er an einer anderen Stelle erklärt, „die Form, von der sie handelt, nicht in ihrer Abstractheit (Leere) oder in ihrer blossen Aeusserlichkeit auffasse“; er behauptet mithin nur, dass die Form, sofern sie in ihrer Untrennbarkeit von der Materie dem Wesen selbst nothwendig und mit dem Wesen wie das Wesen

Digitized by Google

mit ihr behaftet sei, selbst wesenhaft sei. Die „Virtualität bezieht sich offenbar auf die Kraft und Bedeutung der Logik für alles Erkennen und Wissen wie für das Denken und Bewusstsein überhaupt, — eine Bedeutung, die ihr nothwendig zugestanden werden muss, man möge sie als formale oder speculative im engeren Sinne fassen, da sie immer ein wesentliches Supplement der Erkenntnisstheorie insofern bildet, als in allem Erkennen die logischen Gesetze und Functionen mitwirken.

Sonach wird man es vollkommen verständlich finden, wenn Baader (S. 316) die Logik ausdrücklich für „eine formelle Wissenschaft" erklärt, und doch gegen die alte formale Logik, d. h. gegen die abstract formalistische, die Form „in ihrer blossen Aeusserlichkeit" auffassende Behandlung der Logik protestirt. Auch hierin stimme ich ihm vollkommen bei.

Nach dieser Uebereinstimmung in den Grundanschauungen glaube ich annehmen zu dürfen, dass Baader auch mit meiner Ausführung und Entwickelung derselben zu einem vollständigen Systeme, insbesondere mit meiner Ansicht vom Verhältnisse der Logik zur Metaphysik im Wesentlichen einverstanden gewesen sein würde. Zunächst leuchtet ein, dass die Logik als „Formirungswissenschaft" es nicht mit der (psychologischen) Formirung der einzelnen Vorstellung, sondern nur mit den allgemeinen Gesetzen und Normen aller Formirung, also der formirenden (unterscheidenden) Denkthätigkeit selbst zu thun haben kann: nur diese Gesetze und Normen, nach denen vom Denken jede beliebige Vorstellung formirt wird, wissenschaftlich zu ermitteln und darzulegen, kann die Aufgabe einer Wissenschaft der Logik sein. Ich habe zu zeigen gesucht, dass der s. g. Satz der Identität und des Widerspruchs wie der Satz der Causalität nichts anderes sind, als solche immanente Gesetze, nach denen die unterscheidende Denkthätigkeit in ähnlicher Art wirkt und sich vollzieht, wie etwa die Schwerkraft nach dem Gesetze des Falles oder der Gravitation; und dass ebenso die logischen Kategorieen nichts anderes sind, als die immanenten Normen (Beziehungs- oder Gesichts- und resp. Vergleichungspuncte), denen gemäss die unterscheidende Denkthätigkeit die einzelnen Unterschiede setzt, denen

Digitized by Google

gemäss sie also in ähnlicher Art verfährt, wie etwa die in der einzelnen Pflanze wirkende vis formativa Stengel und Zweige, Blätter und Blüthen gemäss dem allgemeinen Typus der Pflanze überhaupt oder der bestimmten Pflanzengattung, der sie angehört, bildet. Sind diese Gesetze und Normen aber Normen und Gesetze der formirenden Denkthätigkeit, so können sie offenbar ebenfalls nur formaler Natur sein. Von den beiden logischen Gesetzen leuchtet diess von selbst ein. Aber auch die Kategorieen sind, wie ich dargethan zu haben glaube, nur formal allgemeine Begriffe, die in unserem Denken ursprünglich zwar nicht als Begriffe, d. h. als bestimmt formirte, mit Bewusstsein aufgefasste Gedanken, wohl aber als jene Normen anfänglich unbewusst wirken und unsere unterscheidende Denkthätigkeit leiten. Sofern sie diess thun, erhält ihnen gemäss jeder Gedankeninhalt zugleich mit seiner Entstehung im Bewusstsein auch seine bestimmte Form, und nur in dieser Form und dadurch, dass er sie zugleich mit seiner Entstehung erhält, kommt er uns zum Bewusstsein. Die abstrahirende Trennung dieser Form von ihrem Inhalte ist also ebenso unmöglich und widersinnig als etwa die Trennung der Form des Blattes vom Blatte selbst: wie das Blatt nicht mehr es selbst ist, wenn ich von seiner Form absehe oder sie zerstöre, ebenso hört der Gedanke auf, er selbst zu sein, wenn ich von seiner Form abstrahire. Wohl aber lassen sich die allgemeinen formalen Gesetze und Normen, nach denen jeder Gedanke formirt wird, für sich betrachten, d. h. das reflectirende Denken kann sie von den ihnen gemäss formirten Gedanken und deren Formen in ähnlicher Art absondern, wie etwa das Gesetz der Schwere oder der allgemeine Pflanzentypus sich vom einzelnen Falle und resp. von einzelnen Pflanzenexemplaren absondern lässt. Ja obwohl jene Gesetze und Formen nur immanent in unserem unterscheidenden Denken wirken und nur immanent in den ihnen gemäss formirten Gedanken sich ausdrücken, obwohl also diese Gedanken der Inhalt (Stoff) sind, an dem die Kategorieen als formale Begriffe zur Erscheinung kommen, so muss doch die Logik, wenn sie sich wissenschaftlich ausführen will, sie von ihrem Inhalte nothwendig absondern und für sich

Digitized by Google

betrachten: sie kann diess ebensowenig vermeiden, als die Naturwissenschaften im Stande sind, die Gesetze der Schwere, der Bewegung &c. wissenschaftlich zu erörtern, ohne sie von den einzelnen Dingen, Stoffen, Formen, in denen sie wirken, abgesondert für sich darzulegen; denn nur dadurch erhalten sie die Form der Allgemeinheit, die ihnen als Gesetzen zukommt.

Nur darum also, weil es die Logik in diesem Sinne mit nur formalen Gesetzen, Normen, Begriffen, abgesehen von deren Inhalte, zu thun hat, ist und bleibt sie eine nur „formelle Wissenschaft", ungeachtet und unbeschadet der vollen Einsicht, — die gerade von ihr selbst ausgeht und begründet wird —, dass keine Form ohne Inhalt existirt und möglich ist. Ich glaube mit Sicherheit annehmen zu dürfen, dass auch Baader in demselben oder doch in einem naheverwandten Sinne seinen obigen Ausspruch verstanden wissen wollte.

Dagegen scheint Baader nach den allgemeinen, ganz unausgeführten Grundzügen, in denen er seine Ansicht mehr andeutet als ausspricht, die Logik in eine weit engere Verbindung mit der Metaphysik und eine grössere Abhängigkeit von ihr zu setzen, als nach meiner Ueberzeugung zulässig ist. Für diesen Anschein spricht seine Behauptung, dass die Logik die Formirungslehre „oder die Lehre vom Logos als Formator durch seinen Geist" sei, dass sie nur insofern eine formelle Wissenschaft sei, als „der Logos die Urform und die Logik die Lehre vom Logos sei oder sein sollte." Dafür spricht seine ganze Philosophie, die er überall ausdrücklich als „religiöse Philosophie" bezeichnet. Dennoch glaube ich, dass dieser Schein eben nur ein Schein ist, und dass Baader in Wahrheit das Band zwischen Logik und Metaphysik nicht enger zog, als es zu ziehen ist.

Wenn es sich um den Platz der Metaphysik im philosophischen System und um ihr Verhältniss zu anderen Disciplinen handelt, so kommt Alles darauf an, die Stellung der Metaphysik als fertiger, begründeter Wissenschaft von ihrer Stellung als werdender, erst zu begründender Wissenschaft zu unterscheiden. Kein System, das über sich selbst im Klaren ist, kann mit der Metaphysik als schlechthin erster Disciplin, als

Digitized by Google

philosophia prima anfangen, — aus dem einfachen Grunde, weil es entschieden unwissenschaftlich ist, mit einem Erkenntnissobject zu beginnen, dessen Existenz überhaupt oder doch als Objects der menschlichen Erkenntniss und Wissenschaft bestritten und bezweifelt wird. Es gibt und gab bekanntlich genug Philosophen, welche Gott (das Absolute), den Hauptgegenstand der Metaphysik, schlechtweg oder doch als Object wissenschaftlicher Erkenntniss leugneten, ja den blossen Gedanken des Absoluten für unvollziehbar, seine Vollziehung für eine leere Illusion erklärten. Die Metaphysik hat mithin, ehe sie an die wissenschaftliche Darstellung ihres Objects gehen kann, die Existenz, Erkennbarkeit, Denkbarkeit desselben nachzuweisen, — d. h. sie stützt sich nothwendig auf die Erkenntnisswissenschaft und, sofern die Logik ein wesentliches Complement derselben ist, auf die Logik. Insofern sind Erkenntnisswissenschaft und Logik im System der Philosophie nothwendig vor die Metaphysik zu stellen, weil sie die Voraussetzungen ihrer Möglichkeit sind. Nachdem dagegen diese Möglichkeit dargethan, die Metaphysik als Wissenschaft begründet und ausgeführt ist, so leuchtet ebenso von selbst ein, dass vom Inhalte der Metaphysik der Inhalt aller übrigen Disciplinen abhängig sein muss, ja dass im gewissen Sinne alle übrigen Disciplinen des Systems nur als Theile der Metaphysik zu betrachten sind. Denn wie das Absolute nothwendig das Urbestimmende ist, von dem das Wesen der Welt wie des Menschen bedingt und gesetzt ist, so ist von der Wissenschaft des Absoluten nothwendig alle übrige Wissenschaft bedingt und bestimmt. Insofern steht offenbar die Metaphysik an der Spitze oder im Centrum des Systems, und alle übrigen Disciplinen sind nur weitere Ausführungen der Idee des Absoluten, Consequenzen der Auffassung desselben.

Dass nun Baader die Metaphysik eine diesen Gesichtspuncten entsprechende Stellung gab, erhellet deutlich aus mehreren Stellen seiner Erkenntnisswissenschaft. In dem einleitenden Theile der Vorlesungen über religiöse Philosophie, der „vom Erkennen überhaupt" handelt, erklärt er (S. 184) ausdrücklich, dass „man schlechterdings nicht von der Erkenntniss eines Anderen zur

Digitized by Google

Selbsterkenntniss zu gelangen vermag, falls man jene (und nicht die letztere) als die primitive setzt, und dass man bei einem solchen Nachsetzen des Selbstbewusstseins dem Wissen eines Andern immer nur entweder dem einseitigen subjectiven Idealismus, oder dem einseitigen objectiven Realismus sich preisgegeben sieht." Hieraus ergibt sich, dass nach seiner Ansicht die Erkenntnisswissenschaft nicht etwa (metaphysisch) vom Gottesbewusstsein, sondern (logisch und psychologisch) vom Selbstbewusstsein auszugehen habe. Die Erkenntnisswissenschaft aber war ihm die philosophia prima, was er schon dadurch deutlich zu erkennen gibt, dass er ihr als „einleitenden Theil" in den Vorlesungen über religiöse Philosophie den ersten Platz anweist. In Uebereinstimmung damit hat der Hr. Herausgeber, gewiss der gründlichste Kenner der Baader'schen Philosophie, alle Schriften zur Erkenntnisswissenschaft im ersten Bande der sämmtlichen Werke zusammengestellt. — Dass andererseits Baader, der eine Metaphysik, eine religiöse Philosophie, eine Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen nicht nur anerkennt, sondern in ihr recht eigentlich seinen Standpunct nimmt, von der Metaphysik alle übrigen Disciplinen abhängig macht, ist nur eine Consequenz dieses Standpunctes, über dessen Berechtigung sich streiten lässt, dessen Begründung, wie sie Baader gibt, keineswegs völlig genügend erscheint, aus dem aber nothwendig folgt, dass ihm auch die Logik, obwohl keineswegs die ganze Metaphysik selbst, doch „metaphysisch ist, die Metaphysik auch die Logik enthält."

Nimmt man es mit dem letzteren Ausdruck des Hrn. Herausgebers streng, so würde freilich folgen, dass die Logik als enthalten in der Metaphysik, also als Theil derselben, auch erst zu behandeln sei, nachdem die Metaphysik als Wissenschaft begründet und principiell ausgeführt worden. Diess müsste ich aus dem angegebenen Grunde bestreiten, und der Logik, gegenüber der Metaphysik, diejenige Selbständigkeit vindiciren, die ihr eben damit zukommt, dass sie als Complement der Erkenntnisswissenschaft zu fassen ist, und ihrerseits die Idee des Absoluten als selbstbewussten absoluten Geistes, als persönlichen Gottes mitzubegründen hat. Allein offenbar hat der Hr. Herausgeber mit

Digitized by Google

jenem Ausdrucke nur andeuten wollen, dass die Logik noch in einer engeren Verbindung mit der Metaphysik stehe als die übrigen Wissenschaften. Diess ist insofern vollkommen richtig, als in der Metaphysik, wenn man sie selbständig ohne unmittelbaren Anschluss an die Logik behandelt, die Grundprincipien der letzteren mit erörtert werden müssen, wenigstens von Demjenigen, der mit Baader das Absolute als selbstbewussten Geist fasst. Denn als selbstbewusster und somit wissender, erkennender Geist kann Gott, wenn auch in jeder anderen Beziehung sein Wissen vom menschlichen sich unterscheidet, logisch doch nur nach denselben Gesetzen denken, wissen, erkennen, die dem menschlichen Denken und Bewusstsein, dem menschlichen Erkennen und Wissen zu Grunde liegen. Wenigstens würden wir, die wir über die Natur unseres menschlichen Denkens schlechthin nicht hinaus können, ein Denken, das nach ganz andern logischen Gesetzen und Normen sich vollzieht, nicht als Denken bezeichnen können, ja den Gedanken eines solchen Denkens gar nicht zu fassen, also auch Gott nicht als Geist anzuerkennen vermögen: die logischen Gesetze und Normen sind so sehr die Grund- und Wesensbestimmungen des Denkens, dass mit ihnen nothwendig auch das Denken selbst ein Anderes wird, — aufhört, Denken zu sein. Nur weil Gott in seiner absoluten Wesensbestimmung die logischen Gesetze und Normen als solche für sein eigenes Denken, Wissen und Erkennen gesetzt hat, nur darum sind sie zugleich logische Gesetze und Normen unseres Denkens, Erkennens und Wissens; und nur sofern unser Denken und Erkennen nach denselben logischen Gesetzen wie das göttliche verfährt, kann es auf eine, wenn auch nicht absolute, vollkommene und vollständige, doch immerhin auf eine Erkenntniss der Wahrheit in der Nachbildung der göttlichen Erkenntniss Anspruch machen. Müssen sonach diese Sätze in einer Metaphysik, die das Absolute als selbstbewussten Geist fasst, nothwendig ihre nähere Erörterung finden, so tritt eben damit die Logik als Theil in die Metaphysik ein, ohne dass desshalb ihre selbständige Stellung als Complement der Erkenntnisswissenschaft und somit als Voraussetzung der Metaphysik aufgehoben würde. —

Digitized by Google

Diese Doppelstellung der Logik will wohl auch der Herr Herausgeber andeuten, wenn er bemerkt, „dass wir eine theosophische und eine anthroposophische Logik zu unterscheiden haben, und dass die anthroposophische Logik ihre letzte Vollendung nur in und durch ihre Begründung in der theosophischen erhalte, indem nur aus dem absoluten Denken das Denken des endlichen Geistes überhaupt und die Bedeutung des Denkens für das zeitliche, unganze, im Streben zur Vollendung begriffene Denken und Erkennen zu begreifen sei.“ Darf ich diese Aussprüche im oben angegebenen Sinne auffassen, so glaube ich nicht nur, dass sie Baader's Meinung im Wesentlichen treffen, sondern bin auch selbst mit ihnen vollkommen einverstanden. Nur meine ich, dass die anthroposophische und die theosophische Logik nicht als zwei besondere Disciplinen zu behandeln sind, sondern dass die anthroposophische, d. h. die von der Natur des menschlichen Denkens ausgehende Logik, die theosophische in sich befassen muss, indem sie von ihrem Standpuncte aus nachzuweisen hat, dass wir zufolge der Natur unseres Denkens genöthigt sind, nicht nur ein absolutes Denken als jene urbestimmende Macht alles natürlichen wie geistigen Seins überhaupt anzunehmen, sondern auch die logischen Gesetze und Normen unseres Denkens auf dieses göttliche schöpferische Denken zurückzuführen und mit den Normen und Gesetzen, die letzteres sich selber gegeben, für identisch zu halten. Denn nur durch diesen Nachweis kann sich die Logik als selbständige, von der Psychologie und der Metaphysik unterschiedene Wissenschaft ausweisen. Wird nemlich die Logik nur anthroposophisch d. h. nur als Wissenschaft von den Gesetzen und Normen des menschlichen Denkens gefasst, so hat sie an und für sich gar keine Beziehung zu den Grundbestimmungen des reellen Seins der Dinge: unsere Denkgesetze, Begriffe, Urtheile, Schlüsse und Folgerungen haben dann nur eine subjective Geltung für uns, keine allgemeine objective für die Natur der Dinge und deren Erkenntniss; der ganze Inhalt der Logik reicht mithin nicht über die Natur unseres Geistes hinaus, und fällt demnach nothwendig in die Psychologie als die Wissenschaft vom menschlichen Geiste hinein, d. h. die Logik kann in

Digitized by Google

Wahrheit nicht als Logik, sondern nur als ein Theil der Psychologie betrachtet werden. Logik kann sie nur heissen, wenn sie nicht bloss für unser Denken, sondern auch für die allgemeinen (also ideellen) Grundbestimmungen des objectiven Seins gilt, und für diese kann sie nur gelten, sofern sie Bestimmungen (Gedanken) eines absoluten, dieselben Gesetze und Normen befolgenden Denkens sind. Umgekehrt wird sie nothwendig von der Metaphysik absorbirt, wenn sie nur theosophisch behandelt, d. h. ihre Gesetze und Normen nur als Bestimmungen des absoluten Denkens, nicht zugleich auch psychologisch aus der Natur des menschlichen Denkens nachgewiesen werden. Die anthroposophische und die theosophische Logik d. h. das psychologische und metaphysische Element der Logik gehören mithin so untrennbar zusammen, dass nur in ihrer Einigung und gegenseitigen Durchdringung das Wesen der Logik als solcher besteht.

Ich glaube durch die bisherige nähere Erörterung der Baader'schen Principien meinen obigen Ausspruch gerechtfertigt zu haben, dass Baader und mit ihm der Hr. Herausgeber seiner Werke, obwohl weit entfernt die (Hegel'sche) Identification der Logik mit der Metaphysik zu billigen, doch entschiedene Gegner der alten formalistischen Logik sind, und wenn sie für eine von beiden Partei nehmen müssten, sich auf die Seite der speculativen Logik stellen würden.

Digitized by Google

11.

Franz von Baader's sämmtliche Werke.

Systematisch geordnete, vollständige Ausgabe.

Herausgegeben durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Prof. Dr. Franz Hoffmann in Würzburg (u. A.).

Leipzig, Verlag von Hermann Bethmann, 1851 u. 1852.

Von J. U. Wirth.

Das Unternehmen einer vollständigen Ausgabe der Franz Baader'schen Werke *) sowohl seines schriftlichen Nachlasses als der in den verschiedensten Zeitschriften zerstreut liegenden Abhandlungen desselben, verdient um so mehr alle Anerkennung und den aufrichtigsten Dank der Freunde der deutschen Philosophie, als Baader in der Geschichte der letzteren eine von den ersten deutschen Philosophen, Schelling und Hegel, längst anerkannte hohe Stellung einnimmt, welche er im Bewusstsein der über jene Philosophen angeblich „Hinausgegangenen" nur in dem Maasse verloren hat, als diese die gehaltvollen ideenreichen Anschauungen jener Männer durch einen flachen Sensualismus und Materialismus „überwunden" haben. Gegenüber diesen neuesten Tendenzen, vor deren Forum freilich der Standpunct Baader's nur als ein längst antiquirier gilt, stellen die belehrenden Einleitungen, welche Dr. Hoffmann zu den vorliegenden Werken gibt, die philosophischen Bestrebungen Baader's in ihr helles Licht und bringen auf eine höchst anschauliche Weise den bleibenden Werth derselben zum entschiedenen Bewusstsein, wenn sie gleich die Mängel derselben nicht verschweigen.

*) Die bis jetzt erschienenen 5 Bände enthalten hauptsächlich Baader's Tagebücher, Erläuterungen zu anderen Schriften, seine Schriften zur Erkenntnisslehre, Metaphysik, Naturphilosophie und seine Lehre über die Zeit und Societät.

Digitized by Google

Baader's eigenthümliche philosophische Richtung erhellt vor Allem aus seiner Stellung zu den gleichzeitigen philosophischen Bestrebungen, und diese ist derjenigen Fr. Heinr. Jacobi's insofern ganz verwandt, als er, wie dieser, die Principien des religiösen Bewusstseins gegen alle Systeme, in welchen sie ihm nicht zu ihrem vollen Rechte zu kommen scheinen, mit allem Nachdrucke vertheidigte. Wie Jacobi, betrachtete er es als seinen eigentlichen Beruf, das antireligiöse Princip, besonders in den herrschenden philosophischen Natur- und Menschendoctrinen überall anzugreifen, aufzustören und rastlos zu befehden (Kl. Schriften. S. 402). Wahre Philosophie ist nach Baader religiöse Philosophie, ist Liebe zur Weisheit, Anerkennung der objectiven Existenz einer bereits fertigen Weisheit d. i. eines Weisen und Weisenden; irreligiöse Philosophie ist falsche lügenhafte Philosophie (B. I. S. 169). Indess unterschied er sich in der Art und Weise, wie er diesen seinen Beruf erfüllte, von Jacobi wesentlich. Während Jacobi sich begnügte, auf den reinen religiösen Trieb, das lautere Gottesbewusstsein zurückzugehen und dieses als Glauben in der unmittelbaren Form seiner Selbstgewissheit auszusprechen und festzuhalten, drang Baader überall auf das vermittelte, begriffliche Wissen dessen, was der Glaube auf unmittelbare Weise enthält. Das Irrige der Annahme eines nothwendigen Gegensatzes zwischen Glauben und Wissen, wie sie sich am entschiedensten ausgeprägt in den Schriften Jacobi's findet, hat nach Baader schon Thomas von Aquino in den Worten bezeichnet: Nemo credit contra rationem, quia veritas veritati contradicere non potest; sowie dasselbe früher Augustinus gethan mit der Behauptung: Nemo credit nisi volens. Der Mensch weiss nemlich auch nicht wollend, und sohin findet zwischen seinem unwillkürlichen Wissen und freiwilligen Glauben eigentlich nie ein Widerstreit statt, obschon er sich und Anderen häufig einen solchen Widerstreit weissmachen will, wohl aber zwischen seinem Glauben und Glauben, woraus folgt, dass die Religion oder Kirche, den Glauben des Menschen in Anspruch nehmend, nicht die Aufgabe seines wahrhaften Wissens, sondern nur jene eines anderen (schlechten) Glaubens gegen einen

Digitized by Google

guten Glauben von ihm fordert (sämmtl. W. B. I. S. 145). Also wohl erkennend die innere Unnatur jener wirklichen Scheidung von Glauben und Wissen, welche die wahre ursprüngliche und unzerstörbare Natur des Menschen immer wieder durch ein mit dem unwillkürlichen Wissen in innere freie Uebereinstimmung sich setzendes Glauben von selber aufhebt, erstrebte Baader überall die begriffliche Erfassung der Glaubenswahrheiten mit ächt speculativem Tiefsinn, und es ist eine reiche Ausbeute theosophischer Blicke in das Wesen der Gottheit, der Natur und des Menschen, welche seine zahlreichen Werke nicht bloss der Mitwelt sondern den spätesten Geschlechtern noch darbieten werden. Während desswegen auch Jacobi, nur an das unmittelbare religiöse Bewusstsein sich haltend, in den Ideen der freien idealen Religion sich bewegte, liess sich Baader in den positiven Glaubensinhalt der Offenbarung ein, und suchte ihn mit dem philosophischen Selbstbewusstsein zu versöhnen.

Die polemische Richtung, welche hiernach Baader mit Jacobi gemeinsam hatte, führte es schon mit sich, dass er ebenso selbstständig wie der letztere, allen geschichtlich ihm vorangegangenen und gleichzeitigen Philosophemen gegenüber sich verhielt. An Spinoza's System erkannte er als das Wahre an die Idee der Alleinigkeit der absoluten Substanz, verwarf aber die unlebendige Fassung derselben in ihm, wodurch alle Vielheit und alles Werden in blossen Schein verwandelt werden. Mehr Befriedigung gewährte ihm Leibnitzen's Lehre; aber dennoch genügte ihm auch der rein spiritualistische Gottesbegriff nicht, welchen Leibnitz aufstellte, und in seiner Monadologie fand er nur eine idealistische Atomistik, welche er stets bekämpfte. An Kant schloss er sich, wie alle Philosophen neuerer Zeit an, und war namentlich in seinen jugendlichen Schriften, welche in die Zeit der Blüthe der Kantischen Philosophie fielen, von dem Geiste dieses Vaters der ganzen neueren Philosophie beherrscht, und auch in seinen späteren Jahren erkannte er die hohe Wichtigkeit dieser Philosophie stets an; insbesondere war ihm der streng sittliche Geist derselben ein Gegenstand seiner bleibenden Bewunderung. Nichtsdestoweniger schritt er schon frühe über den Sub-

Digitized by Google

jectivismus des Kantischen Systems hinaus, und verwarf die rein deistische Fassung des Gottesbegriffs in demselben. Noch bestimmter stritt er aber gegen das Fichte'sche System, dessen abgezogene Trennung des Geistes von der Natur Baader's realistisch idealistischer, folglich dynamischer Anschauung von der Natur, in welcher er ein lebendiges Abbild des geistigen Wesens erblickte, durchaus widerstrebte und dessen Potenzirung des Ich zu dem absoluten Princip alles Seins seinen tief religiösen Sinn verletzte. Eine grössere Verwandtschaft hatte die Schelling'sche Lehre, namentlich in ihrer späteren theosophischen Gestalt mit derjenigen unseres Theosophen; aber mit Unrecht sieht man ihn als einen Schüler Schelling's an, indem er vielmehr von Anfang an die völlige Identificirung des Absoluten und der Welt, wie sie sich in den ersten Schriften Schelling's findet, und später wenigstens die in der theosophischen Periode bei Schelling stattfindende Vermengung des theogonischen und kosmogonischen Processes mit aller Bestimmtheit bekämpfte. Vielmehr schloss sich Baader früher als Schelling an St. Martin, namentlich aber an J. Böhme an, und wenn von einer Abhängigkeit seines Geistes von anderen gesprochen werden kann, so fand sie dem philosophus Teutonicus gegenüber statt, in dessen Terminologie und Weltanschauung er sich mehr und mehr vertiefte und bewegte. In den Werken dieses Mystikers fand er Ideen ausgesprochen, welche noch in keinem der späteren eigentlichen Philosopheme ihren speculativen Ausdruck gefunden haben, und insbesondere bewunderte er in ihnen die Idee des Absoluten als eines nicht bloss abgezogenen geistigen Wesens oder umgekehrt eines starren bewusstlos Seienden, sondern als der an und für sich seienden Einheit der entgegengesetzten Principien, der natura naturans und des Geistes. Diese entgegengesetzten Principien machen das inhaltsvolle ewige Leben Gottes aus, und zwar in der Art, dass diess ewige Leben als ein überzeitlicher Process Gottes zu unterscheiden sein soll von dem zeitlichen Lebensprocesse der Schöpfung, welche den absoluten Process vielmehr voraussetze, und aus ihm erst zu begreifen sei (vergl. hiermit die lichtvolle Einleitung zu B. II. von Dr. Hoffmann).

Digitized by Google

Wir können nicht anders als anerkennen, dass hiermit Baader wirklich der Erste unter den gleichzeitigen Denkern gewesen, der die höchste speculative Idee wieder zum Bewusstsein brachte, und die Beleuchtung, welche von jener Idee aus alle anderen Probleme in seinen Schriften finden, ist nicht minder höchst lehrreich. Nur müssen selbst seine Freunde anerkennen, dass Baader, während er gegenüber von den gleichzeitigen Denkern sich selbstständig zu halten wusste, gegenüber von J. Böhme die Freiheit seines Denkens nicht genug wahrte. Hatte dieser tiefsinnige Mystiker wirklich die absolute Idee ausgesprochen, aber diess nur in aphoristischer, unklarer und bildlicher Weise, wie diess denn auch nicht anders von der Zeit und Bildungsstufe desselben zu erwarten war, so lag dagegen dem fortgeschrittenen speculativen Geiste unserer Zeit die Aufgabe vor, theils von dem Realen aus methodisch aufzusteigen zu jener absoluten Idee, theils wieder von ihr als dem absoluten Realprincip die Ideen des Wirklichen in einer systematischen Entwicklung abzuleiten. Baader jedoch blieb nur bei gehaltvollen Andeutungen eines solchen Systems stehen, ohne dieses selbst darzustellen, und wenn er gleich zum Theil grössere Abhandlungen über einzelne Probleme lieferte, so hat er doch diese nie zu einem grossen Ganzen methodisch zu vereinigen gestrebt. Es lag diess aber auch wirklich nicht im Geiste Baader's, indem die polemische Richtung, in welcher er vorherrschend alle philosophischen Begriffe ausbildete, es ihm innerlich unmöglich machte, wesentlich nur auf die Sache an sich zu sehen und sie sich in ihrem inneren Rhythmus rein objectiv entwickeln zu lassen. Und wie er meist mit einer fremden vorausgesetzten Ansicht, sie bestreitend, beginnt und diese kritischen Seitenblicke durch alle seine Abhandlungen hindurchgehen, ihn immer wieder von der immanenten Entwicklung der Ideen ablenkend: so war auch seine geistreiche und mystische Art zu philosophiren ein fortwährendes Hinderniss methodischer Darstellung. Besteht das Geistreiche einer Auffassungsweise in der Einsicht, wie auch das scheinbar ganz Entgegengesetzte und Verschiedenartige doch innerlich eins und verwandt ist, und ist diese geistreiche Auffassung zugleich mystisch, wenn die Einheit des

Digitized by Google

Verschiedenartigen und Entgegengesetzten mehr in gehaltvollen Bildern ausgesprochen und nur ganz unmittelbar in ihrem tiefsten Grunde, der absoluten unendlichen Identität, erkannt wird, ohne dass zugleich der Gedanke dazu fortschreitet, zu bestimmen, wie das Eine in Entgegengesetztes und Verschiedenes sich unterscheide, so sind Baader's Werke Musterstücke geistreicher Schreibart. Obgleich sein Geist auch mit der Kraft des Scharfsinns begabt war, so war er doch überwiegend in ersterer Richtung, der des Tiefsinns angelegt, welcher überall auf das Höchste, die Einheit des Entgegengesetzten gerichtet ist, und der Scharfsinn welchen Baader verwendet, ist bei ihm nicht eigentlich ein inneres Moment seines Tiefsinns, indem er das Eine in seine Gegensätze scheidet und das Verschiedene in seiner Sonderheit festhält, sondern steht nur im Dienste dieses Tiefsinns als der den Gegner bestreitende und jede Blösse desselben erkundende Schildknappe desselben. Demgemäss sehen wir die Baader'sche Fantasie eben so, wie er fortwährend Seitenblicke auf fremde Ansichten wirft, auch wieder von dem unmittelbaren Vorwurfe seiner jedesmaligen Auseinandersetzung auf fremdartige, oft fernabliegende Gegenstände überspringen, insbesondere in der Natur die Symbolik des Geistes und in den geistigen Erscheinungen die Analogie mit Naturvorgängen nachweisen, aber selbst auch von ganz concreten Problemen ab auf so lange Expositionen metaphysischer Fragen und umgekehrt übergehen. Die unendlich vielen Rücksichten, welche Baader auf verwandte Erscheinungen oder fremde Lehren nimmt, sind überdiess der Grund der verwickelten Satzbildung, welche nicht selten, namentlich in den späteren Schriften eine solche Menge von Nebensätzen dem Hauptsatze beifügt oder einordnet, dass ein einziges Satzgefüge nahezu eine ganze Seite ausfüllen kann, wie z. B. Bd. I. S. 118. Erschwert er hierdurch schon das Verständniss, so kommt hierzu noch seine Neigung, fremde Ausdrücke zu gebrauchen, und diess selbst da, wo uns ganz bezeichnende deutsche zu Gebot stehen. Demnach dürfen wir uns nicht wundern über die Erscheinung, — obwohl wir sie bedauern müssen — dass Viele, welche den Gehalt der Baader'schen Werke wohl anerkennen, doch von dem Studium der-

Digitized by Google

selben sich haben abschrecken lassen, und dass sie noch immer einen sehr beschränkten Leserkreis haben.

Der eine der vorliegenden Bände, welcher das von Baader geführte Tagebuch enthält, lässt uns einen Blick werfen in das innere persönliche Leben des bedeutenden Mannes. Es bewegte sich dasselbe so, wie es sich hier darstellt, gleichsam in dem Kreislaufe zwischen der Einkehr von der Aussenwelt in sich selbst und der Rückbildung des innerlich Durchlebten und Verarbeiteten in die Wirklichkeit durch Schrift und Wort, und hierbei war sein Gedanke damit beschäftigt, das Unendliche des Gefühls zu durchdringen, aber sein Willen rang auch danach, die Gefühlserregungen, welche das Feuer des Gedankens bestanden haben, als individuelles Besitzthum des Geistes festzuhalten. Dieses reiche persönliche Leben, das wir aus dem Tagebuche Baader's kennen lernen, stellt uns ihn dar als den ächten Weisen, welcher das allgemeine objective Denken nie ohne seine Beziehung auf das individuelle subjective Sein betreibt und darin eben das Bewusstsein von dem Werthe der Persönlichkeit, diesen Quell ächter Religiosität und Sittlichkeit, sich stets rege erhält, während das Denken ohne jene stetige Rückbeziehung auf das Selbstbewusstsein so leicht in Gefahr kommt, eine abgezogene Allgemeinheit als das Absolute zu setzen und damit die wahre Idee des Unendlichen als der Einheit des Allgemeinen und Einzelnen, sowie der geistigen Individualität als der adäquaten, unendlich reflexiblen Form des Allgemeinen gänzlich zu verkennen. Wir müssen es uns indess hier versagen, in die Einzelheiten jener Selbsterlebnisse einzugehen, und begnügen uns, den Werth derselben für die Gestaltung der ächten Philosophie im Sinne der Weisheitslehre angedeutet zu haben.

Um nun zu den eigentlichen philosophischen Grundideen Baader's überzugehen, so schliessen sich seine logischen Untersuchungen soweit sie in den vorliegenden Werken niedergelegt sind, zunächst an Kant an, und wir verweilen hierbei etwas länger, weil die Erkenntnisstheorie immer einem Systeme sein eigenthümliches Gepräge gibt. In einem in England geschriebenen Aufsatze über die durch Kant eingeleitete Umgestal-

Digitized by Google

tung der Metaphysik sprach er sich schon im J. 1794 über den Geist dieses Systems aus. Richtig ist die Bemerkung, durch welche er sein Referat über die Kritik der reinen Vernunft einleitet, dass, wenn auch Locke das Anfangen aller unserer Erkenntniss mit der Erfahrung zugestanden werden müsse, damit die Erfahrung noch keineswegs als alleiniger Ursprung (Grund) unseres Wissens gesetzt sei, indem bei allem jenem Hervorgehen unserer Erkenntniss aus der Erfahrung dieselbe immer noch eine organische Zusammensetzung von demjenigen sein könne, was wir durch Eindrücke empfangen, und demjenigen, was unsere eigene Vernunft, durch solche sinnliche Eindrücke geweckt, aus ihrem Eigenen hinzufüge. Ganz vortrefflich weist Baader insbesondere mit Kant die Mathematik und Ethik als Gebiete apriorischer Vernunftanschauungen und Vernunftbegriffe nach. Derjenige, sagt er in letzterer Beziehung, welcher die Principien der Tugend der Erfahrung entnehmen, der uns Das als Princip und Vorbild der Erkenntniss geben wollte, was im besten Falle allein als Beispiel einer unvollkommenen Erklärung dienen kann (und nicht wenige, namentlich französische Autoren thaten diess), — ein solcher würde aus dem Princip der Gerechtigkeit oder Tugend ein zweideutiges Unding machen, das nach Zeit und Umständen wechselt.

Indess misskannte Baader keineswegs die Schwäche der Kantischen Lehre. In einer Abhandlung über Kant's Deduction der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letzteren tadelt er an Kant's Lehre, dass die Vernunft nach ihr es nur „zum halben (praktischen) Bewusstsein bringen könne, und nicht nur, wie Hunde und andere Säugethiere, in den Menschen blind geboren werde, sondern auch, wie der gemeinen Sage zufolge der Maulwurf, lebenslänglich stockblind bleibe“ (B. I, S. 3—4). Dieser Verkümmerung des Vernunftbewusstseins gegenüber stellt Baader den Satz auf: „Synthetische Urtheile a priori sind bloss und überall nur durch einen unmittelbar hervorgehenden, dem Urtheile selbst zum Grunde (als Kraftquelle) liegenden einfachen Actus der Apperception a priori möglich. — Analogisch könnte man diesen Vernunftact den Ver-

Digitized by Google

nunftsinn nennen, aber besser ist es wohl gethan, ihn von Logos, Sprechen, Hören u. s. w. das Wahrnehmungsvermögen par excellence zu nennen.“ Das durch dieses höhere Wahrnehmungsvermögen Wahrgenommene unterscheidet sich nach Baader als Vernunftreales von dem blossen Verstandesrealen oder dem Animalisch-vernehmbaren. Im Gewissen werden wir namentlich mit absoluter Gewissheit inne, dass wir hier auf eine uns in unserer Willensgebärde vernehmende, gegen dieselbe bereits sensible, so wie reagirend uns sich wieder vernehmbar machende Natur, Wesen, Realen u. s. w. agiren. (S. 9).

Gewiss hat hier Baader ein psychologisch wahres Moment geltend gemacht. Nur genügt es in der Philosophie nicht, auf einen solchen, ein übersinnliches Reales vernehmenden Vernunftsinn sich zu berufen, da dieser Vernunftsinn nur eine subjective, wenn auch noch so feste Gewissheit in sich schliesst (für denjenigen nemlich, welcher denselben in sich zu vernehmen glaubt und somit eines unmittelbaren Vernehmens des Uebersinnlichen sich bewusst ist), die Philosophie aber ein allgemein giltiges Wissen zu Stande bringen soll. Baader tadelt Kant darüber, dass der Gang seiner Untersuchung über die Möglichkeit der synthetischen Urtheile a priori ein bloss logischer gewesen sei. Allein nicht in letzterem Puncte scheint uns der Hauptfehler Kant's zu liegen, sondern darin vielmehr, dass Kant nicht tief genug in seiner logischen Analyse gegangen ist. Wie gedankenreich ist seine Deduction der reinen Verstandesbegriffe, wie wahrhaft speculativ seine Ansicht, dass der Verstand als Quell derselben zugleich der Quell aller reinen Naturgesetze sei und dass alle empirischen Gesetze nur besondere Bestimmungen der reinen Verstandesgesetze ausmachen. Aber da Kant diese reinen Begriffe, die Kategorien, als bloss formale Einheiten bestimmt, während die reinen Naturgesetze doch zugleich das wahre inhaltvolle Leben der Natur, nur in ihrer reinsten Allgemeinheit, darstellen müssen, so muss er auch auf das Endergebniss kommen, allen theoretischen Vernunftgebrauch auf das blosse Erfahrungsgebiet zu beschränken, da die Vernunft als Vermögen einer bloss formalen Erkenntniss allen Inhalt nur aus der Erfahrung schöpfen kann,

Digitized by Google

und ein Erkennen von Ideen d. i. reinen, aber inhaltsvollen Vernunftbegriffen war damit von Grund aus abgeschnitten.

Die Logik selbst ist nach unserem Weisen „nicht die Formen-, sondern die Formirungslehre oder die Lehre vom Logos als Formator durch seinen Geist.“ Die Logik als Formationslehre ist also Sprach- und Denklehre (denn Denken ist stilles Sprechen, wie Sprechen lautes Denken), also schon Vermittlungslehre des ungeschiedenen Inhalts mit dem unterschiedenen oder formirten. „Ist denn — fragt er — ein Reales erkennen was anderes als dasselbe nennen d. i. ideal formiren, wie diese ideale Formation seiner realen zu Grunde liegt? Und wie könnte unser Nennen (Definiren) und Sprechen der Dinge deren Wesen treffen und Objectivität haben, falls nicht der Formationsprocess derselbe im Hervorbringen und im Nennen wäre? — Insofern der Logos die Urform ist und die Logik die Lehre vom Logos ist oder sein sollte, ist dieselbe freilich eine formelle Wissenschaft, was ihr folglich nicht als Mangel oder Vorwurf gedeutet werden kann, wohl aber dass sie die Form nur in ihrer Abstractheit (Leere) oder in ihrer blossen Aeusserlichkeit auffasste. Das logische Thun ist kein leeres formelles Thun, sondern das centrale und creative selbst.“ (B. I. S. 315 ff.) Baader wollte demnach die Logik in ähnlicher Weise mit der Metaphysik verbunden wissen, wie die beiden anderen gleichzeitigen grossen Denker, Hegel und Schleiermacher. Nur ging ihm nicht, wie Hegel'n, die Metaphysik in der Logik auf, sondern diese war ihm nur ein Theil der ersteren, und der Logos, welcher bei Hegel nur die uns immanente Vernunft bedeutet, war ihm theologisch ein übersinnliches transscendentes Wesen. Grössere Verwandtschaft als mit Hegel hatte in dieser Lehre Baader mit Schleiermacher, insofern er wie letzterer Gott als den transscendenten Grund des Erkennens wie des Seins fasste; aber während nach Schleiermacher Gott nur die Grenze des Erkennens ist, und nur im Allgemeinen in seiner Idee die letzte Gewissheit der Objectivität alles Wissens ruht, ist nach Baader Gott das positive Princip aller Erkenntniss. Daher ist ihm die Logik auch Lehre von der lebendigen Form, welche das thätige Princip des Seienden ist, und nicht minder

Digitized by Google

treffend ist seine Verbindung der Denk- und Sprachlehre, welche in der That auch nur als Theile der Dialektik im Sinne Platon's begriffen werden können.

Was nun die lebendige Form sei, welche zugleich Form des Denkens und des Wirklichen selber ist, das werden wir aus der Ontologie Baader's ersehen. „Jedes Seiende, sagt er, ist ein Eins (unum) und ein Einziges (unicum); als solches ist es jedoch nothwendig ein Vieleins und Einsvieles, weil nur das Viele Eines und nur das Eine Vieles d. h. nur jenes einfach, nur dieses ein Vielfaches, Mannigfaltiges sein kann. Aber dieses Vieleins ist nicht dualistisch als Allgemeinheit und Einzelheit zu begreifen, sondern trialistisch als Synthesis des Allgemeinen mit dem Einzelnen (Vielen) mittelst der Sonderung oder Form.“ Hieraus folgert nun Baader das Unvernünftige der Vorstellung von Atomen und Monaden, falls man bei solchen nicht die Untrennbarkeit des Vielen, sondern die Abwesenheit desselben verstehe (B. I. S. 317). Von den Atomen sollte man die Monaden unterscheiden. Die Atomistiker lehren einfache körperliche Grundwesen, — ein unmittelbar sich widersprechender Begriff. Dagegen ist es bekannt, dass die bedeutendsten Vertreter der Monadenlehre, die Neuplatoniker und Leibnitz, ferne davon waren, eine Vielheit und Mannigfaltigkeit in der Einheit der Wesen in Abrede zu stellen, und insofern ist die von Baader zuletzt gemachte Einschränkung geschichtlich vollkommen begründet, wie sich denn auch die Annahme des Vieleins allein als eine mit dem Thatsächlichen übereinstimmende von selbst ergibt und die gegentheilige Lehre schlechthin einfacher Wesen zu den künstlichsten Hypothesen ihre Zuflucht nehmen muss, um nicht in zu augenfälligen Widerspruch mit der Wirklichkeit zu kommen. Allein die Hauptfrage ist nicht das Dass, sondern das Wie dieses Vieleins, und erst die Einsicht in das Wie des Vieleins verleiht auch die rechte Einsicht in das Dass desselben. Die Philosophie darf sich nicht damit begnügen, von der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Erscheinung aus bloss den Rückschluss auf das Wesen als ein solches zu machen, das in seiner Einheit zugleich eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von Bestimmungen begreift, sondern sie hat die noch höhere und

Digitized by Google

schwierigere Aufgabe, welche zu den allerersten Problemen der Vernunftwissenschaft gehört, auf progressivem, deductivem Wege zu beweisen, wie das Eins in und aus sich das Viele setzt und sich als ein mannigfaltiges Sein bestimmt. Diese deductive Bestimmung des Wesens als des Vieleins hat aber Baader in den bis jetzt erschienenen Abhandlungen nicht gegeben.

Von dem speculativen Begriffe des Vieleins aus, wie wir ihn so eben formell als Begriff einer Bestimmung des Eins selbst zur Vielheit und Mannigfaltigkeit in sich und aus sich bezeichnet haben, ergibt sich dann von selbst das theilweise Irrige der Hegel'schen Lehre, welches Baader klar erkannt hat. Er behauptet nemlich, dass, so gross das Verdienst dieses Philosophen sei, der dualistischen Auffassung der Form und Materie die Triplicität des Einen, Besonderen oder Sondernden und Einzelnen entgegengestellt zu haben, doch die Art, wie Hegel diese Lehre vom Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen fasse, sich noch von einer unrichtigen naturphilosophischen Vorstellung afficirt zeige, nach welcher nemlich die Explosion des Centrums in seine Peripherie als ein Auf- und Daraufgehen in dieser, d. i. als ein Sicherschöpfen der Monas angesehen werde. Hierdurch würde die Monas ihrer unmittelbaren Realität als Unicität verlustig werden, zur abstracten Allgemeinheit verschwinden und in ihrer Peripherie zu Grunde gehen (B. I. S. 320). Dieser Tadel ist wirklich theilweise begründet. Zwar ist die innere Lebenseinheit, das centrale Princip, in den bewusstlosen Substanzen in der That nicht fähig, über ihre eigenen besonderen Bestimmungen und Wirkungsweisen zugleich fortwährend überzugreifen und zu herrschen und, sie setzend, doch zugleich frei über ihnen zu schweben. Was aber nur von den niederen Klassen von Substanzen gilt, das hat Hegel von allen gelehrt und ist die schlechthin allgemeine Folgerung seines Systems in Beziehung auf alle Arten des Seins. Die Einzelheit ist nach Hegel nicht bloss die Rückkehr der Allgemeinheit in sich selbst, sondern unmittelbar ihr Verlust, daher dasjenige, was wieder als negativ von der Allgemeinheit zu setzen ist, so dass diese als Negation der Negation allein die unendliche Macht bleibt. Eine solche Consequenz

Digitized by Google

musste eine Lehre haben, welche das abgezogene Sein in seiner reinen allgemeinen Bestimmungslosigkeit, in der es identisch mit dem Nichts, zu ihrem Grundbegriffe hat. Denn dieser Grundbegriff ist in der That von Anfang an das Negative gegen alles einheitlich für sich Seiende, Einzelne. Es ist desswegen nur dann der tiefere Begriff des Seienden zu gewinnen, und insbesondere kann nur dann die Monas als das über ihre Bestimmungen und Besonderungen Uebermächtige erkannt werden, wenn als das wahrhaft Seiende und allem Anderen zu Grunde Liegende das Eins als das Wesen bestimmt wird und wenn alle Bestimmtheiten, welche wir an dem Eins unterscheiden, nicht als fixe Unterschiede, sondern als Bestimmungen, genauer als Selbstbestimmungen des Eins begriffen werden. Alle allgemeinen Bestimmungen sind nur Beziehungen und continuirliche Selbstsetzungsformen der Einse, nicht das sie Setzende, und das Eins ist seinem wahren Begriffe zufolge die freie Macht der Allgemeinheiten, nicht umgekehrt. Hierauf — scheint es uns — hätte Baader zurückgehen und noch näher darein eingehen sollen, um seiner wohl begründeten Polemik die wahre wissenschaftliche Grundlage und Vollendung zu geben.

Es würde sich alsdann auch auf positive Weise die viel besprochene und wichtige Frage über das principium contradictionis gelöst haben. Schon als Freund von J. Böhme musste Baader den Widerstreit als einen nothwendigen Durchgangspunct der Entwicklung alles Endlichen begreifen. Alles Leben — führt er auch B. II. S. 99 ff. aus — strebt nach Ruhe als der Bedingung seines freien ungehemmten Wirkens. Aber suchend die Ruhe findet es vorerst die Unruhe, und als Streben, sich zu begründen (Grund zu fassen), stört es sofort sich seinen Un- und Abgrund auf. Der Conflict der das expansive Gegenstreben in sich erweckenden und erregenden condensiven Energie mit jener gibt die Rotation (Unruhe) d. i. eben die Aufstörung jenes Ab- und Ungrundes alles Lebens, wie die Ausgleichung desselben die Ruhe. Insofern ist auch das principium contradictionis das principium rationis sufficientis. Man mag nemlich des Lebens Aufgang von aussen als Feuer oder von

Digitized by Google

innen als Begierde betrachten, so ist es dort, wie hier, ein Widerspruch (Widerstreit, Brandung des Feuers oder contrarium), in welchem dieser Ausgang wurzelt, und aus welchem das Leben, als gleichsam ihm zu entfliehen strebend, emporsteigt. Was die Alten mit ihrem Naturcentrum (dem ersten gleichsam magischen Lebenszirkel) oder Geburtsrad andeuteten, war nichts anderes als eben jene Rotation." Wenn hiernach Baader das Wahre an der Hegel'schen Dialektik, nemlich die relative Nothwendigkeit des Widerstreits anerkennt, und wenn in der That hierin schon die tiefsinnige Mystik J. Böhme's u. A. die Vorgängerin der logischen Principien Hegel's gewesen ist; so unterlässt zugleich Baader es nicht, ergänzend und berichtigend dem Princip der Negativität das der Positivität zur Seite zu stellen. Was von einer Aufstörung des Un- oder Abgrundes gesagt ward, — fährt er §. 11. u. ff. in der angeführten Abhandlung fort — gilt für die normale Lebensevolution nur insofern, als es hier immer nur bei der blossen Sollicitation (den differentiellen Momenten) zur Auflösung (wirklichen Entzündung) jenes Abgrundes bleibt. Was jedoch in seiner Latenz das Leben nothwendig bedingt, das tritt zur Potenz erhoben dem Leben feindlich gegenüber (§. 14.); der Widerstreit der sich bekämpfenden Elemente kann jedoch theils äusserlich theils innerlich überwunden werden, wenn nemlich eine dritte einende (göttliche §. 31.) Potenz hinzutritt und das Gebilde entweder nur durchwohnt, wie im ersten Falle dem der äusserlichen Ueberwindung geschieht, oder ihm auch einwohnt, was im zweiten Falle, dem der innerlichen Ueberwindung stattfindet (§. 17.). Es erhellt, wie Baader gleich von Anfang an die rechte Stellung zu dem Princip der Negativität eingenommen, indem er es in seiner beziehungsweisen Wahrheit anerkannte, aber zugleich durch ein höheres zu berichtigen und zu ergänzen strebte, und demgemäss theils die absolute Nothwendigkeit der wirklichen Entzweiung leugnete, theils die Möglichkeit ihrer wirklichen Ueberwindung behauptete, — zwei beachtenswerthe Momente. Nur geht er etwas zu weit, wenn er auch eine normale Entwicklung ohne alle Potenzirung des Ungrundes als möglich behauptet, und das Princip der Negativität hat er überdiess (mit

Digitized by Google

Hegel) unrichtig als Widerspruch bezeichnet. Widerspruch ist die logische Setzung und Aufhebung von Etwas in einer und derselben Beziehung. Einen solchen verbietet die Logik mit Recht; denn ein solcher kann in keiner Weise etwas Wirkliches sein, indem dasselbe in derselben Beziehung Setzen und Verneinen so viel ist als gar nichts setzen, gar nichts sagen. Wohl aber ist der Widerstreit etwas sehr Wirkliches, und ihn hat die Vernunftwissenschaft auf logische und dialektische Weise begreiflich zu machen. Diess jedoch hat Baader eigentlich auch hier nicht gethan, sondern den Widerstreit nur als etwas Thatsächliches hingestellt. Auch die Berufung auf eine Aeusserung Böhme's in der Anm. §. 4. kann die Stelle des erforderlichen Erweises um so weniger ersetzen, als Böhme in der Wendung: „So nur ein einiger Wille wäre, so thäten alle Wesen nur ein Ding", höchstens einen Ansatz zum indirecten Beweise macht, die Philosophie aber in Ermittlung solcher Grundwahrheiten eine positive, directe Ableitung zu geben hat. Bei dieser Art, allgemeine philosophische Sätze, zum Theil in Böhme'scher Sprache und bildlichen Ausdrücken, hinzustellen, begegnet überdiess auch hier Baadern ein formeller Widerspruch, wenn er das „Aufstören des Un- oder Abgrundes" zuerst (§. 4.) ganz allgemein als Moment der Lebensentwicklung ausspricht und erst hinten nach die oben bemerklich gemachte Ausnahme (§. 11) bringt, ohne auch hier wieder zu zeigen, wie denn nun eine normale Lebensentwicklung ohne alle Potenzwerdung des Un- und Abgrundes soll möglich sein.

Dass die abnorme Entwicklung, die innere Entzweiung nur durch eine göttliche einende Potenz in die normale zurückgebildet werden könne, diess haben wir schon bemerkt. Eine schöne und ergreifende Schilderung des Bedürfnisses und der unzerstörbaren, weil ganz unmittelbaren Macht des Glaubens an Gott enthält das Tagebuch (B. XI. S. 89). Es ist diess eine Schilderung mit der ganzen Frische, mit welcher Jacobi diesen Glauben so oft beschrieben hat, nur dass Baader allseitiger und wahrer sagt: Es ist Interesse, Bedürfniss der Vernunft (des Kopfes) und des Herzens, hiermit des ganzen inneren Menschen, einen Gott anzu-

Digitized by Google

nehmen, zu glauben, zu ahnen, also einen Gott, der Liebe, Licht und Wärme in mein Inneres bringt, wie die Sonne. Während sodann Jacobi u. A. das Absolute als ein naturloses rein geistiges Wesen bestimmen, ist es Baadern zufolge ein gleich grosses Missverständniss, wenn man Gott nur durch seine Naturlosigkeit in seiner Uebernatürlichkeit festhalten zu können meint, und wenn man ihm keine andere Aeusserlichkeit zuerkennt, als die durch das Geschöpf und zwar durch die in die materielle Welt geschaffene Creatur. Dieser doppelte Irrthum beruht nach ihm auf der Verwechslung der nicht zeitlichen Natur, der natura naturans, welche in Gott zu denken ist, mit der verzeitlichten Natur, die aus Gott geworden, über die aber Gott selber erhaben ist (Kl. Schr. S. 625). Gott ist nach Baader naturfrei, aber nicht naturlos; er geht nicht aus der Natur als Geist hervor, aber ist auch nicht reiner Geist, sondern setzt als übernatürlicher Geist ewig in sich die natura naturans, um zugleich sie ewig aufzuheben und so naturfrei oder naturmächtig zu sein. Genauer ist in Gott ein ewiger Ternar zu denken, welchen Baader in verschiedenen Wendungen darstellt, seiner Gewohnheit zufolge sich an Darstellungen anderer Theosophen anschliessend. Wir haben es bereits als eines der Hauptverdienste desselben bezeichnet, die einseitig spiritualistische Auffassung der Gottesidee ebenso wie die abgezogene ontologische Bestimmung des Absoluten als des abstracten Seins u. dgl. entschieden bekämpft und hiergegen das Absolute als die ewige, an und für sich seiende Einheit des natürlichen und geistigen Seins begriffen zu haben. Wenn er aber annimmt, dass das Erkennen (Schauen), das Wollen (Lieben) und das Wirken den göttlichen Ternar constituiren, und wenn er ganz dem kirchlichen Dogma folgend in diesem Ternar die eine Individualität (Natur) Gottes von den Persönlichkeiten (Vater, Sohn Geist) in der Art unterschieden wissen will, dass jene nur in der Indivisibilität, sowie Unvermischbarkeit der letzteren bestehen soll (B. XIV. S. 32), so sieht man nicht ein, wie ein Unterschied blosser Kräfte, dergleichen das Erkennen und Wollen sind, die vielmehr erst in ihrer Vereinigung ein persönliches Leben begründen, oder wie gar ein Unterschied in dem Verhalten und der

Digitized by Google

Aeusserungsweise einer und derselben Kraft, dergleichen der des Wollens und Wirkens ist, soll einen substanziellen Unterschied verschiedener Persönlichkeiten zur Folge haben. Oder wenn er an die Darstellung J. Böhme's sich anschliessend den Vater als den ungründlichen, sich in sich fassenden Willen, den Sohn als den gefassten Willen, und den Ausgang des ungründlichen Willens durch den gefassten Sohn als Geist bezeichnet (Kl. Schr. S. 613); so hat schon Böhme selber richtig bemerkt, dass auch hiermit keine Dreifaltigkeit in Personen, wie „die Unverständigen" meinen, sondern nur eine Dreifaltigkeit im Wesen begründet sei. Vergl. m. Schrift: Die speculative Idee Gottes, S. 279. Ganz vortrefflich zeigt Baader an verschiedenen Orten, dass in Gott eine Verschiedenheit von Principien zu denken sei, und sicher ist die Idee Gottes als der rein negations- und unterschiedslosen absoluten Position, wie sie neuerdings wieder aufgestellt wird, eine durchaus inhaltsleere Vorstellung, weil jeder Inhalt Unterscheidung in sich schliesst; aber die Principien in Personen zu verwandeln, das scheint ohne die Aufhebung der subjectiven Einheit Gottes nicht möglich zu sein. Das Verhältniss Gottes zur Welt bestimmt Baader ganz richtig als ein solches der Immanenz oder Inexistenz aller Dinge in Gott (als omnipotens weil omnitenens) und setzt den Irrthum, worauf der Pantheismus beruht, in die Vermengung jenes Begriffs mit dem der Identität (B. XIV. S. 31). Näher ist auch dieses Verhältniss Gottes zur Welt ein dreifaches, das des Durchwohnens (der Vater), das des Inwohnens (der Sohn) und das des Beiwohnens (der Geist) Vergl. Kl. Schr. S. 161. Wenn daher die Skeptiker leugneten, dass es ein Wissen gebe, weil ja der Mensch nur Das wissen könne, was er selbst mache; so bemerkten sie nicht, dass das wahre eigene Sehen der Creatur nur durch ein Eingerücktsein in das Ursehen, welches zugleich auch das Urthun oder Schaffen ist, wirklich begreiflich werde. Denn jede Klasse der lebendigen Wesen hat ihre reproductive Region, in welcher das begründende, gestaltende oder bildende Leben herrscht, und so gibt es auch für den Geistesmenschen eine solche höhere reproductive Region, welche beleuchtend und belebend auf ihn wirkt.

Digitized by Google

Es finden statt Rapports der Monde zu ihren Planeten, dieser zur Sonne, der mineralischen Natur zur Pflanzennatur, dieser zur Thierwelt, dieser zur intelligenten, dieser endlich zur göttlichen Natur, und wenn eine niedrigere Natur in die Wirkungssphäre einer höheren gebracht wird, so entwickelt sie ganz andere und höhere Kräfte, als sie sich selber überlassen (ausser jenem Rapport) zu entwickeln vermöchte. Jede gelungene Erhebung des Menschen in die höhere göttliche Region oder Natur fixirt sich zugleich und bringt eine wahrhafte organische Einerzeugung in dieselbe hervor, und diese Organisation von oben ist eine wahre Individualisation oder Personification. Indem die Creatur aus der Natürlichkeit in die Uebernatürlichkeit erhoben wird, wird sie nicht naturlos, sondern nur nach ihrem Geiste naturfrei, so wie die Pflanze, mit Zweigen und Krone in die Sonne erhoben, nicht entwurzelt, sondern zugleich nur tiefer in die Erde eingewurzelt wird (B. II. S. 114. ff. XIV. S. 92 ff.). Es sind diess gewiss höchst gehaltvolle, aller Beachtung werthe Ideen, durch welche insbesondere, wie Baader selbst sagt, der Physik als Kunst ihr höchstes Ziel und Object zugleich mit der Unterordnung unter die Religion wiedergegeben wird. Namentlich scheint uns Baader durch die angeführte Unterscheidung der beiden Begriffe Immanenz der Dinge in Gott und Identität derselben mit Gott ebenso das Wahre wie das Irrige an jeder Art von Pantheismus, der eben darin besteht, dass er die Immanenz in Identität verkehrt, bezeichnet und die ächt speculative Verhältnissbestimmung zwischen Gott und der Welt, welche Immanenz, nicht Identität, Einheit von Verschiedenem, nicht Einerleiheit ist, ausgesprochen zu haben, und dass die Erhebung der menschlichen Persönlichkeit in das Element des göttlichen Lebens nicht, wie der Pantheismus lehrt, eine Negation, sondern vielmehr die Gewinnung der wahren Persönlichkeit, die Erhöhung derselben zur Folge habe, das ist ein ebenso philosophisch wahrer als ächt religiöser Gedanke desselben.

Es liegt schon im Bisherigen, dass die Baader'sche Naturphilosophie eine dynamische war und darum auf's entschiedenste der mechanischen Naturbetrachtung, welche gewöhnlich

Digitized by Google

auf die Principien der Atomistik sich gründet, entgegentrat. Es war ja lediglich eine höhere Idee von der Natur, als die herrschende ist, was Baader im Gegensatz zu der einseitig spiritualistischen Auffassung des Gottesbegriffs bestimmte, auch in dem Absoluten die ewige Natur anzunehmen, und alle die seichten Einwendungen, welche man gegen eine solche Annahme als eine Verunreinigung der Gottesidee gemeinhin vernimmt, beruhen eben auf einem selber unreinen, durchaus schlechten Begriffe von der Natur. Ich habe jüngst gegen eine solche Unphilosophie, welche als das Primitive in der Natur den Mechanismus setzt, weil die Aeusserlichkeit die Grundbestimmung (!) der Natur sein soll, nachdrücklich mich zu erklären Veranlassung gehabt. Es freuet mich hierin Baader, diesen ebenso gelehrten als tiefsinnigen Kenner der Natur, auf meiner Seite zu sehen. „Liebe, sagt er B. III. S. 33, ist das allgemeine Band, das alle Wesen im Universum an und in einander bindet und verwebt. Man nenne es nun allgemeine Schwere, Attraction, Cohäsion, Affinität u. s. w., lauter Wörter, wenn man will, die freilich nichts erklären; aber wie könnten sie je auch das? — Genug, das allgemeine Streben aller Theile der Materie zur Vereinigung ist Attraction. — Ohne Affinität kein Ganzes, keine Welt, nicht einmal gedenkbar; unser Erdball ein wüstes, ewig todtes Chaos.“ Man sieht, dass hier Baader die Affinität in ihrer Allgemeinheit (nicht in ihrer Besonderheit als das Band von zweien oder mehreren, in unmittelbaren Gegensatz und darum in ausgezeichneter Verwandtschaft zu einander stehenden Körpern, als welches sie chemische Affinität heisst) und die Schwere geradezu als einerlei setzt. Ich habe — ohne diese Ansicht Baader's zu kennen — in einer im J. 1849 erschienenen Abhandlung die Affinität als das allgemeine Weltprincip durch eine strenge, von merkwürdigen Thatsachen bestätigte Begriffsentwicklung zu begründen gesucht. Sicher wird sich auch die dynamische Naturansicht noch Bahn brechen, und der Mechanismus, dessen grosse Macht im Gebiete der Natur übrigens nicht geleugnet werden soll, als das bloss Abgeleitete, Secundäre, statt als das Primitive in der Natur, endlich erkannt werden. Auch in einer späteren Abhandlung (B. III. S. 322) bezeichnet

Digitized by Google

B. die Attraction als das Centrum der Natur selber, daher als etwas, was nur aus sich selbst begriffen werden kann. Forsche man aber der Natur der Attractivität tiefer nach, nämlich wie sich dieselbe z. B. als seelische Attraction oder als Begierde (die Wurzel alles Regens und Lebens) oder als Imagination kund gebe, so dringe sich uns die Erkenntniss auf, dass das Ziehen oder das Anziehende als solches und für sich (in seiner Abstractheit gefasst) bereits eine Position in der Negation und eine Negation in der Position sei, und zwar darum, weil das Anziehende, indem es sich als solches zu poniren strebe, das Angezogene als separirte Existenz negire, und weil das Anziehungsstreben, indem das erste unmittelbare Object desselben nichts schon Fassliches sei, sich nur selber erfasse. Baader nennt diess eine peinliche Selbstaffection, die Unruhe und den Widerstreit im Princip der Natur (A. a. O. S. 323). In seinen Vorlesungen über J. Böhme's Theol. et Philos. (B. III. S. 390) findet er als das allgemeine Princip den Ternar von Attraction, Impletion und Expansion. Ich möchte nun zwar nicht die Attraction, sondern bestimmter die Affinität als Naturprincip und die Attraction und Expansion als die beiden Grundbestimmungen jener einen Affinität bezeichnen, wie sich diess ganz einfach aus dem Wesen aller Körper als der Besonderungen der allgemeinen Natur ergibt, welche als solche theils ihre Besonderheit wechselseitig zu ergänzen, also mit einander sich zu verbinden, theils aber auch bei aller dieser Ergänzung doch in diesem ihrem besonderen Fürsichsein sich zu erhalten streben müssen, während die Impletion keine besondere Potenz der Naturwesenheit, sondern nur eine Folge der Attraction ist. Trotz dieser Verschiedenheit meiner Auffassung des Naturprincips bin ich jedoch mit Baader's Grundidee selbst vollkommen einverstanden und finde in seinem Bemühen, auf immanente Weise die Dualität aus dem einen Naturprincip abzuleiten, ein ächt speculatives Verfahren, durch welches jene schlechte und äusserst bequeme Form des Dynamismus, deren sich übrigens auch unsere Atomistiker nach Belieben bedienen, nämlich irgend welche Kraft zu den vielen bereits ersonnenen und mit fremden Namen getauften hin in die Natur einzuführen und so einen Atomismus von

Digitized by Google

Kräften zu statuiren, allein gründlich gehoben werden kann. Was hierbei Baader an verschiedenen Orten und der Herausgeber des III. B., Dr. Hoffmann, in seiner gründlichen Einleitung zu diesem Bande gegen die Atomistik und die mechanische Naturlehre vorbringen, ist um so beachtenswerther, als diese letztere Theorie noch immer eine grosse Rolle bei unseren empirischen Naturforschern spielt, ja die Atomistik neuerdings sogar von speculativen Philosophen, sei es unbedingt oder in Verbindung mit dem Theismus, zum Princip des Systems erhoben worden ist.

Wir glauben nun im Bisherigen die Grundideen derjenigen philosophischen Abhandlungen und Wissenschaften, welche in den bis jetzt erschienenen Werken Baader's dargestellt sind, und die Stellung, welche durch sie unser Philosoph zu den gleichzeitigen Systemen einnimmt, sowie die Bedeutung seiner Lehre für die Zukunft wenigstens im Allgemeinen angedeutet zu haben. Wir können uns die Mängel der Baader'schen Art zu philosophiren nicht verbergen; die Ansichten namentlich, welche Baader von einem höheren primitiven Zustande der Geisterwelt und der Natur, einem Abfalle derselben, wodurch die Schöpfung sich erst eigentlich materialisirt haben soll, von der Androgyne als der ursprünglichen Form des Gottesbildes im Menschen, von Dämonen u. dgl. aufgestellt (B. XIV. S. 40, 142, 405 u. ff.), kann der Unterzeichnete wenigstens nicht theilen; hierin, wie insbesondere auch in den Randglossen Baader's zu Kerner's Seherin von Prevorst, welche S. 358 u. ff. enthalten sind, vermisst er die nöthige Kritik, und Baader scheint ihm wenigstens nach S. 364 die von Kerner erzählten Gespenstergeschichten zu naiv als objective Thatsachen hingenommen zu haben. Allein solche Mängel können mich doch nicht abhalten, das gediegene, in den Schriften Baader's verborgen liegende Metall ächt speculativer Ideen anzuerkennen. Die Werke desselben bleiben für alle Zukunft ein Zeugniss des deutschen Tiefsinns, und es sollte den Unterzeichneten freuen, wenn vorstehende Zeilen dazu beitragen würden, manchen Leser zum tieferen eingehenden Studium, das sicher die allseitigste Förderung und Belehrung in allen Zweigen des höheren Wissens für jeden Denkenden zur Folge hat, den Verein aber, der die Werke des Vollendeten herausgibt, zur unverdrossenen Fortsetzung ihres edlen und uneigennützigen Unternehmens zu ermuntern.

Wirth.

Digitized by Google

12.

Wolfgang Menzels Literaturblatt.

Jahrgang 1855. Nr. 43, 44.

Franz von Baader's sämmtliche Werke. Vollständige Ausgabe sammt dem Nachlasse, Biographie &c. Herausgegeben von Prof. Dr. Franz Hoffmann. 5ter und 6ter Band. Gesammelte Schriften zur Societätsphilosophie. Leipzig, Bethmann 1854.

Es war nöthig, endlich eine Gesammtausgabe der Baader'schen Werke zu veranstalten. Baader ist unstreitig ein Mann seiner Zeit gewesen. Indem die Zeit sich allmählich aus den Geistesbanden der falschen Aufklärung befreite und im staatlichen und bürgerlichen Leben, in Poesie und Kunst wieder zur Achtung der Religion und Kirche zurückkehrte, musste auch die Philosophie von ihrer Gottentfremdung umkehren und, nachdem sie im vorigen Jahrhundert total heidnisch geworden war, wieder christlich werden. Diese Aufgabe stellte sich die Philosophie Franz Baader's. Wie er der christlichste unter allen neueren Philosophen war, so hinwiederum der philosophischste Kopf unter den Gläubigen. Allein er ist noch nicht genug erkannt. Indem sich die wissenschaftlich so lange tyrannisirte und geekelte Menge von aller Philosophie abwandte, gab sie auch auf die Baader'sche nicht mehr Acht. Die Philosophen von Profession aber feindeten Baader's Lehre, als eine christliche, von ihrem übereinstimmend unchristlichen Standpuncte aus als einen fremdartigen Eindringling an, oder suchten sie geflissentlich zu ignoriren. Der Herausgeber macht sogar dem verstorbenen Schelling den Vorwurf, derselbe habe sich mit seinem ganzen Einfluss der Herausgabe einer Gesammtausgabe der Baader'schen Werke widersetzt und mit kleinlichem Neide keine Anerkennung Baader's wollen aufkommen lassen, gerade weil sich beide näher standen,

Digitized by Google

Baader aber viel entschiedener in die Pforte des christlichen Mysteriums eintrat, vor der Schelling stehen geblieben ist.

Franz Baader fand als Katholik unter den Gelehrten seiner eigenen Kirche keine Vorgänger, die alten Mystiker des Mittelalters ausgenommen. Sein Geist begegnete daher dem Geiste Jacob Böhme's, eines Protestanten, der (wie Oetinger) als Stern der christlichen Philosophie einsam in wissenschaftlich verdunkelten Jahrhunderten geleuchtet hatte. Baader erkannte aber auch in den älteren Mystikern des Mittelalters, wie überhaupt in der christlichen Idee einen ewigen Fortschritt, eine Evolution, nicht eine Gletschererstarrung, sondern eine ewig lebendige Springquelle. „Was Baader am Mittelalter am meisten anzieht, ist gerade das jugendkräftig Fortschreitende, die organischlebendige Triebkraft, wovon es sich beseelt zeigt, und das die Götzendiener der Stagnation so sehr verkennen, die sich so hochkomisch auf dasselbe berufen. Uebrigens stellt Baader am höchsten und erkennt als seinen Meister par excellence nicht eine mittelalterliche Geistesgrösse, sondern J. Böhme, der nicht das Mittelalter beschliesst, sondern die neuere Zeit beginnt, der nicht auf die Vergangenheit zurück, sondern auf die Zukunft vorwärts deutet, dessen tiefsinnige Ideen erst durch Baader recht erkannt ihrer allseitigen Entwickelung erst noch entgegengehen. Baader verhehlt nicht, dass er in den Schriften der älteren Forscher, besonders der Mystiker, mehr Tiefe des Geistes und mehr Wahrheitsgehalt finde, als in den logisch und methodologisch weit vollkommeneren Werken der neueren Philosophen, aber er kennt auch diese, weiss das Kleine und Grosse, das Wahre und Falsche in ihnen zu unterscheiden und blickt zwar von der Gegenwart aus beständig auf die Vergangenheit zurück, aber nur um die Nothwendigkeit kräftiger und umfassender Weiterentwickelung überzeugender darthun zu können. Der Grundgedanke seiner Gotteslehre trägt eine unendliche Zukunft in sich."

Insofern kämpft Baader gegen jede Stagnation wie gegen jede blind nur negirende und zerstörende Revolution und hält ihnen die gesunde Evolution entgegen. Auch hat Baader in seinem Gottesbegriff ein Centrum gesucht, in welchem nicht die

Digitized by Google

Gegensätze Spiritualismus und Naturalismus, Idealismus und Naturalismus sich identificiren, sondern in welchem nur die Gegensätze als Extreme aufgehoben sind, ohne ihre relative Berechtigung zu verlieren.

Aus der Societätsphilosophie Baader's fliessen somit sehr praktische Lehren für die kirchlich-politischen Wirren der Gegenwart. „Wie es zu jeder und besonders zu unserer Zeit zweierlei Conservative in Kirche und Staat gibt, so auch zweierlei Reformer oder Protestirende, von welchen letzteren die Einen Abstellung der Verunstaltungen und Missbräuche in Kirche und Staat wollen, um beide zu erhalten; den anderen dagegen diese Missbräuche und Verunstaltungen willkommen sind, theils weil sie ihren Vortheil davon ziehen, theils weil sie eben dadurch Kirche und Staat radical zerstören zu können hoffen. Von dieser letzteren Classe der Reformer, welche sich auch Liberale zu nennen pflegen, gilt sowohl in Betreff ihrer generatio aequivoca als ihrer Propagation: „ubi cadaver, ibi aquilae“ d. h. wo ein böser Schaden ist, da wachsen von selbst Würmer, und wo durch schlechte Forstwirthschaft das Holz absteht, da kömmt der Borkenkäfer. Kirche und Staat können darum zu jeder Zeit nur mit Hilfe der ersten Reformer, nemlich der positiven, der zweiten negativen sich erwehren, und nur in einer solchen nachdrücklichen und aufrichtigen Assistenz der Evolution der Societät, nicht aber im Mangel derselben, oder wohl gar in einer Resistenz wider selbe, kann, besonders in unserer Zeit, eine wahrhafte Contrerevolution Bestand haben. Und wenn Regenten und Regierte, wie nicht zu leugnen ist, dermalen sich wechselseitig gegen- und voneinander unfreier befinden, als diess früher der Fall war, so können beide eine Lösung dieses ihres gespannten Verhältnisses nur dadurch herbeiführen, dass sie beide den Berathungen des liberalen nicht minder als jenen des servilen Absolutismus für immer ihr Ohr verschliessen, anstatt, wie dieses bisher oft genug geschah, entweder wechselweise für den einen gegen den anderen Partei zu nehmen, oder durch eine Composition (juste milieu) von beiden, d. h. durch eine doppelte Lüge, beiden begegnen zu wollen. Denn beide sind nicht nur, jeder für sich, rechtsver-

Digitized by Google

letzend und also antisocial, sondern sie sind in solidum gegen das Freiwalten des Rechtes verbunden.“ VI. 127.

„Nach so vielen in unserer Zeit gemachten Erfahrungen sollte man freilich meinen, dass das Verständniss über das Wesen und Unwesen des Revolutionismus uns sattsam geöffnet worden wäre, wovon sich indess das Gegentheil zeigt, indem man z. B. noch immer und schier allgemein diesen Revolutionismus nur einseitig, nemlich von seiner negativen Seite fasst, nicht aber zugleich von seiner positiven Seite, oder indem man nicht klar einsieht, dass der Ausbruch jeder revolutionären Bewegung, als einer wenn schon usurpirten socialen Macht oder puissance und als einer abnormen monstrosischen Evolution oder Geburt des Lebens, nur die Folge einer (verschuldeten oder nichtverschuldeten) nichtassistirten, oder zurückgedrängten positiven Evolution desselben Lebens ist: sei dieses nun im religiös-ethischen, oder bloss natürlichen, sei es im individuellen oder im socialen Leben; so dass es folglich z. B. in letzterem nicht genügt, diese negative Evolution durch polizeiliche und Prohibitiv-Mittel zurückzudrängen und niederzuhalten, falls man nicht zugleich die zurückgehaltene unfreigewordene positive Evolution wieder frei macht und fördert, mit anderen Worten: dass es nicht genügt, den Barrabas wieder zu binden, falls man den gebundenen Christus nicht wieder frei gibt. Ohne nun jener Fehlgriffe zu erwähnen, welcher man sich hie und da damit schuldig machte, dass man meinte, dieses Revolutionismus sich utiliter als Waffe, oder auch als modus acquirendi bedienen zu können, gebe ich hier nur zu bedenken, dass eine solche Einseitigkeit und Einäugigkeit in der Entgegnung des Revolutionismus gerade in gegenwärtiger Zeit um so unwirksamer und verwerflicher sein muss, da es nicht zu leugnen ist, dass wir bereits in die zweite asthenische Periode des Revolutionismus eingetreten sind, d. i. aus seiner inflammatorischen Stasis in die gangrenös-insensible oder indifferente, welche freilich äusserlich und anscheinend zur Ruhe führt, — nämlich zur Ruhe des Kirchhofes, und also doch zur innern Unruhe der Verwesung. Ein anderer noch weniger bemerkter Irrthum über den Revolutionismus unserer Zeit liegt in der Nichtbeachtung des

Digitized by Google

Missgriffes von Seite der Revolutionäre oder Reformatoren, welcher darin bestund, dass sie das eingetretene Bedürfniss einer Socialreform mit dem Bedürfniss einer politischen Reform (oder jener des Regiments der Societät) vermengten, hiemit aber in denselben Fehler fielen, in den im 16. Jahrhundert die Kirchenreformatoren fielen. Wie nämlich diese meinten, dass die in der allgemeinen religiösen Societät allerdings unaufschiebbar und unvermeidlich gewordene Reformation des Clerus und der Laien schlechterdings nur von Oben herab forcirt werden könne und müsse, und wie hiebei gerade jener dringendere Theil der Reformation der religiösen Societät vernachlässigt ward, welcher ohne alle Befehdung der obersten Kirchenverwaltung sofort hätte bewerkstelligt werden können und sollen; — eben so meinten die französischen Reformatoren (denn nur von jenen Wenigen ist hier die Rede, welche wirklich eine Reform im guten Sinne bezweckten), dass das Uebel, an welchem die Societät litt, lediglich politischer Natur sei, und dass also auch durch blosse Umformung oder Wechsel des Regiments oder des Regenten diesem Uebel abzuhelfen stünde.“ (VI. 75). Unter diesem Gesichtspunkt fasste Baader die Restaurationsperiode nach Napoleons Sturz auf. Er bemerkt, kein Name sei unpassender gewesen, als der Name Restauration für das Regime der Bourbons, die nur mit ihrem Königsmantel das alte revolutionäre Geschwür warm gehalten hätten.

Man kann diesen Grundsatz auch auf die innere Politik des deutschen Bundes, auf das ganze Regierungssystem Metternich's anwenden. Damals wurde unaufhörlich mit äussern Mitteln der Polizei, Censur, Militärgewalt gegen jedes Symptom der Revolution eingeschritten, während die nämlichen Regierungen die inneren Ursachen der Revolution beförderten und pflegten, die Verarmung, die berechtigte Unzufriedenheit, die sociale Frivolität, die Steigerung des Luxus, die allem Ernst des Lebens feindlichen Modetendenzen, die antikirchliche Richtung in Schule und Presse. Während Metternich die wenigen ausgesprochenen Revolutionäre in Ketten hielt, duldete seine Polizei in Wien die tiefste Corrumpirung des Publikums durch die äusserste Theaterfrivolität,

Digitized by Google

Literaturjudenfrechheit &c. und entzog den Oestreichern alle und jede gesunde Geistesnahrung, wie sie in anderen katholischen Staaten damals die Jugend zu kräftigen anfing. Männer, die für die Kirche, für den Glauben der Väter, für die Erhaltung des frommen und biedern Sinnes im Volk im übrigen katholischen Deutschland wirkten, wie Görres, Möhler, (Franz Baader selbst) waren unter Metternich nicht gelitten, ihnen war und blieb der grosse katholische Kaiserstaat verschlossen, der gleichzeitig den schmutzigsten und gottlosesten Literaturbuben gastfrei offen stand.

Ganz der nämliche Vorwurf trifft die Restauration in Preussen. Während man hier die alten Patrioten von 1813 (Arndt, Jahn &c.) als Revolutionäre behandelte und maassregelte, duldete und pflegte man die Alleinherrschaft der Hegel'schen Philosophie auf den Universitäten und zog der Staat mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln jene Saat gross, die im Jahre 1848 aufgegangen ist. Dieselben Missgriffe beging man in den südwestlichen Bundesstaaten. Hier war es, indem man sich einbildete und auch den guten Willen hatte, sehr conservativ zu sein, doch vier Jahrzehnte hindurch System, die Kirche als eine Magd des Staates zu behandeln und in Verachtung zu bringen, dagegen die Schule mit irreligiöser Tendenz unnatürlich hinaufzuschrauben, die Bureaukratie und das Schreiberregiment zu steigern und verhasst zu machen und zugleich durch übelverstandene Gesetze die kleinen Gewerbe und durch die Gütertheilung auch den begüterten Bauernstand zu ruiniren und jenes ungeheuere Proletariat aufwachsen zu lassen, das durch die Auswanderungen nach Amerika keineswegs abgeflossen ist. Kurz man war in Süd und Nord sich überall bewusst, Feind aller Revolution zu sein, und man war dennoch ihr Pfleger, Beförderer und zärtlicher Vater. So verkehrt und verödet waren die Herzen der Diplomaten, Minister, zum Theil noch Höherstehenden, dass die kirchlich wie staatlich wahrhaft Conservativen an Höfen und in Kammern nur benaserümpft und missachtet wurden, während man witzige Spottschriften der gottlosesten Art mit heimlichem oder auch öffentlichem Entzücken las.

Baader findet das Experimentiren der sich allweise dünkenden Minister nicht weniger bedenklich als das der Revolution.

Digitized by Google

Im Princip standen und stehen sich die königlichen Schöpfer der Bureaukratie und die Jacobiner, der kaiserliche Destructor der Kirche und die Illuminaten durchaus nicht entgegen. Aber das Experimentiren ruinirt unmittelbar die Völker. Baader charakterisirt „die gefährliche Thorheit unserer Zeiten, gemäss welcher man sich einbildet, beliebig Gesellschaften (Nationen) constituiren oder auch destruiren zu können, wie man Manufacturanstalten etablirt und wieder abbricht. Erst durch trübe Grübeleien irre geführt, die uns an Allem zweifeln und über Alles ungewiss, somit unentschlossen und unthätig machten, glaubt man dagegen jetzt alles zu wissen und Alles unternehmen zu können, weil man Vieles gethan, ja Vieles gelitten hat. In den Eingeweiden der zerfleischten Societät wähnt man das Geheimniss ihres Ursprungs und ihres Lebens gefunden zu haben, und scheut in dieser Zuversicht keine Schranken seines Thuns und Experimentirens mehr, constituirt und decretirt sich bald zu einer Republik, bald zu einer Monarchie, und ist einfältig genug, mit dem verrufenen Thomas Payne zu glauben, dass nur das eine leibhafte Constitution sei, was man Schwarz auf Weiss in die Tasche stecken kann! Aber unwiderruflich bleibt das Gesetz, dass jede Societät, welche einmal ihrer Natur entfiel, oder sich gegen sie empörte, und nicht wieder ihr sich fügen oder gehorchen will, nicht anders als durch die Vermittelung ihrer gänzlichen Auflösung (ihres Todes) wieder in's Leben zu treten vermag. Fata volentem ducunt, nolentem trahunt! Ein Gesetz, welches, wie Rec. im Vorbeigehen bemerkt, für die religiöse Societät nicht minder gilt als für die bürgerliche.“ V. 165.

Der Satz der Socialphilosophie: jedes Gemeinwesen, jede Nation muss zu Grunde gehen, die, nachdem sie in Unnatur gefallen ist, ihre Natur nicht wiederfinden kann, ist eine der einfachsten und wahrsten, die es geben kann. Die einzige Aufgabe unserer Nationen und Staaten ist, der Natur treu zu bleiben, die Natur wiederzufinden und sie von aller Unnatur, wie von allem Zwange zu befreien, einem Zwange, den keineswegs der Despotismus allein auf sie übt, sondern auch die Revolution. Es ist ein wahrhaft erbarmungswürdiger Anblick, ein ursprünglich

Digitized by Google

kirchliches und braves Volk von Ministern regiert zu sehen, die in einer falschen Schulansicht verrannt, total blind sind für des Volkes Natur und nur mit vornehmer Miene dem Volke tödtliche Recepte als Wohlthaten verschreiben.

Nichts beweist die Unfähigkeit moderner Staatsweisheit so deutlich, wie das Proletariat. Für diesen Zuwachs hat die Staatsweisheit lediglich keinen Platz im Staate übrig. So wenig versteht sie ihr Terrain, so wenig kann sie organisiren. Baader sagt sehr wahr: „In der That, wer als Augenzeuge nur einen Blick in den Abgrund des physischen und moralischen Elends und der Verwahrlosigkeit geworfen hat, welchen der grössere Theil der Proletairs in England und Frankreich Preis gegeben ist (in welchen beiden Ländern jenes oben berührte Missverhältniss mit der Entwickelung des industriellen Systems durch blosse Geldlöhnungen sich am fühlbarsten machen musste), der wird trotz aller meist im Interesse der Argyrokratie (des moneyed interest), minder in jenem der Aristokratie (des landed interest) gemachten öffentlichen Versicherungen des Gegentheils gestehen müssen, dass die Hörigkeit, selbst in der härtesten Gestalt (als Leibeigenschaft, mit welcher die Geisteigenschaft gleichen Schritt hielt, wie denn keine ohne die andere bestehen kann), doch noch minder grausam und unmenschlich, folglich unchristlich war (denn Christenthum ist Menschthum), als diese Vogelfreiheit, Schutz- und Hilflosigkeit des bei weitem grössten Theils unserer, wie man sagt, gebildetsten und cultivirtesten Nationen. Ein solcher Beobachter, sage ich, wird gestehen müssen, dass im sogenannten christlichen und aufgeklärten Europa grösstentheils noch die Civilisation der Wenigen nur durch die Uncivilisation, ja Brutalität der Vielen besteht, und dass man dem alten unmenschlichen Sclaven- und Helotenthum bereits ungleich mehr sich wieder genähert hat, als dieses z. B. der Fall im Mittelalter war.“ VI. 131.

Es versteht sich von selbst, dass Baader dem Christenthum den grössten Einfluss und die wirksamste Heilkraft auf die krankhaften Zustände der Societät zuschreibt. „Wenn das Christenthum die zur Zeit seines Eintrittes in die Welt gänzlich in die Sinnlichkeit versunkene, und an diese gebundene Menschheit von

Digitized by Google

dieser Bindung, d. i. von dem Geiste der Niederträchtigkeit wieder zu befreien begann, so scheint es besonders zu unserer Zeit nicht überflüssig, zu bemerken, dass, so wie diese Sinnlichkeit eben so gut die Zuleiterin des Hoffartgeistes als die Quelle der Niederträchtigkeit ist, dasselbe Christenthum nicht minder die Macht hat, den Menschen vom Geiste der Hoffart (der Empörung) zu befreien, ihm „die Kraft der Demuth“ wiedergebend, welche er verlor. Wenn nämlich das wahre Unglück (Unseligkeit) des materialisirten Menschen darin besteht, „dass er nicht lieben kann, was er doch achten muss, und lieben muss, was er doch nicht achten kann, ja verachten muss“, so begreift man leicht, wie Sclavensinn und Empörungslust schon hier zusammenfallen, indem der Mensch sich der Sollicitation eines ihm wahrhaft Höheren, welches ihn befreiend zu sich zu erheben strebt, freiwillig verschliessend diese Sollicitation sich hiemit in einen lästigen Druck verwandelt, dessen Gefühl endlich in einen activen, gegen jenes Höhere sich empörenden Hass ausschlägt. Hat aber der Mensch einen solchen Widerspruch in sich einmal angefacht, so begreift man, dass er, sich selber gelassen und ex propriis, diesen Widerspruch (diese Entgründung) in sich nicht wieder aufzuheben, sich nicht von ihm zu erlösen vermag, und dass diese Erlösung (Begründung) ihm nur durch eine Vermittelung, und zwar nur durch eine aus dem Centrum selber hervorgehende, werden kann, weil ja der Mensch von diesem nach zwei Richtungen zugleich (sowohl ihm entfallend, als es zu überfliegen strebend) gewichen und entsetzt sich befindet. Wie sich darum jeder einzelne Mensch um so tiefer zerrüttet und abimirt, je mehr er sich versinnlichend jener reliirenden Vermittelung (religio non religare) sich entzieht, so gewahren wir dasselbe an der Societät und an allen ihren Instituten, und die Geschichte derselben gibt uns darum seit geraumer Zeit nur einen Commentar zu den Worten des Erlösers, „ohne mich könnt ihr nichts thun.“ V. 125.

Die beiden vorliegenden Bände enthalten eine Menge kleiner in verschiedenen Zeitschriften gedruckter Aufsätze, die eine grosse Mannigfaltigkeit von Gegenständen besprechen, überall aber Baader's klares und fruchtbares Princip zur Anwendung bringen.

Digitized by Google

So lesen wir in Bezug auf freie Forschung und Vernunftgebrauch: „Christus warnt ebenso ausdrücklich vor dem Nichtgebrauch der Forschungsgabe in religiösen oder göttlichen Dingen, als vor dem Missbrauch derselben, gegen welchen letzteren er den rechten Gebrauch dieser Gabe lehrt, wie er denn den Menschen sagt, dass sie (Jeder für sich) selber suchen und forschen, nicht aber bloss ihn und seine Apostel für sie suchen lassen sollen; und wie die Nichtcultur eines Grundes denselben nicht minder unproductiv oder nur Schlechtes produciren macht als dessen schlechte Cultur. Es ist darum die pietistische Nichtwissenheit oder Einstellung eigenen Vernunftgebrauchs (welches Selberwissen man nicht mit dem selbst gemachten Von-sich-selber-Wissen zu vermengen hat) zur Bewahrung der Jungfräulichkeit des religiösen Gefühls eben so schlecht als die servilistische Nichtwissenheit, welche, ohne die eigene Vernunft zu brauchen, gegen ein billiges oder unbilliges Honorar andere Menschen für sich Vernunft haben und brauchen lässt; als gleich schlecht und Religion zerstörend die rationalistische Nichtwissenheit ist, welcher eben diese servile und pietistische Ignoranz zum Vorwande dient, den Religionsdoctrinen die Vernünftigkeit abzuleugnen. Den Nichteinverständnissen und Missverständnissen der Menschen in religiösen Dingen mit der Einstellung des Vernunftgebrauchs abzuhelfen, oder das Einverständniss Aller mit dem Nichteinverständniss Aller, mit Ausnahme Einiger oder eines Alleinigen, herstellen und sichern zu wollen, würde darum um nichts besser sein, als der Rath, den die verschnittenen Wächter eines Serails den Unverschnittenen gäben, sich gleichfalls zur Verwahrung gegen alle den Frieden und die Einigkeit störenden Missbräuche ihrer Zeugungskraft verschneiden zu lassen. In der That aber laboriren diese Servilisten, Pietisten und Rationalisten doch nur an einer und derselben Nichtkenntniss, indem ihnen Allen die klare Einsicht mangelt, dass der Mensch, er mag wollen oder nicht, sich so wenig des Glaubens als des Wissens zu entschlagen vermag, und dass er also wissen muss, um zu glauben, und glauben muss, um zu wissen; entgegen jener schlechten Schulweisheit, die alles Wissen aus dem Zweifel per generationem aequivocam entstehen

Digitized by Google

lässt. Welche Solidarität des Wissens und Glaubens vorzüglich für den historischen Glauben gilt, wenn schon das sämmtliche geflügelte und ungeflügelte rationalistische Gewild in unserer Zeit neuerdings wieder gegen denselben sein Geschrei erhebt." V. 324. Das ist ohne Zweifel das Vernünftigste, was über den Streit je gesagt worden ist und gesagt werden kann.

Sehr anziehend ist, was Baader gelegentlich über den Ursprung der Sprache sagt. Bekanntlich will der menschliche Stolz nicht zugeben, die Sprache von Gott empfangen zu haben, und behauptet, der Mensch selbst habe sich nach und nach die Sprache gebildet. Eine Ansicht, die auch Jacob Grimm unlängst in einer academischen Abhandlung geltend gemacht hat und die wir (Literaturblatt 1854 Nr. 54) bestritten haben. Unsere Ansicht stimmt ganz mit der Baader'schen überein. Die Sprache wie der Geist kam von Gott, nicht aus dem Menschen selbst. Baader sagt: „Die Absurdität jener Hypothese leuchtet sogleich ein, wenn man nur bedenkt, dass der Mensch seine Sprache oder Worte erst denkt, ehe er sein Denken sagt, oder dass er sein Denken nur insofern zu sprechen vermag, als er sein Sprechen denkt. Da die Sprache dem Menschen folglich bereits nöthig war, um nur an ihre Erfindung denken zu können, so hätte der Erfinder der Sprache sich hiermit das Werkzeug alles Erfindens erfinden müssen. In der That muss man dagegen das Wort jenes Licht der moralischen Welt nennen, welches jeden Menschen erleuchtet, der in diese (die Gesellschaft) tritt, und welches noch täglich jeden einzelnen Menschen (als intelligent und sich selbst bewusst seiend) aus dem Nichts hervorruft und emporhält, so wie jenes schaffende Wort diese Welt dem Chaos enthob, und der Mensch konnte sich diese Sprache so wenig erfinden, dass er sie vielmehr, als das Mysterium magnum seines Geistesalebens, nicht einmal zu begreifen vermag."

Sehr wahr und schön ist, was Baader über die Gottentfremdung und Gottentfernung sagt, in der sich die aufgeklärten Generationen so gerne gefallen. Entweder bedürfen sie im Bewusstsein eigenen Werthes und eigener Göttlichkeit keines göttlichen Beistandes von aussen mehr, oder sie thun bescheiden und meinen,

Digitized by Google

wenn Gott ein so grosser Herr sei, wie man sage, so werde er wohl etwas besseres zu thun haben, als sich um unsereinen zu bekümmern. „Jene Religionsindifferentisten, welche, ihren Stolz und ihre Widerspenstigkeit unter heuchelnder Demuth verbergend, in der Grösse, Macht und Weisheit des Schöpfers selbst einen Grund suchen, ihr Beachtetwerden von Ihm zu bezweifeln, welche also meinen, ihre Gleichgültigkeit gegen Gott durch eine präsumirte Gleichgültigkeit Gottes gegen sie zu bemänteln, der Verfasser, sage ich, vergleicht diese Religions-Indifferentisten mit jenen obscuren Vagabunden, welche der Aufmerksamkeit der Polizei zu entgehen und sich unbemerkt von ihr durch die Welt schleichen zu können meinen. Wie sie sagen, wäre zwar Gott nicht zu gross gewesen, um den Menschen zu erschaffen, wohl aber wäre Er zu gross, um von ihm, nachdem er einmal erschaffen sei, weiter Notiz zu nehmen, so wie dieser Gott zu weise und zu vernünftig sei, um unter seinen Creaturen Ordnung und Gesetz, d. i. Vernünftigkeit, festzusetzen, und auf deren Beobachtung zu halten. Ihnen zufolge hätte also Gott, nachdem er den Menschen in's Dasein gerufen, gleichsam gesagt: Ich habe dich zwar erschaffen, es ist mir aber völlig gleichgültig, ob du mich anerkennst oder verleugnest, ob du mir dienest, oder dich gegen mich empörest, denn du bist ein so nichtiges Product meiner Allmacht, dass ich dich in alle Ewigkeit ignoriren werde; und ein Gleiches von dir erwarte.“ V. 190. Das ist so erfreulich in Baader's Schriften, dass sie ganz in Gottesbewusstsein wie in gold'nes Licht getaucht sind, dass wir immer in diesem göttlichen Lichte wandeln und uns doch nicht geblendet fühlen, sondern wie in heimischer Frühlingsluft.

Unter den kleinern Bruchstücken finden wir folgende Rechtfertigung der Statue Schillers von Thorwaldsen. „Man hat an der herrlichen Statue Schillers von Thorwaldsen die Senkung des Kopfes des Dichters getadelt und gemeint, der Bildner hätte dessen Antlitz zum Himmel emporgerichtet darstellen sollen. Wäre Schiller ein Theolog oder ein religiöser Dichter gewesen, so hätte diese Meinung Grund. Da er aber weder der Eine, noch der Andere war, da vielmehr eben das Charakteristische seiner Dich-

Digitized by Google

tungen es ist, sich meistens in jenem Chiaroscuro und in der diese begleitenden Wehmuth als Unbefriedigtheit des Forschens zu halten, welche gleich einer Thräne den völlig klaren Blick trübt, eben aber in dieser Trübung in dem Reichthum der Farben sich bricht und wie ein Regenbogen in der zur Erde sich senkenden Wolke erscheint, so hat der Meister den Charakter des Dichters trefflich mit seinem zur Erde sich senkenden Haupte ausgesprochen.“ Thorwaldsen selbst, bei dem Referent dereinst in Rom die Anfertigung der Statue Namens des Stuttgarter Schillervereins betrieb und der nachher nach Stuttgart kam, und die Statue daselbst nach ihrer Vollendung im Erzguss betrachtete, äusserte sich gegen uns in ähnlicher Weise. Man hatte ihm gesagt, wie viele Stimmen sich gegen die gesenkte Kopfhaltung seines Schiller erhoben, wie ein bekannter Aesthetiker in Tübingen sie in Versen verspottet habe &c. Allein Thorwaldsen bemerkte lächelnd, er denke seine Statue werde noch stehen bleiben, wenn die ganze moderne Generation längst werde in's Grab gesunken sein, und alsdann, in drei- oder fünfhundert Jahren vielleicht, werde man die Physiognomie des grossen Tragikers aus der frivolen Zeit, in der er lebte, immer ernster, immer tragischer herausblicken sehen. Mit einem Wort, sagte Thorwaldsen, ich habe ihn „dantesk“ aufgefasst.

Wie wir hören, hat Franz Baader noch immer nur ein kleines Publikum. Ein Geist dieses Ranges verdiente doch von der Nation mehr gekannt zu sein. Den Männern, die vielleicht mit Opfern zur Herausgabe seiner sämmtlichen Werke sich entschlossen haben, gebührt aufrichtiger Dank.

Digitized by Google

13.

Wolfgang Menzel's Literaturblatt.

Jahrgang 1855. Nr. 67.

Franz von Baader's gesammelte Schriften zur Religionsphilosophie. Erster und zweiter Band. Herausgegeben von Prof. Dr. Franz Hoffmann in Würzburg. Leipzig, Bethmann, 1854. 1855.

Wir haben früher schon das Verdienst Hoffmann's und der übrigen Anhänger Baader's um Herausgabe und Verbreitung der Baader'schen Schriften gebührend anerkannt. Es ist merkwürdig genug, dass Baader als der Erste, der die ganz antichristlich gewordene Philosophie wieder zur christlichen Wahrheit zurückführte, so sehr missachtet, verkannt oder unbekannt geblieben ist. Aber es ist natürlich, denn wie die Philosophen nichts vom Christenthum, so wollten die Gläubigen nichts von Philosophie wissen. Der Herausgeber hebt scharf hervor, wie sehr sich die Gläubigen versündigen und dem Interesse ihrer Sache zuwider handeln, indem sie alles was Philosophie, dessgleichen Naturwissenschaft und Aesthetik heisst, frischweg den Ungläubigen überlassen, als ob es denen von Rechtswegen gehörte. Nichts leistet dem Atheismus mehr Vorschub, als diese Gleichgültigkeit der Gläubigen gegen die Philosophie und die falsche Voraussetzung, es könne gar keine christliche Philosophie geben oder bedürfe derselben nicht, da man ja an der h. Schrift genug habe. Die Denkkräfte sind nicht das Letzte, was wir an uns heiligen müssen. Das Denken soll nicht als Sünde angesehen, sondern vor Sünde bewahrt werden. Baader selbst sagt (Theil II. 22), er habe für nothwendig erachtet, die Denkweise zu bekämpfen, die nach und nach immer „gottwidriger" geworden sei, denn er setze voraus, dass nur diejenige Denkweise die richtige sein könne, die da Gott die Ehre gibt. Die centrifugale Richtung der ganzen modernen von Gott abgekehrten Philosophie hat Niemand so klar er-

Digitized by Google

kannt und umfassend bezeichnet, wie Baader, der nun seinerseits wieder in centripetaler Tendenz die gläubige Philosophie da wieder anknüpft, wo sie seit den grossen Mystikern des Mittelalters, zuletzt mit Jacob Böhme abgerissen war.

Baader hat das Missgeschick getroffen, für einen Schüler Schelling's gehalten worden zu sein, da doch Schelling seinen Pantheismus niemals verlassen und nie bis zum christlichen Monotheismus durchgedrungen ist. Das Verhältniss ist gewissermassen umgekehrt, denn Schelling hat von dem älteren Baader Einiges, nur nicht die Hauptsache, angenommen. Baader steht vollkommen selbstständig da und hat an Schelling abgegeben, nicht von ihm entlehnt. Das ist auch bereits in Erdmann's Geschichte der neueren Philosophie anerkannt worden, und wird nun hoffentlich die officielle Ignoranz, wie sehr sich die ungläubige Philosophie darin gefallen mag, nicht länger die Stirn haben, das Charakterbild eines grossen Philosophen der Neuzeit so gröblich zu verfälschen. Schelling selbst scheint auf Baader eifersüchtig gewesen zu sein und zu der Ignorirung und Misskennung desselben nach Kräften beigetragen zu haben. Hoffmann sagt hier Theil I. Vorrede S. XIII.: „Schelling hatte schon von der ersten Bekanntschaft mit Baader eine Art von Bewusstsein davon, dass dieser geniale Geist ihm an Tiefsinn wie an vorgeschrittener Einsicht in das Geheimniss der Dinge überlegen sei; er wurde immer mehr von dem Vorgefühle ergriffen, dass dieser tiefsinnige Geist ihn und seine Leistungen überflügeln würde. Es bemächtigte sich seiner stolzen, ruhmbegierigen Seele eine nicht zu lobende Eifersucht, welche ihn noch in Erlangen zu ganz unpassenden Aeusserungen über Baader hinriss, die ihn später zu München verleitete, den entschiedensten Schülern Baader's nach Kräften jede mögliche Hemmniss entgegenzusetzen. Baader selbst in seinen Vorlesungen namentlich durch gehässige und verhaltenen Zorn athmende (wie uns damals dünkte, nicht treffende) Seitenhiebe und Ausfälle auf St. Martin zu discreditiren, und die ihn endlich zu Berlin in seinem letzten Lebensjahre in kläglich unedler Weise dem Versuche einer Förderung der Gesammtausgabe der Werke Baader's sich widersetzen liess. Diese Widersetzlichkeit Schelling's

Digitized by Google

gegen das Zustandekommen der Gesammtausgabe der Werke Baader's wäre im schlimmsten Sinne des Wortes illiberal und schnöde gewesen, wenn Baader auch lange noch nicht die ihm von uns beigelegte Bedeutung hätte, sie war aber um so niedriger, je mehr Schelling wissen musste, welche ausserordentliche Schätze tieferer theistischer Erkenntniss in Baader's Schriften enthalten seien."

Baader hält (und mit dem vollsten Herzen) die ganze moderne Philosophie von Cartesius und Locke an, soweit sie sich von der christlichen Wahrheit entfernt hat, für eine Geisteskrankheit, die gleichwohl nicht im Stande gewesen sei, die gesunde Einrichtung des menschlichen Gehirns für immer zu zerstören. Nur in den höheren Kreisen der Gesellschaft, nur bei den Gelehrten, nur in der ungesunden Treibhausluft der falschen Bildung konnte die Corruption des Denkens, gleichen Schritt haltend mit derjenigen der Sitten, um sich greifen. Im gesunden Kern des Volkes blieb der Glauben, und in der Offenbarung wie in der Sternenschrift der Natur blieb die ewige Wahrheit ausgesprochen dieselbe. Die falsche Philosophie hat nichts daran ändern können, sie konnte nur sich selbst überleben. In einer Recension der Groote'schen Schrift über Faust's Versöhnung mit dem Leben sagt Baader: „Recensent ist übrigens der Ueberzeugung, dass wir uns nicht nur in Deutschland, sondern in der gesammten sogenannten christlichen Welt so ziemlich in derselben Lage befinden, in welcher ein verschmitzter und geschickter Giftmischer und ein nicht eben geschickter und nicht scharfsinniger Arzt sich einem Kranken gegenüber befänden, welcher trotz des ihm beigebrachten Giftes und trotz — seines Arztes doch nicht gestorben ist, d. h. wir haben es nur der unverdienten Assistenz des barmherzigen Gottes zu verdanken, dass die gute Sache trotz des vielen Bösen und Faulen noch besteht, und anstatt dass wir Gutgesinnte auf unseren Lorbeeren, um von dem leichten Kampfe auszuruhen, uns wieder niederlegen, sollen wir vielmehr wachsamer und thätiger als je sein, weil, so lange die Zeit währt, der Feind nach jeder Niederlage oder Ermattung gerüsteter und listiger in Bälde zurückzukommen pflegt."

Digitized by Google

Uebrigens lässt sich nicht verkennen, und ist auch vom Herausgeber zugestanden worden, dass es ziemlich schwierig ist, sich von Baader's Philosophie einen klaren Ueberblick zu verschaffen, denn er hat niemals ein System zusammengeordnet, sondern seine Ideen in einer Menge von kleinen Schriften und Heften zerstreut. Allein sie bleiben sich überall consequent.

Wir bemerken, dass er fast immer ein zweischneidiges Schwert schwingt gegen die Atheisten, Materialisten, Rationalisten &c., die nichts glauben, und gegen die Pietisten &c., die nichts wissen wollen. Ihm kommt es darauf an, den Wissenden wieder Glauben, den Gläubigen Wissen beizubringen.

Unter dem, was er gegen die Ungläubigen sagt, finden sich Sätze von grosser Tiefe und Schönheit, z. B.: „Falls das Eisen Empfindung und Bewusstsein hätte, würde es sagen, dass es den entfernten Magnet, dessen Zug es in sich inne wird und ihm folgt, zwar nicht schaue, aber doch an ihn und ihm (dem Unsichtbaren) glaube.“ II. 234. „Das Streben nach Genuss ist nur das Streben nach dieser Ergänzung oder Vollendung des Seins oder nach der Befreiung von der Unruhe oder Unvollendetheit desselben, d. i. es ist das Streben nach der Gegenwart oder nach der Befreiung und Erlösung von der Zeitlichkeit; was selbst, wie die Worte: Entzückung und Verzückung, beweisen, von der illusorischen Gegenwart (der materiellen) gilt, und deswegen es so schwer hält, durch Zeitvorstellungen (z. B. der Zukunft) die Lust am sinnlichen Genusse zu unterdrücken. Es fallen darum die Begriffe von Vollendetheit, Gegenwart, Ewigkeit, Zeitfreiheit und Seligkeit zusammen, und Sie begreifen bereits aus dem Gesagten, dass, falls der Mensch, inner der Zeitregion sich haltend, in seinem Thun wie in seinem Sein seine Vollendung erlangen, oder in Besitz derselben gelangen könnte, das heisst, dass, falls der Mensch wie das Thier nur ein Geschöpf der Zeit wäre, er auch wie dieses die Zeit nicht wahrnehmen könnte und würde, und dass folglich sein Wahrnehmen oder Gewahren der Zeit ihm beweiset, dass er in ihr nicht in seiner heimathlichen Region, sondern in der Fremde (nach altdeutscher Sprache im Elende) sich befindet.“ II. 89. „Auch der nach sinnlichem Genuss Strebende sagt durch

Digitized by Google

seine Entzückung, dass es ihn langweile in der Zeit, dass er sich hier unselig finde, dass er herausstrebt aus der Zeit in die absolute Gegenwart und Erfüllung. Die sinnliche Ekstasis der Heraussetzung aus der Zeit ist freilich nur eine illusorische, aber man muss anerkennen, dass hinter ihr ein Tieferes verborgen liegt. Shakespeare nennt daher die Momente des Genusses ewige Momente (eternal moments). Die Moralisten fahren übel, wenn sie dem Streben der Menschen nach sinnlichem Genusse nichts Besseres entgegensetzen als die Furcht vor Strafe. Sie müssen vielmehr zeigen, dass der Mensch seine Erfüllung auf jenem Wege nicht erreicht, sondern nur leerer und unseliger wird. Es muss die ewige Gegenwart gegen die illusorische gesetzt werden. — Was für die Zeit geschaffen ist, bemerkt die Zeit nicht, wie das Thier. Könnte der Mensch durch Sinnengenuss sich befriedigen, so wäre er nicht für die Ewigkeit bestimmt. Da er es nicht kann, so ist es sonderbar, dass er nach Beweisen für jene Bestimmung fragt." II. 83.

Den Gläubigen hält Baader andrerseits vor, wie Unrecht sie haben, die Natur zu verachten: „Es ist falsch, wenn mehrere Mystiker (Pietisten) nur ausschliessend im Inneren die Gegenwart Gottes oder das Göttliche suchen, vom inneren Leben als dem alleinigen guten, vom äusseren dagegen als dem wo nicht an sich schlechten so doch zu nichts Gutem taugenden (somit entbehrlichen und gleichgültigen) sprechen, indem ja der Mensch ebensowohl, um einem bösen Inneren zu entgehen oder sich davon zu helfen, zu einem guten Aeusseren greifen und seine Zuflucht bei diesem nehmen muss, — als er umgekehrt zu einem inneren Guten greifen und fliehen muss, um eines bösen Aeusseren sich zu erwehren." I. 243. Ebenso wenig steht es den Gläubigen an, die Wissenschaft zu schmähen und die Macht, die in ihr liegt, den Ungläubigen Preis zu geben. Wenn man so oft in neuerer Zeit die Gläubigen wehklagen hört über Staatsomnipotenz, Bureaukratie &c., so kann man ihnen entgegenhalten, sie selbst sind Schuld. „Auf die Weltstandschaft der Kirche stützt sich aber jene der Wissenschaft und der Kunst, und man muss sagen, dass der Katholicismus (d. i. die Universalität) der beiden

Digitized by Google

letzteren nur von jenem (jener) der Ersteren aus und an ihm fortgeht. — Wenn nämlich schon Religion, Wissenschaft und Kunst (Priester, Gelehrte und Künstler) jeder einzelnen Nation oder jedem einzelnen Staat nicht nur dienlich, sondern zur Erreichung des Staatszweckes unentbehrlich sind, so sind sie doch schon aus dem einfachen Grunde nicht im engeren Sinne des Wortes Diener eines einzelnen Staates, weil es seit Einführung des Christenthums keine National- oder Staatsreligion mehr gibt und der Begriff derselben eben so absurd ist als jener einer National- oder Staatswissenschaft, z. B. einer bayerischen im Gegensatze einer österreichischen oder einer preussischen Wissenschaft. Und hierauf beruht denn auch der Amtsadel des Priesters, des Gelehrten und des Künstlers, welchen wir nur dort und dann erlöschen sehen, wo und wann die Religion und Wissenschaft zum Polizeidienst herabgewürdigt werden, eine Herabwürdigung die den Polizeien indess nicht möglich gewesen wäre, falls Priester, Gelehrte und Künstler durch ihre Trennung und Entzweiung nicht vorerst sich selbst herabgewürdigt hätten. Denn es kann nicht oft genug wiederholt werden, dass die Despotie nur in dieser Trennung (der Wissenschaft und der Religion) ihren grösseren Halt findet. Eine Trennung und Opposition, welche mit jener modernen des Kreuzes und des Schwertes von demselben schlimmen Geiste ausgeht und denselben schlechten Zweck im Auge hat. Wenn darum schon nichts gewisser ist als die Nothwendigkeit des Geschiedenseins der weltlichen und der geistlichen administrativen Macht, (schon aus dem von Dante in seinem Purgatorio angegebenen Grunde, weil beide, falls sie nicht geschieden sind, sich nicht mehr vor einander fürchten), so ist doch auch eben so gewiss, dass Priester, Gelehrte und Künstler sich eben darum um so inniger unter sich in der gesammten Welt verbinden und verbunden halten, und jene nothwendige Scheidung hiemit vermitteln sollen, anstatt durch ihre eigene Entfremdung von der Kirche und ihre Entzweiung unter sich diese an sich heilsame Scheidung bis zu einer unheilbringenden Opposition zu treiben, oder auch eine nicht minder schädliche, wenn auch nur temporäre, Wiedervermengung beider jener Weltmächte zu begün-

Digitized by Google

stigen." I. 220. Eine Glosse zur Geschichte unserer Zeit, wie man kaum eine bessere finden wird.

Als einen Hauptgedanken der Baader'schen Philosophie heben wir ferner hervor den Satz, dass wie das Individuum, so die Gemeinde in der centripetalen Tendenz zu Gott erstarke und Segen finde, in der centrifugalen dagegen schwach werde und Fluch finde. Baader verfolgt diesen Gedanken bis zu seiner kühnsten Consequenz. Er sagt, wir befinden uns durch die Sünde in einer solchen Sonnenferne, dass wir kaum mehr eine Ahnung davon haben, wie uns sein würde, wenn wir in der Sonnennähe wären. Er weist auf eine Zukunft nicht nur des Menschen, sondern auch der ganzen Erde hin, wie sie aus der Wiedergeburt hervorgehen müsse, die uns die christliche Offenbarung weissagt. „Es ist nämlich nicht zu leugnen, dass der Grundbegriff des Christenthums, somit auch der Dogmatik, jener einer gänzlichen Umwandelung und Restauration (Wiedergeburt) des Menschen an Seele und Leib ist, wobei also seine bereits vorgegangene Verwandelung (aus dem paradiesischen in den irdischen Menschen) vorausgesetzt wird. Aber derselbe Begriff einer bereits vorgegangenen Umwandelung und Umgestaltung gilt eben sowohl für die gesammte äussere Natur, und die Schrift verbindet auch die Restauration dieser Natur mit jener des Menschen, indem sie nicht bloss von einem neuen Menschen, sondern auch von einem neuen Himmel und einer neuen Erde spricht; und es sind darum alle jene Naturphilosopheme aus der Dogmatik hinauszuweisen, welche diese nichtintelligente, materielle Natur (oder Welt) in ihrer dermaligen Seinsweise für ein primitives, reines Geschöpf und weder für ein bereits umgewandeltes, noch einer ferneren Umwandelung fähiges erklären, womit denn auch die Leugnung eines in der materiellen Natur verborgenen, dem Menschen keineswegs zur Schuld zu rechnenden geistig Bösen, sowie die Vermengung desselben mit jener Verderbtheit und Difformität in dieser Natur zusammenhängt, welche der Mensch in diese materialisirte Natur als den Fluch (die Flucht des göttlichen Segens) dadurch brachte, dass er seiner Sendung untreu ward und das Bild Gottes in sich erlöschen liess. Endlich sind als mit der

Digitized by Google

Religion unverträglich alle Philosopheme zu erklären, welche den Nexus des ethisch Bösen mit dem Wohl- oder Uebelstand der nichtintelligenten Creatur, oder mit dem physisch Guten und Uebeln, sowohl im Menschen als ausser ihm, verkennen oder leugnen." II. 46.

Auch die politischen und socialen Fragen finden nur in dieser Wiedergeburt ihre Antwort: „Eine wahrhafte Gemeine können die Menschen demnach nur dann bilden, wenn sie mit Gott verbunden sind. Im bloss äusserlich aggregirten Leben des modernen Staates hat Jeder seine eigene (schlechte, weil abstracte) Selbstständigkeit, die er sogar den Uebrigen entgegensetzt und dadurch nicht bloss Gleichgültigkeit, sondern versteckte Feindschaft ist. Denn die Gleichgültigkeit kann nicht bleiben und sie wird sich bei der ersten unausbleiblichen Sollicitation zur Liebe oder zum Hass gestalten. Das grosse Reich Gottes hat keinen anderen Sinn, als die Menschen in eine wahrhaft organische Innung zu bringen und zwar, weil nur in dieser lebendigen Gemeinschaft Gott Alles in Allem geworden ist als der eine und derselbe Lebensgeist, der sich in jedem auf einzige Weise manifestirt. Und desshalb bedarf Jeder aller Anderen, um die Totalität der Manifestation Gottes zu bewerkstelligen. Jeder ist unentbehrlich, denn jeder hat eine andere Gabe. Auf diesem Geheimniss der Vertheilung der Manifestation Gottes beruht die conjunctio in solidum der Menschheit." II. 73.

Manche Grundansichten theilt Baader mit Jacob Böhme und andern älteren Mystikern, oder er reproducirt sie geläuterter nach einer tiefeingreifenden Kritik. Denn bekanntlich gibt es Wahrheiten, die man verwirft, weil sie entweder nicht ganz klar ausgesprochen sind, oder weil sie eine falsche Anwendung finden, oder mit entstellenden Zusätzen behaftet sind, ohne dass sie aufhören, den Werth der Wahrheit zu behalten. Desshalb müssen sich auch die Denker wechselseitig ergänzen. Wenn es sehr vielerlei heidnische Philosophien gibt und geben muss, so kann es nur Eine christliche geben, mögen auch noch so viele Denker zu verschiedenen Zeiten daran arbeiten. Desshalb möchten wir auch die christliche Philosophie an keinen Namen anknüpfen.

Digitized by Google

Dass Baaders Philosophie die der Zukunft sein werde, wie der Herausgeber Theil II. Vorrede S. XIV. ausspricht, ist nur insoweit wahr, als die Philosophie der Zukunft überhaupt wieder eine christliche sein wird. Die christliche Philosophie kann immer nur Gott ehren und göttliche Wahrheit, nicht eigene Kunst, nicht eigenen Ruhm verkünden wollen, und muss sich demnach verhalten wie die gothische Baukunst, deren Werke wir als die eines grossen und frommen Zeitalters und Volkes um so mehr bewundern, als wir nur selten den bescheiden verborgenen Namen eines ihrer Meister herausgrübeln. Es kommt daher auch nicht darauf an, Baader's Namen zu verherrlichen, sondern nur der philosophischen Wahrheit, die er aussprach, Geltung zu verschaffen. Die Namen, die Eitelkeit und all die Professorenalfanzerei des vorigen und jetzigen Jahrhunderts kann man getrost den falschen Philosophen überlassen.

Die ungeheuere Selbstüberschätzung der Kathederherren hat es im Verlauf der letzten Zeit dahin gebracht, dass der studirenden Jugend das Interesse, welches sie dem Object der Philosophie widmen sollte, fast ausschliesslich dem Subject des jeweiligen Modephilosophen zuwendet, als ob weniger an der Wahrheit selbst, als an der Hochstellung einer Person, die etwas für wahr ausgibt, gelegen wäre. Im naturwissenschaftlichen Gebiet hat sich die nämliche Eitelkeit ausgebreitet und der Gelehrte, der etwas von Gott Geschaffenes nur entdeckt, tritt förmlich an die Stelle des vergessenen Gottes und alle Bewunderung wird nur auf ihn hingelenkt. Indess entdeckten diese Gelehrten doch etwas, was wahr ist und wovon man einen nützlichen Gebrauch machen kann, während die hochgefeierten Philosophen seit Descartes immer nur je ein Windei gelegt und dann sich gespreizt haben, als ob es Bramanda, das Weltei selbst gewesen wäre. Es ist ohne Zweifel die Aufgabe der christlichen Philosophie, von all dem nichtigen Treiben des Subjectivismus zu abstrahiren.

Digitized by Google

14.

Hamburger literarische und kritische Blätter.

Verlegt und redigirt von F. Niebour.

Jahrgang 1855. Nr. 72. S. 565—566.

Man hat oft die Frage aufgeworfen, woher es denn wohl kommen möge, dass unsere Zeit der Philosophie nichts weniger als günstig sei, und so auch hiedurch wie durch vieles Andere einen entschiedenen Gegensatz gegen die früheren Jahrhunderte bilde, in denen sich bekanntlich alle Wissenschaft mit und zum Theil aus der Philosophie entwickelte. — Gewöhnlich wird die Frage dahin beantwortet, dass diese Erscheinung in der materiellen Richtung unserer Zeit, welche allenthalben mehr um die Wirkung als um die Ursache sich kümmere, und allenthalben an die Stelle der Intensivität des Wissens die Extensivität gesetzt habe, ihren Grund finde.

Die Antwort als Resultat gefasst, mag richtig sein, an sich betrachtet aber stellt sie als subordinirt hin, was eigentlich coordinirt ist; denn nicht die materielle Richtung unserer Zeit ist es, welche die Mehrzahl der Gelehrten und Gebildeten der Philosophie etwas abspänstig gemacht hat, sondern die Fortentwickelung der Wissenschaft in ihrer Gesammtheit ist es, welche nach der einen Seite hin jene grosse Umgestaltung in den wissenschaftlichen Bestrebungen, jenen Umschwung zum Materiellen hervorgebracht und nach der anderen Seite hin die Theilnahme an den ehemals herrschenden philosophischen Systemen zum Theil vermindert, zum Theil auch aufgehoben hat. Auch ist es gewiss nicht richtig, wenn man behauptet, die Veränderungen auf dem Gebiete der Philosophie seien immer nur eine Folge von den Ansichten dieses oder jenes hervorragenden Mannes. Denn wenn auch nicht zu leugnen ist, dass secundär jeder Philosoph mehr oder minder auf seine Zeitgenossen einwirkt, so ist doch primär

Digitized by Google

eines jeden Philosophen Lehre sicher selbst ein Product seiner Zeit, hervorgegangen aus den allgemeinsten Verhältnissen und Bedürfnissen, da es sonst gewiss keinem Philosophen gelingen würde, auch nur oberflächlich und vorübergehend Einfluss zu gewinnen.

Und sollte also etwa die verminderte Liebe zur Philosophie in unseren Tagen daher stammen, dass es keine Philosophie gibt, welche die Bedürfnisse und Anforderungen erfasst und den Endpunct der geistigen Entwickelung nach der einen Seite hin ebenso repräsentirt, wie die materiellen Bestrebungen dieses nach der anderen Seite hin thun?

Schelling's Philosophie hat lange über die deutschen Geister eine unwiderstehliche Gewalt ausgeübt, aber eben in ihm hat sich jene Gewalt gebrochen, denn er selbst hat den Pantheismus aufgebend auf ein anderes, tieferes Princip, auf den Theismus hingewiesen, auf einen Theismus reinerer und höherer Art, als er bereits früher geherrscht hat. Und eben diesen Theismus, welchen Schelling freilich nur mit Reminiscenzen an sein früheres Princip annahm, halten wir für die allein mögliche Philosophie der Gegenwart, welche den Anforderungen unserer Zeit entspricht und die Bedürfnisse desselben befriedigt, für jene Philosophie, welche auf den früheren Systemen stehend und diese zu einer höheren Einheit fortbildend, berufen ist, in der Zukunft eine bedeutende Rolle zu spielen. Aber woher kam es, dass Baader, — denn dieser ist der Repräsentant dieses Theismus — lange nicht zu der allgemeinen Geltung kommen konnte, welche ihm gebührt? Die Gründe hierfür sind der verschiedensten Natur. Einmal hatte schon Manche Baader's Gedankentiefe von einem eindringlicheren Studium abgeschreckt; auch hatte vielleicht die Zerstreutheit der Baader'schen Aufsätze so Manchen zu dem Glauben veranlasst, es fehle seiner Philosophie ein eigentliches System. Man verwechselte aber hier zwei ganz verschiedene Momente, und begriff nicht, dass derjenige, der vor übersprudelnder Gedankenfülle nicht dazu kommen konnte, ein eigenes philosophisches System aufzustellen, doch ein fertiges System seiner Lehren in sich getragen haben könne. Als ob je Leibnitz ein System seiner Doctrinen gegeben hätte! Ferner war es Manchen

Digitized by Google

nicht genehm, dass Baader den Katholicismus in einem grossartigen Sinne auffasste, in welchem die Freiheit der Wissenschaft nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr gefordert werde. Sollte also für die Baader'sche Philosophie ein Schritt vorwärts geschehen, so war vor Allem eine Gesammtausgabe nöthig, welche einestheils Baader's Lehren im Zusammenhange darstellte, und anderntheils gegen alle Verdächtigungen und heimlichen Anfeindungen wenn auch in mässiger aber doch auch in energischer Weise Front machte.

Eine solche Gesammtausgabe verdanken wir der Umsicht, dem rastlosen Eifer und der nicht genug anzuerkennenden Aufopferung des eben so scharfsinnigen als gelehrten Prof. Hoffmann in Würzburg. — Aber aus denselben Gründen, aus denen man der Baader'schen Philosophie im allgemeinen nicht günstig war, aus denselben Gründen betrachtete man von vielen Seiten diese Gesammtausgabe mit scheelen Augen, statt sie mit einstimmigem Jubel willkommen zu heissen. Selbst Schelling legte dem Unternehmen, in so fern es ihm möglich war, Hindernisse in den Weg, was um so auffallender ist, als er sich ja selbst dem Baader'schen Theismus so weit es sein früheres System ihm ermöglichte, genähert hatte. Aber Schelling hatte eingesehen, dass die Philosophie der folgenden Zeit in Baader einen mächtigen Repräsentanten gefunden, er hatte eingesehen, dass ihn Baader an Tiefe und Gewalt des Geistes weit überholt hatte, und dass Baader's Philosophie noch lange herrschen wird, wenn bereits die Schelling'sche vom Schauplatze abgetreten, und aus dieser Eifersucht, aus diesem Selbserhaltungstriebe ist sein Benehmen gegen Baader wenn auch nicht zu rechtfertigen, so doch wenigstens zu begreifen, dass Schelling alle Mittel aufbieten musste, um den Einsturz seines pantheistischen Gebäudes, das er mit männlicher Begeisterung und unermüdetem Eifer aufgebaut, wenigstens hinauszuschieben, da er wohl eingesehen haben mag, dass derselbe unvermeidlich hereinbrechen werde, hereinbrechen von Seite des Baader'schen Theismus, hereinbrechen um so mehr und eher, als er selbst durch seine Annäherung an Baader die Unhaltbarkeit des Pantheismus zugestanden und eben dadurch so manchen Stein

Digitized by Google

aus seinem künstlich aufgeführten Gebäude gerissen hatte. Bedürfte es aber noch in unseren Tagen eines Beweises für die Grösse Baader's, so läge er sicher in Schelling's Widersetzlichkeit gegen eine Gesammtausgabe der Werke seines grossen Rivalen, denn warum hätte er sich einer solchen widersetzen sollen, wenn nicht aus dem sicheren Bewusstsein, um so eher seine Strahlenkrone getrübt zu sehen, je eher Baader's Werke und ihre Bedeutsamkeit bekannt würden? — Dieses Benehmen Schelling's muss demnach für eine ebenso gewichtige indirecte Anerkennung Baader's gelten, als das nachmalige Schweigen aller Anhänger Schelling's.

Denn nachdem der Vorkämpfer und eigentliche Vertreter des Baader'schen Theismus, Hoffmann, noch bei Lebzeiten Schelling's in seiner nicht bloss für Baader sondern für die Geschichte der Philosophie im allgemeinen epochemachenden Vorrede zur zweiten Ausgabe der kleinen Schriften Baader's (Leipzig, Bethmann 1850) das wahre Verhältniss Baader's zu Schelling oder eigentlich Schelling's zu Baader nachgewiesen, nachdem er auch in den trefflichen Einleitungen, welche den einzelnen Bänden beigegeben sind, dasselbe Thema mit grösster Gründlichkeit und mit unumstösslichen Beweisen erörtert hatte, nachdem er klar und deutlich Baader als den Begründer des neueren Theismus hingestellt und Schelling gegen ihn rücksichtlich der Priorität und der Tiefe der Begründung in den Hintergrund stellte; — hätten da nicht die Männer der Wissenschaft, hätten da nicht alle Anhänger Schelling's, wenn wir nicht sagen wollen Schelling selbst, sich wie Ein Mann erheben sollen und müssen, um dieses Attentat auf eine bisher allgemeine Annahme, auf sich selbst mit allen Waffen der Wissenschaft abzuwehren? — Aber trotz dem, dass man den Gelehrten und Gebildeten in allen möglichen Formen stets vorgeführt hatte, Baader sei im allerhöchsten Falle als Schellingianer einer besonderen Art aufzufassen, hat sich bis zur Stunde noch nicht Eine Stimme erhoben, welche an dem von Hoffmann Gegebenen Unrichtigkeiten nachgewiesen, und Hoffmann's Hauptthema, dass Baader nichts weniger als Schellingianer, dass Baader der eigentliche Verkünder des höheren Theismus zu einer Zeit sei, in der Schelling noch tief in den Banden des Pantheismus

Digitized by Google

schlummerte, dass Schelling namentlich durch Baader aus seinen pantheistischen Ansichten aufgerüttelt, und theilweise zum Umschwunge vermocht wurde, ich will nicht sagen widerlegt, sondern auch nur bekämpft hätte. In manchen Fällen ist das Vermeiden eines Kampfes die indirect ausgesprochene Hoffnungslosigkeit für das Gelingen desselben, und Nicht-Kämpfen und Nicht-Kämpfen-Können sind in manchen Fällen identisch, so auch in dem gegebenen. — Wenn es nun aber trotz dieser im obigen freilich nur in Kürze skizzirten Beweise für die Bedeutsamkeit Baader's, wenn es trotz der anerkennendsten Urtheile unserer namhaftesten Gelehrten über Baader und Hoffmann, auch noch in unsern Tagen solche geben sollte, welche an die Bedeutsamkeit dieser beiden Philosophen nicht recht glauben wollen, denen können wir nur rathen, Baader's Gesammtausgabe von Hoffmann recht fleissig zu studiren, wie wir auch alle jene, welche auf Grund unserer kurzen Anzeige Baader's Unabhängigkeit von Schelling und Priorität nicht recht glauben wollen, ersuchen, Hoffmann's oben genannte Einleitung zu Baader's kleinen Schriften recht fleissig zu studiren. In diesem Falle wären wir völlig überzeugt, dass sich Irrthümlichkeiten, welche in Compendien, Literaturgeschichten &c. noch immer über Baader und Hoffmann angetroffen werden, nicht lange mehr fortschleppen würden, und dass man bald in den allerweitesten Kreisen auf das vollkommenste anerkennen würde, was der Wissenschaft durch Baader gestorben, und was sie an Hoffmann besitzt. Nur durch die allgemeinste Anerkennung kann die gelehrte und gebildete Welt dem grossen Denker Baader, den sie bei Lebzeiten mehr oder minder verkannt, nach dem Tode noch gerecht werden, nur durch die vollkommenste Anerkennung kann die gelehrte und gebildete Welt Hoffmann für seine Umsicht und seine Aufopferung danken und ihm zeigen, dass man sich bewusst sei, was er für die Wissenschaft leiste und zu leisten im Stande sei, und dass der Vorwurf, den man Deutschland so oft mit Recht gemacht hat und noch macht, es wisse seine bedeutenden Männer selten recht zu finden und zu würdigen, in dem gegebenen Falle keine Anwendung finde.

Digitized by Google

15.

Berliner Revue.

Social-politische Wochenschrift.

Redigirt von Clemens Grafen Pinto.

2. Bd. 8. Hft. S. 404—409. 1855.

Die vollständige Ausgabe der sämmtlichen Werke Franz v. Baader's, welche seit dem Jahre 1850 ein Verein von Freunden des Verewigten besorgt, und die deutsche Literatur mit einem Schatze und Reichthum lebendiger, aus der Tiefe des Erkennens geschöpfter und mit genialer Auffassung ausgesprochener Gedanken bereichert, — enthält in ihrem 5. und 6. Bande eine Sammlung kleiner Schriften, welche der Herausgeber, Prof. Dr. Hoffmann in Würzburg, unter dem gemeinschaftlichen Titel: Franz v. Baader's gesammelte Schriften zur Societäts-Philosophie zusammengestellt hat.

„Der Realismus Baader's", sagt der Herausgeber, „vermöge dessen er auch die Berechtigung der materiellen Interessen der Zeit anerkannte, ist um so ächter, je mehr er durch und durch auf dem Hintergrunde des Idealen ruht. Diese geniale, kühne, grossartige, nicht äussere Verschmelzung, sondern innere Durchdringung des Idealen und Realen, welche, seit unter dem Monde philosophirt wird, keinem noch so bedeutenden Systeme in gleichem Grade gelungen ist, und in welcher ebenso die höchste Besonnenheit mit der höchsten Begeisterung vereinigt erscheint, charakterisirt das philosophische System Baader's, trotz seines Mangels äusserer Systematik, als eine in der Geschichte Epoche machende Erscheinung." Diese Bedeutung Baader's hat der Herausgeber nicht bloss behauptet, sondern in den Einleitungen zu den einzelnen Bänden der Gesammtausgabe mit gewandter Feder und klarer Darstellung nachgewiesen. In der jetzigen Zeit, wo die socialen Fragen die ganze Welt bewegen und so nach-

Digitized by Google

drücklich und unabweislich Antwort fordern, haben wir die Pflicht, unsere volle Aufmerksamkeit dem zuzuwenden, was ein so tiefer und genialer Denker, wie Baader, auf dem Gebiete der Social-Philosophie geleistet hat.

Alles Leben fordert Gestaltung und Freiheit. Was sich nicht gestaltet, lebt nicht, und was sich nicht aus der alles Leben und Gestalten bindenden Indifferenz befreien kann, gestaltet sich nicht, es verkümmert höchstens und geht ein. Diese Befreiung ist aber bei dem dermaligen Weltzustande nur möglich durch eine Hülfe von oben, gleichwie die Pflanze sich nur über ihre Wurzel erheben, sich aus ihr befreien kann zu Blüthe und Frucht durch die Hülfe des Lichtes von oben. Mit dem socialen Leben ist es durchaus nicht anders. Es hat in der Geschichte der germanischen Welt eine so imposante Gestalt gewonnen, hat sich mit einem so kräftigen Gestaltungstriebe entfaltet, dass man das Sociale das innere lebendige Naturprincip der germanischen Völker nennen möche. Die höhere Macht, welche diess Princip aus seiner Naturbasis befreite, der Erlöser der germanischen Natur und ihrer Unfreiheit und Gebundenheit, war das Christenthum, bis zu dessen Einführung und Durchdringung die germanische Natur sich nur in mächtigen, sich untereinander immer wieder verschlingenden Gährungen offenbaren konnte. Die Kirche, das Reich, Stände und Innungen, Familienleben und Familien-Institutionen, Lehn- und Feudalwesen, und was man sonst noch Hierhergehöriges nennen mag, trägt die deutliche Signatur der beiden grossartigen Factoren, welche das sociale Leben der Germanen bildeten, nämlich desChristenthums und jener Naturbasis des Volkes, oder der Persönlichkeit und der Societät, welche alle jene historischen Erscheinungen durchdringen, beleben und gestalten.

Was ist nun aber mit diesen historischen Erscheinungen geschehen? Es hat sich ihrer durch einen Zusammenfluss äusserer Umstände eine Doctrin bemächtigt, welche das, was Gott hier zusammengefügt hatte, trennte. Man hat dem dadurch herbeigeführten Verfall aller historischen Institutionen entgegengejauchzt. Man hat mit einer Berserkerwuth diesen Verfall gefördert. Man hat in dem Verfall, in der Beseitigung des Bestehenden, die An-

Digitized by Google

fänge eines neuen Lebens, einer neuen Zeit begrüsst, und mit vandalischer Begeisterung selbst die Trümmer noch zerschlagen, damit das alte Material ja nicht wieder zu dem neuen Bau benutzt werden möchte. Während die auseinandergerissenen und zerfleischten Glieder unter krampfhaften Zuckungen den Rest ihres Lebens verhauchten, witterte man in dem Geruch des Todes die Morgenluft einer besseren Zukunft. Und wie nun in dem Verwesungsprocess sich allerlei Gezüchte und Geschmeiss erzeugte, das mit Entsetzen die Welt erfüllte, wurden dennoch die Thoren zu der unbegreiflichen Behauptung verführt, das seien die Anfänge, daraus das hoffnungsreiche Ganze sich erbauen müsse und erbauen werde, obwohl Jeder sehen konnte, dass auf dem zerwühlten Boden statt der alten ehrwürdigen Eichen nur Pilze hervorwuchsen, und statt organisches Leben zu erzeugen, Alles nur in seine Atome zerfiel. Man kam doch endlich zur Einsicht darüber, und erkannte, wenn auch etwas spät, den beklagenswerthen Atomismus, in dem sich nimmermehr eine einheitliche Lebensgestalt zusammenfügen will. Die Frage ist nun: Was ist zu thun, um die Societät zu retten? Bevor man heilen kann, muss man aus den vorhandenen Symptomen die Krankheit erkennen.

Hand in Hand mit dem Zersetzungsprocess der Societät ging der Zerfall (ich sage nicht Verfall) der Wissenschaft, die in dem einheitlichen Bestande der Societät selbst einen einheitlichen Bestand gehabt hatte. Die Scholastik des Mittelalters bezeichnet nämlich nicht bloss eine Methode des wissenschaftlichen Forschens und Denkens, sondern ebensowohl die Methode wie den Inhalt der Wissenschaft selbst, sofern beide aus einem einheitlichen Bewusstsein flossen. Aus dem einheitlichen Verbande löste sich eine Wissenschaft nach der andern; woraus eine Anarchie der Wissenschaften folgte, indem sie durch keine gemeinschaftliche Autorität mehr zusammengehalten, oder zu gegenseitigem Dienst verbunden werden. Theologie, Jurisprudenz, Medicin, Religion, Moral, Rechts- und Naturwissenschaften, Politik, Staatslehre, Philosophie, Alle wollten auf eigenen Füssen stehen, Alle wollten sich unabhängig von einander entwickeln und entfalten und gingen in

Digitized by Google

hundert Zweigen und Aesten auseinander, deren Spitzen und Ergebnisse sich nimmermehr in Einem Resultate begegneten, sich aber nothwendig endlich befehdeten. Es entstand ein unversöhnlicher „Streit der Facultäten.“ Die einen zogen sich in den soi-disant Geist (der Herren eigenen Geist), die anderen in die Materie zurück; und, wie sie rühmten, von Geist und Natur. Sie hatten allmählich den Begriff beider verloren, bauten ihre Theorieen in die Luft, und immer wieder in die Luft, und trieben in hoher Luft ihre wilde Jagd, wo eine die andere bekämpfte und als überwunden mit Halli, Hallo! zur Erde schleuderte. In diesem Kampf der Theorieen und Systeme versteht keins das andere. Am meisten lassen sie rathlos, wenn sie Rath geben sollen, wie etwa der Societät zu helfen sei. Sie construiren die Societät aus ihren, der Wissenschaften eigenen Principien und tilgen aus der Societät, was sich aus ihren Principien nicht ergibt, und helfen nur, wie sie selbst mit der Societät zerfallen sind, diese zerfällen. Sie hatten mit der Societät den Grund verloren, der sie beide begründet, hatten somit auch ihr gegenseitiges Verständniss verloren, und hatten weder einen gemeinsamen Schmerz an ihrem beiderseitigen Fall, noch eine gemeinsame Freude an ihrer beiderseitigen Erhebung. Die Wissenden waren ohne Hand, die Handelnden ohne Kopf. Es fehlte den Wissenden das Bewusstsein des Fundamentes alles Wissens, und den Handelnden das Bewusstsein des Fundamentes aller Societät.

Diess der Wissenschaft wie der Societät gemeinsame Fundament wiederum nachzuweisen, ist die Aufgabe, welche Franz v. Baader in seinen Werken verfolgt. Auf dem allein wahren und realen Fundamente alles Wissens und Lebens, auf welches er die Societät gründet, erhebt sich ihm auch die Wissenschaft, als ein organischer Leib mit vielen Gliedern, die sich nicht mehr lösen lassen; und es ist bewunderungswürdig, wie dieser geniale Denker mit Einem Blick alle Wissenschaften durchdringt, und in diesem Einen Blick sie alle vereinigt als Glieder Eines Leibes, die ein' Gemeinsames, allen Wissenschaften Zugehöriges haben, und diess Gemeinsame aus dem Einen Fundamente haben, das sie alle trägt.

Digitized by Google

Mit Recht sagt der Herausgeber, dass Niemand ein ganz vollständiges Bild der Baader'schen Societäts-Philosophie gewinnen wird, der es lediglich aus den beiden Bänden der social-philosophischen Schriften schöpfen will, da auch alle übrigen Bände mehr oder minder dazu Beiträge liefern. Aber schon diese beiden Bände für sich werden viele Leser in Erstaunen setzen über die Tiefe und Grossartigkeit der Baader'schen Societäts-Philosophie und über den einer unermesslichen Entwicklung und Ausbildung fähigen Reichthum ihrer Ideen und Gedanken. Der Herausgeber, ein tiefer Kenner der Baader'schen Philosophie, hat durch seine „Grundzüge der Societäts-Philosophie Fr. v. Baader's" für das Verständniss dieser Philosophie gewirkt und charakterisirt dieselbe: „Es findet sich darin ein bewunderungswürdiger Verein von Loyalität und Freisinnigkeit des conservativen und progressiven Princips, gebaut auf die tiefste Grundlage, deren die Societäts-Philosophie fähig sein kann. Zugleich steht sie mit allen übrigen Theilen seiner Philosophie im vollständigsten Einklange und geht in allen Hauptpuncten mit Consequenz aus den metaphysischen Principien derselben hervor. Sie sieht und findet das Urbild aller Societät in dem Wesen und Leben Gottes selber. Gott selbst ist ihr die Ursocietät, und das ganze Universum ist ihr bestimmt, durch Eintritt in die göttliche Lebensgemeinschaft die allvollendende Societät herzustellen. — Sie errichtet keine Kluft zwischen sich als praktischer Philosophie und der theoretischen, sie duldet keine Zusammenhangslosigkeit zwischen sich und der theoretischen Philosophie, keine Gleichgültigkeit gegen die letztere, sondern gründet sich auf die Principien der theoretischen Philosophie und geht mit Evidenz aus derselben hervor. — Ebensowenig trennt sie das Recht von der Moral, so wie beide nicht von der Religion und Recht, Moral und Religion nicht von der Natur. Eine von Recht, Moral und Religion losgerissene Politik gilt ihr als heidnisch, atheistisch und antitheistisch. Die ethische und religiöse Bedeutung der Natur und ihre allseitige Beziehung auf die höchsten Zwecke alles Lebens ist nirgend tiefer und klarer nachgewiesen, als in der Societäts-Philosophie unseres Denkers. Es wird die Zeit kommen, wo man aus dem Quell-

Digitized by Google

brunnen dieser Societäts-Philosophie reichlich schöpfen wird, und wo alle Zweige der praktischen Philosophie aus ihr sich verjüngen werden."

In der That, ein offner Quellbrunn ist sie um so mehr, da sie nicht in einem geschlossenen System auftritt, und darum auch um so leichter den Zutritt und das Schöpfen aus ihr gestattet. Wie es scheint, hat auch schon mancher Denker den Weg dahin gefunden und Anregung und Stärkung daraus empfangen. Wer nun schon längst mit solchen Denkern in geistigen Verkehr gekommen ist und demnach in den Baader'schen Aufsätzen nicht mehr etwas Neues finden sollte: der wird es hier doch in einer solchen Form, Fassung, Verbindung und Anwendung, Begründung und Vertiefung finden, dass er nicht bloss von Neuem angeregt und gestärkt, sondern auch einen unerwarteten Eindruck von der Tragweite der Baader'schen Gedanken empfangen wird. Wir möchten Baader einen mit der geistigen Atmosphäre der Societät wohlvertrauten Meteorologen nennen, der die Stimmungen, Spannungen, Bewegungen und Entwickelungen in der Societät und der Beschaffenheit dieser höheren, geistigen Atmosphäre nicht nur erklärt, sondern den realen Zusammenhang des höheren Grundes und Einflusses mit den Folgen in der niederen Region nachweist, aber nicht indem er beweist, sondern indem er den Leser auf den Standpunct hebt, von dem aus er selbst unmittelbar sieht. Baader hat nicht die entfernteste Aehnlichkeit mit jenen Historikern, denen die Geschichte nur als Gegensatz zum Geiste, somit selbst nur geistlos, leblos, als ein Aggregat von Begebenheiten, als ein mechanisches Zusammentreten von Einzelnheiten, in welche erst der abstracte Geist des Historikers Ordnung, Sinn und Vernunft zu bringen hätte, erscheint: vielmehr ist sie ihm Verleiblichung des in ihr, über ihr und durch sie waltenden Geistes, der, je nachdem er sich zu Gott erhebt, oder von Gott sich entfernt, das gestaltende Princip, der Lebensodem der Geschichte ist. Somit ist sein Standpunct, die Geschichte, und also auch die Societät zu betrachten, überall nur Einer: der christliche. In dem religiösen Geiste Baader's liegen die Tiefen und Höhen seiner Gedanken, von ihm aus empfangen sie Licht und Klarheit, in

Digitized by Google

ihm sind sie alle gesammelt, wie sie von ihm aus sich über die verschiedensten Gegenstände verbreiten.

Die beiden Bände, womit die Gruppe der social-philosophischen Abhandlungen Baader's beschlossen ist, enthalten je zehn und neunzehn längere und kürzere Schriften: Reden, Recensionen, Aphorismen, Aufsätze, Zuschriften, Bemerkungen &c. über die mannigfaltigsten hierher gehörigen Gegenstände. Nie in die Breite gehend, fast immer nur indiciöse Gedanken aussprechend, und ihren reichen Inhalt gleichsam nur summarisch registrirend, ist es überaus schwer, denselben nur kurz zu resumiren, weil sich Baader selbst durch Kürze, verbunden mit Tiefe und Gründlichkeit der Ausführung auszeichnet. Auch würde in einem solchen Resumé gerade das Eigenthümliche der Baader'schen Ausführungsweise, worin doch wieder so viel Genuss und Anregung liegt, verloren gehen. Wir müssen daher den Leser auf die Schriften selbst verweisen, und das Interesse der Leser darauf zu richten, ist lediglich der Zweck der nachfolgenden längeren und kürzeren Bemerkungen und Mittheilungen aus Baader's Schriften.

Baader war Katholik. Er war es nach der ganzen Kraft und Fülle seines Charakters. So verfolgte er mit ungetheiltem Interesse, aber mit klarem und ruhigem Blick, alle Bewegungen, alle Freuden und Leiden seiner Kirche. Und da Baader ein ganzer Mann war, dessen Charakter auch seine Gedanken durchdringt, wesshalb auch sein Styl ein durchaus persönlicher ist, so kann es nicht fehlen, dass im Besondern auch seine social-philosophischen Schriften das Gepräge dieses Charakters tragen. Diess könnte manchen protestantischen Leser dieser Zeitschrift bedenklich machen, sich mit Baader's Schriften näher einzulassen. Wahr ist es, dass Baader den Protestantismus, so weit er für ihn als sociales Princip zu erkennen war, nicht günstig beurtheilte. Indess kann auch der Protestantismus das, was Baader über Bedeutung der Religion, des Christenthums und der Kirche für die Societät gesagt hat, adoptiren, und diess um so mehr, da der kirchliche Standpunct Baader's durchaus nicht in die Mitte jener exclusiven Katholiken fällt, die den Katholicismus in Rom petrificiren und stabil, wie autokratisch und infallibel machen möchten, sondern

Digitized by Google

weit höher liegt, in dem Wesen des Christenthums selbst, in der inneren, darum auch über aller kirchlichen Entwickelung liegenden und diese selbst mit bedingenden und gestaltenden Seite des Christenthums. Er verwirft weder die Tradition noch die Schrift, weder die Werke noch den Glauben, weder das Wissen noch die Wissenschaft; sondern betrachtet diess Alles von einem Puncte aus, in welchem es sich in dem Einen, in welchem es immer christlich und überall christlich ist, in Einheit versöhnt.

Wir lassen sich Baader in einem spätern Artikel selbst aussprechen über sein Verhältniss zur katholischen Kirche, so weit die in den beiden Bänden seiner societäts-philosophischen Schriften vorhandenen Aufsätze Veranlassung dazu geben. Und sie bieten eine, auch in anderer Beziehung interessante Veranlassung dazu in der Beachtung, welche Baader einem der glänzendsten und beredtesten, aber in einem beklagenswerthen Irrthum untergegangenen Schriftsteller Frankreichs und der von ihm vertretenen und beherrschten Richtung und Bewegung der katholischen Kirche zuwendet. Mir meinen den Abbé de la Mennais.

Digitized by Google

16.

Frankfurter Conversationsblatt.

Belletristische Beilage zur Postzeitung.

Jahrgang 1855. Nr. 299. S. 1194—1195.

Baader's sämmtliche Werke &c.

Das vor einigen Jahren begonnene Unternehmen, die Werke des grossen Münchener Philosophen gesammelt herauszugeben, ist trotz der höchst ungünstigen Zeitverhältnisse über alle Erwartung rasch fortgeschritten, so dass es beinahe schon zu Ende geführt ist. Von der ersten Abtheilung nämlich, der systematischen Sammlung der gedruckten Schriften Baader's fehlt nur noch ein Band, der aber auch schon, wie wir hören, fast vollständig gedruckt ist, und im Anfange des nächsten Jahres erscheinen wird; von der zweiten Abtheilung, dem Nachlasse Baader's liegen zwei Bände vor und der dritte ist ebenfalls schon gedruckt, so dass er den Subscribenten bereits in den nächsten Wochen zugesandt werden kann. Daher sind von dem Ganzen jetzt eigentlich nur noch zwei Bände rückständig, und da in diesen der Briefwechsel Baader's vorkommen wird, so glauben wir allen Literaturfreunden einen Dienst zu erweisen, wenn wir sie schon vorläufig auf den Geistesgenuss aufmerksam machen, denn sie davon haben werden. Uns ist nämlich zufällig ein Theil davon zu Gesicht gekommen und wir müssen hiernach versichern, dass selbst der Goethe'sche Briefwechsel weder in Bezug auf die Lebensstellung und den geistigen Einfluss der Personen, womit er geführt ward, noch in Bezug auf den anregenden Gedankenreichthum und die Schönheit der von dem Hauptcorrespondenten selbst verfassten Briefe das allgemeine Interesse mehr in Anspruch nimmt, als es dieser Briefwechsel Baader's thun wird. Daher darf sich derselbe allerdings einen grossen Leserkreis versprechen. Der Natur

Digitized by Google

der Sache nach kann diess bei den übrigen bis dahin in der Gesammtausgabe erschienenen Schriften Baader's nicht der Fall sein, weil sie fast durchweg philosophischen Inhalts sind und ihr Verständniss daher eine Befähigung verlangt, wie sie nicht ohne Weiteres jedem Gebildeten zugemuthet werden kann. Dennoch möge es erlaubt sein, hier darüber noch Folgendes zu bemerken. Sind es auch immer nur Wenige, namentlich heutzutage, die sich überhaupt mit Philosophie befassen, und noch weit Wenigere, die diess in der Weise Baader's thun: so ist es doch eine Auswahl bevorzugter Geister, die ein Gefühl oder eine Empfänglichkeit für die Räthsel des Lebens haben und zugleich den thatkräftigen Muth besitzen, sich dieselben, soviel es nur angeht, lösen zu wollen. Allen diesen kommen grade jetzt die Schriften Baader's so erwünscht, wie sonst nie. Denn unverkennbar ist seit dem Abtreten Hegel's ein Umschwung in der deutschen Philosophie eingetreten, der für jeden Nachdenkenden zugleich Hoffnung und Furcht erwecken muss; Niemand aber hat die Nothwendigkeit seines Eintretens so deutlich voraus verkündet, als Baader, Niemand dem abzuthuenden Alten darin eine treffendere Grabrede gehalten, Niemand dem Neuen, was zu erstreben, schon von vornherein richtiger den Weg gewiesen, als er. Selbst die öffentliche Meinung hat wenigstens zur einen Hälfte das Urtheil bestätigt, welches Baader ausgesprochen: war es der in der deutschen Philosophie von Leibnitz und Kant bis auf Hegel vorherrschende, subjective Idealismus und Spiritualismus, dessen Einseitigkeit ihre Schwäche ausmachte, so kann man es der öffentlichen Meinung freilich nicht verargen, wenn sie die Unerspriesslichkeit all dieser Bemühungen jetzt erkennt und die hiermit für identisch gehaltene Philosophie vor der Hand der Vernachlässigung preisgibt. Keineswegs aber lässt es sich dadurch rechtfertigen, wenn sich dieselbe öffentliche Meinung statt dessen gegenwärtig einem krassen Empirismus und materialistischen Naturalismus in die Arme zu werfen scheint, welcher wirklich zur Zeit alle Philosophie und höhere Geisteswissenschaft bei uns zu ersticken droht. Diesem doppelten Unwesen ist Baader von jeher entschieden in den Weg getreten. Wenn er gegenüber dem

Digitized by Google

schlechten Alten den Werth, welchen die Naturwissenschaft für die Lösung aller Fragen der Geisteswissenschaft hat, stärker wie irgend ein Anderer unter den neueren deutschen Philosophen betont hat: so hat er gegenüber dem schlechten Neuen geltend gemacht, dass ohne Theologie selbst auch eine richtige Naturwissenschaft sich nicht gewinnen lasse. Eine in beiden Beziehungen durch ebenso geniale Geistesanlagen als umfassende, scharfsinnige und tiefe Studien gewonnene ausserordentliche Bildung befähigte ihn, die Elemente eines Systems zu liefern, dessen Grundtendenz eben darin besteht, eine durch Naturwissenschaft vermittelte Theologie und eine durch Theologie vermittelte Naturwissenschaft zu sein: diess und nichts Anderes war ihm das höchste Ziel und die alleinige Aufgabe aller Philosophie. Wie erfolgreich aber und wie weit vorgreifend seine jetzt in der Gesammtausgabe seiner Werke vorliegenden Leistungen waren, darüber sprechen sich in der dermaligen philosophischen Welt Deutschlands, von seinen Freunden und Gesinnungsgenossen abgesehen, nicht bloss nach dem Vorgange ihres Meisters gewichtige Stimmen aus der Hegel'schen Schule, z. B. Erdmann, sehr günstig aus; sondern, was noch viel wichtiger dafür zu werden verspricht, auch Männer, die von den philosophischen Leistungen Baader's nichts wissen oder wissen wollen, sehen sich durch die Macht der Verhältnisse — d. h. die naturgemässe Entwickelung der Philosophie selbst — genöthigt, in seine Fusstapfen zu treten. Davon liefert ein sehr schlagendes Beispiel die neuere Schelling'sche Philosophie, die, unter dem Namen der Philosophie der Offenbarung auftretend, und von ihrem Urheber am Ende seines Lebens noch mit viel Selbstlob verkündet, bekanntlich gradezu auf Baader'schem Boden gewachsen ist, wenngleich sie ihre Quelle nicht bloss verleugnen möchte, sondern dadurch auch wirklich verleugnet, dass sie dieselbe nicht rein wiedergibt. Ihre mit Nächstem zu erwartende Veröffentlichung wird die Lehre Baader's in einem Licht erscheinen lassen, wogegen Alles bis jetzt zu ihren Gunsten Gesagte in den Schatten treten dürfte. Ein anderes Beispiel dieser Art liefert die Philosophie Schopenhauer's, deren Lob, von Frauenstädt u. A. zuerst verkündet, vor kurzem

Digitized by Google

auch in diesen Blättern wiederholt ward. Freilich scheinen dessen Verwahrungen gegen alle Theologen und theologischen Kathederphilosophen Niemanden unmittelbarer als Baader zu betreffen, wie denn auch dieser von der indischen Brahmanenascetik und überschwänglichen Erbsündenlehre Schopenhauer's sehr weit entfernt war. Nichtsdestoweniger ist merkwürdig, dass gerade der Hauptsatz und das eigentlich Vortreffliche der Schopenhauer'schen Philosophie, ihre Lehre von der Magie des Willens (vergleiche Schopenhauer Ueber den Willen in der Natur, 2. Aufl. S. 107 ff.), sich mit derselben Entschiedenheit, aber zugleich auch schon weit reiner und genügender, bereits in den Werken Baader's und unter Berufung auf seine christlich-philosophischen Vorgänger ausgesprochen und durchgeführt findet (vergl. Baader's Werke 8, 103). Endlich glauben wir in dieser Beziehung auch noch ein so eben erschienenes, wichtiges Werk, das System der Psychologie von Fortlage (Leipzig 1854 und 1855) erwähnen zu müssen. Es hat sich die Bekämpfung des Materialismus zu einer besonderen Aufgabe gestellt und scheint uns das Beste zu enthalten, was hierüber in neuerer Zeit gesagt worden ist. Auch ist der Verfasser keineswegs ein abgesagter Feind Baader's, dessen System er vielmehr recht gut in einem früheren Werke (Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant. Leipzig 1852) dargestellt hat. Allein in der Psychologie nennt er Baader mit keinem Wort, was umsomehr auffällt, als der von ihm dort hauptsächlich durchgeführte Gedanke, dass alles Bewusstsein Hemmung eines Triebes sei, genau mit der von Baader hundertmal vorgetragenen Lehre zusammentrifft, die gewissermassen als der Cardinalsatz Baader's betrachtet werden muss: dass die Begierde (Trieb, Natur) vermittelst einer Aufhebung, wodurch sie nur umgewandelt, also nicht vernichtet, sondern bewahrt wird, den Geist und dessen volle Wirksamkeit zur Existenz bringe. Nur setzt Baader den Willen als unmittelbaren (im Unterschied vom vermittelten) noch vor die Begierde und wahrt sich dadurch noch mehr, als (freilich wohl nur scheinbar) Fortlage es thut, vor einer Unterordnung des Geistes unter die Natur, die jenen aus dieser ableitend schliesslich doch wieder zum Materialismus führen müsste.

Digitized by Google

(Vrgl. Baader's Werke 3, 337 ff. 8, 73 ff., 153 ff.) Dergleichen Bemerkungen liessen sich bei den meisten neueren Werken über Philosophie von nur einiger Bedeutung machen und dadurch sich leicht genug der Beweis führen, dass nicht nur in den geistvollen Aphorismen Baader's eine Fundgrube von zahllosen Erkenntnissprincipien liege, sondern es auch eine Unmöglichkeit ist, im gründlichen philosophischen Fortschritt selbst jetzt noch an seinem System, unberührt davon, vorbeizukommen oder auf diesem Felde erstreben zu wollen, wofür oder wogegen nicht Baader gewichtige und daher wohl zu beachtende Instanzen vorgebracht hätte. — Uebrigens haben wir schon angedeutet, mit wie grossen Schwierigkeiten das Verständniss seiner Schriften verbunden ist. Aus diesem Grunde werden Allen denen, die zuerst an das Studium derselben gehen, die Einleitungen Hoffmann's zu den einzelnen Bänden — über das System Baader's im Allgemeinen, über seine Erkenntnissphilosophie, über sein Verhältniss zu Spinoza, Leibnitz, Kant, Jacobi, Fichte, Schelling, Hegel, zu Jacob Böhme, zur empirischen Naturwissenschaft, über Baader's Naturphilosophie, Anthropologie, Societätslehre und Religionsphilosophie — höchst erwünscht, ja unentbehrlich sein. Da sie auch in besonderen Abdrücken vorhanden sind, so bieten sie selbst denen, welche nicht die Werke Baader's selbst lesen wollen, ein geeignetes Mittel, sich wenigstens übersichtlich mit ihm bekannt zu machen.

Druck von F. E. Thein in Würzburg.

Digitized by Google

Digitized by Google

Ankündigung.

Franz von Baader's

SÄMMTLICHE WERKE.

Systematisch geordnete, durch reiche Erläuterungen von der Hand des Verfassers bedeutend vermehrte, vollständige Ausgabe der gedruckten Schriften, sammt dem Nachlasse, der Biographie und dem Briefwechsel.

Herausgegeben

durch einen Verein von Freunden des Verewigten:

Professor Dr. *Franz Hoffmann* zu Würzburg, Prof. Dr. *Julius Hamberger* zu München, Prof. *Emil August v. Schaden* zu Erlangen, Prof. Dr. *Anton Lutterbeck* zu Giessen, Prof. Dr. *Christoph Schlüter* zu Münster, *Friedrich von Osten.*

Wenn die Unterzeichneten hiemit die Ankündigung der seit Jahren vorbereiteten Gesammtausgabe der Schriften *Franz von Baader's* eröffnen, so glauben sie nur einem Bedürfnisse der Wissenschaft, dem lebhaften Wunsche der zahlreichen Freunde und Verehrer des Verewigten innerhalb und ausserhalb Deutschlands und der Erwartung des wissenschaftlichen Publicums überhaupt, sowie ihrer Pflicht gegen das deutsche Vaterland, welches den Verewigten durch die Stimmen eines Schelling, Hegel, Marheineke, Fr. Schlegel, Varnhagen von Ense, J. H. Fichte, C. Ph. Fischer u. s. w. zu seinen ersten Genien gezählt hat, gebührend zu entsprechen. Es ist bekannt, wie es in der Eigenthümlichkeit dieses genialen Feuergeistes lag, die tiefsinnigen Ausstrahlungen seiner unerschöpflich reichen Gedanken in fast unzählige Schriften, Recensionen, Abhandlungen, Reden und Aufsätze zu ergiessen, welche in allen möglichen Gestalten und Grössen an allen Enden der deutschen Buchhändlerwelt erschienen, oder in einer grossen Anzahl von Zeitschriften seit länger als einem halben Jahrhundert mehr verborgen, als geoffenbaret worden sind. Nur ein verhältnissmässig geringer Theil ist, in die beiden im Jahre 1809 und dann im Jahre 1831 und 32 veranstalteten, aber selbst für jene frühere Epoche seiner Schriftsteller-Wirksamkeit sehr unvollständigen Sammlungen aufgenommen, dem wissenschaftlichen Publicum in weiteren Kreisen bekannt geworden. Einen Theil dieses Uebelstandes könnte nun zwar einer der Herausgeber, Prof. Hoffmann, dadurch entfernt zu haben scheinen, dass er die in Zeitschriften zerstreuten Ab-

Digitized by Google

handlungen und Aufsätze unter dem Titel: Franz Baader's Kleine Schriften (Würzburg, Vojgt & Mocker 1847; — Zweite bedeutend verm. Ausg. Leipzig, *H. Bethmann* 1850), zugleich als dritten Band der philosophischen Schriften und Aufsätze herausgab. Allein dieser dritte Band sollte und konnte eine Gesammt-Ausgabe nicht entbehrlich machen. Auch lässt sich die Gesammt-Ausgabe nicht auf dem Wege der Fortsetzung der drei Bände gesammelter Schriften verwirklichen, schon weil hiezu die Berechtigung gegenüber den ersten Verlegern einer Reihe von Schriften fehlt, indess sie für eine planvolle und aus dem Nachlass zu erweiternde Gesammtausgabe vorhanden ist. Stünde aber der Verwirklichung der Gesammtausgabe durch Fortsetzung der drei erschienenen Bände gesammelter Schriften auch nichts Anderes entgegen, als dass auf jede Planmässigkeit und Ordnung des Ganzen Verzicht geleistet werden und die wichtigen und reichen Erläuterungen aus dem Nachlass von den bezüglichen Stellen losgerissen und in den Anhang verwiesen werden müssten: so würde doch dies allein schon zu dem Beweise genügen, dass eine solche plan- and ordnungslose, die einzelnen Schriften chaotisch durcheinanderwerfende Gesammtausgabe eine des grossen Denkers unwürdige, für die Herausgeber freudelose und den wissenschaftlichen Zweck des Werkes tief verkümmernde Unternehmung wäre. Nur eine planvolle und aus dem Nachlass überall zu erweiternde Gesammtausgabe kann eine klare Gesammtanschauung des in diese so sehr auseinandergeworfenen Schriften nichtsdestoweniger in bewunderungswürdigem inneren Zusammenhang niedergelegten Systems und eine umfassende Würdigung der grossartigen Leistungen dieses philosophischen Genies an sich selbst und im Verhältnisse zu den grossen Denkern seiner Zeit ermöglichen.

Neben den Gesammtausgaben der Werke von Hamann, Herder, Kant, Jacobi, Fichte, Hegel, Schleiermacher, Daub, Fr. Schlegel, Wilh. v. Humboldt, in kurzem auch Herbart's (und wollte Gott bald auch Schelling's durch ihn selbst!) wird die Gesammtausgabe der Werke *Fr. Baader's* zur allseitigen Kenntniss und zum tiefern Verständnisse der grossartigen Culturepoche des deutschen Geistes seit den letzten Decennien des vorigen Jahrhunderts unentbehrlich sich erweisen.

Das Werk wird in zwei Hauptabtheilungen zerfallen, deren erste die bereits gedruckten Schriften enthalten wird, während die zweite den wissenschaftlichen Nachlass sammt der Biographie und dem Briefwechsel zu umfassen bestimmt ist. Dabei gebietet jedoch die Natur der Sache, aus der zweiten Hauptabtheilung in die erste hinüber zu nehmen: den grossen Reichthum geistvoller Erläuterungen zu beinahe allen seinen gedruckten Schriften, welche nur, als Erweiterungen und Erläuterungen des Textes an den bezüglichen Stellen mitgetheilt, ihre volle Bedeutung zu offenbaren vermögen, während sie von ihrer Heimath losgerissen

Digitized by Google

und etwa als Aphorismen in die zweite Abtheilung, d. h. in den Nachlass gestellt, Vieles von ihrer Verständlichkeit und hiemit von ihrer Bedeutsamkeit verlieren würden.

In Betreff der ersten Hauptabtheilung sind folgende Erinnerungen hervorzuheben:

Wenn es durch sorgfältige Nachforschungen gelungen ist, eine grosse Anzahl gehaltvoller Ausarbeitungen *Baader's*, welche in einer Reihe von Zeitschriften früherer und späterer Zeit vergraben lagen, aufzufinden, wenn diejenige Partie des wissenschaftlichen Nachlasses *Baader's*, die aus Erläuterungen zu beinahe allen seinen Schriften besteht, ein bedeutendes Material zu höchst werthvoller Bereicherung derselben darbietet; so versteht es sich von selbst, dass hier von einem blos zusammenstellenden Abdrucke der bereits bekannten Schriften nicht die Rede ist. Vielmehr wird diese erste Hauptabtheilung der Gesammtausgabe, indem sie um mehr, als um ein Drittel des Umfanges einer blossen Zusammenstellung des Bekannten bereichert erscheinen wird, fast wie ein neues Werk angesehen werden dürfen. Von den zur Aufnahme bestimmten Erläuterungen bleibt kaum ein Satz hinter der Bedeutsamkeit des bereits Gedruckten zurück, Vieles davon dürfte an Wichtigkeit sogar den gedruckten Text noch übertreffen, Alles aber wird dazu dienen, eine wesentlich vollständigere Einsicht in den Zusammenhang der Ideen ihres Urhebers zu verschaffen. Vollständiger noch gedenken die Unterzeichneten dieser Abtheilung der Gesammtausgabe den bezeichneten Charakter dadurch zu verleihen, dass sie die sämmtlichen, hieher gehörigen Schriften in eine solche Ordnung zu stellen beabsichtigen, welche in dem Inhalte derselben selbst angedeutet, das Erfassen des innern Zusammenhangs der Lehren *Baader's* wesentlich zu erleichtern beitragen wird. Ungeachtet nämlich seine meisten Schriften nicht ausschliesslich Gegenstände einer und derselben Wissenschaft behandeln, sondern fortwährend aus den Gränzen der einen Wissenschaft in die Gebiete anderer Wissenschaften überspringen, so gehört doch stets der Inhalt dieser Schriften überwiegend der einen oder der andern besondern Wissenschaft an. Hienach lassen sich leichter, als es auf den ersten Blick scheint, die Schriften *Baader's* unter folgende Unterabtheilungen einer der systematischen Gliederung der philosophischen Wissenschaften möglichst angenäherten Ordnung stellen:

I. Schriften zur Lehre von der Erkenntniss. II. Schriften zur Metaphysik (Fundamentalphilosophie.) III. Schriften zur Philosophie der Natur. IV. Schriften zur Geistesphilosophie (pneumatologische, psychologische und physiologische Anthropologie.) V. Schriften zur Socialphilosophie (Ethik, Rechtslehre, Staatslehre und Staatswirthschaftslehre). VI. Schriften zur Philosophie der Religion. Als Anhang (VII) wird eine Sammlung der in vielen Zeitschriften und Zeitblättern zerstreuten Aphorismen beigegeben werden.

Digitized by Google

Die zweite Hauptabtheilung wird den wissenschaftlichen Nachlass sammt Biographie und Briefwechsel des Verewigten enthalten. Die Unterzeichneten sehen sich veranlasst, über die geistigen Schätze dieses wissenschaftlichen Nachlasses Folgendes zur öffentlichen Kenntniss zu bringen.

Ausser den reichen Erläuterungen zu seinen gedruckten Schriften, welche gehörigen Orts der ersten Hauptabtheilung der angekündigten Gesammtausgabe einverleibt werden sollen, enthält der Nachlass:

I.

Eine lange Reihenfolge von Tage- und Studienbüchern vom Jahre 1786—1841.

Die Tagebücher im strengeren Sinne des Worts laufen vom Jahre 1786—1792. Von da an nehmen sie weit überwiegend den Charakter von Studienbüchern an. Nur hie und da tritt noch eine Beziehung auf persönliche Verhältnisse und Lebensschicksale hervor. Diese Studienbücher reihen sich in reicher Folge aneinander und schliessen nur erst mit dem Todesjahre (1841) des rastlos forschenden und arbeitenden, bis zu den letzten Stunden seines Lebens geistigkräftigen Mannes. Es sind über hundert Bände und Hefte grösseren und kleineren Umfanges, in welchen sich der umfassende Studienkreis *Baader's* nach allen Richtungen hin offenbart. Enthalten sie auch viele Auszüge aus bedeutenden Werken älterer und neuerer Zeit, die übrigens grösstentheils schon an sich durch ihre Auswahl charakteristisch und lehrreich sind; so besteht doch ein grosser Theil aus selbstständigen Entwürfen *Baader's*, und es findet sich darin eine reiche Fülle tiefer Gedanken über Gegenstände der verschiedensten Wissenschaften in urkräftigen, geist- und lebenathmenden Formen, dem grösseren Theile nach aus der kraftvollsten Periode seines Lebens. Natürlich muss ein nicht geringer Theil des in diesen Studienbüchern Hingeworfenen zurückgestellt werden.

II.

Eine Reihe von Vorlesungen über die Lehre **J. Böhme's** und zahlreiche Bruchstücke von Entwürfen zu einem Commentar seiner Schriften.

Die zweite Partie des Nachlasses ist vielleicht die wichtigste, jedenfalls für den Bearbeiter die schwierigste. Es wird hiebei darauf ankommen, aus dem mannigfaltigen Material von Auszügen und Erläuterungen zu den Schriften J. Böhme's Dasjenige auszuwählen, was am meisten zu wissenschaftlicher Klarheit durchgearbeitet ist, und das Ausgewählte so anzuordnen, dass aus dem Ganzen eine klare Einsicht in das Wesen und in den Zusammenhang der Hauptlehren J. Böhme's gewonnen werden kann. Diese Mittheilungen werden wichtige Beiträge zum tieferen Verständnisse des deutschen Philosophen bringen, und sowie

Digitized by Google

sie die theils schiefen, theils völlig falschen Auffassungen Hegel's, Feuerbach's, Baur's und Anderer berichtigen werden, so werden sie auch die richtigeren und tiefergehenden Darstellungen Weisse's, Wullen's, Wirth's, Carrière's, Auberlen's und Andrer theils zu läutern, theils zu erweitern und zu ergänzen dienen.

III.

Erläuterungen zu den Werken des Marquis **Louis Claude de St. Martin.**

Die Erläuterungen zu den Schriften des geistvollen St. Martin fliessen zwar nicht so reichlich, als jene zu den Schriften J. Böhme's, aber doch immer reich genug, um Bedeutendes zu bieten.

IV.

Erläuterungen zu den Werken einer Reihe bedeutender Schriftsteller, wovon die namhaftesten sind: **Thomas Aquinas,** Meister **Eckart, Tauler,** der Verfasser der deutschen Theologie, **Kant, Hegel, Daub, Windischmann.**

Auch die vierte Partie des Nachlasses hat sehr Gehaltvolles und Wichtiges anzubieten. Das Bedeutendste davon dürften die sehr in das Einzelne eingehenden Erläuterungen zu einigen naturwissenschaftlichen Schriften Kant's vorzüglich zu seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft sein.

V.

Eine Reihe von Entwürfen zu Vorlesungen über die Theorie der Zeit, des Staates und der Natur.

Diese zwar nur fragmentarischen Entwürfe (wirklich gehaltener) Vorlesungen über die Theorie der Zeit, des Staates und der Natur eröffnen nichts destoweniger eine weite Perspective in den grossartigen Zusammenhang der Ideen ihres Urhebers und beleuchten die Grundanschauungen dieses Systems der Philosophie mit so überraschenden und ergreifenden Schlaglichtern, dass sie zu den genialsten Fulgurationen unseres Feuergeistes gezählt werden müssen.

VI.

Studien zur Staatswirthschaftslehre mit besonderer Beziehung auf **A. Smith.**

Diese Studien bezeugen, wie früh bereits *Baader* sich in diesen und verwandten Wissenschaftszweigen gründliche und umfassende Kenntnisse erworben und wie klar er schon damals die Einseitigkeiten der Lehren A. Smith's durchschaute, als dieser Mann fast allgemein vergöttert wurde.

VII.

Die Biographie und den Briefwechsel.

Bei der Mannigfaltigkeit der persönlichen Beziehungen *Baader's* zu einer grossen Anzahl von namhaften Personen aus den gebildeten und höheren Ständen, nicht blos in Deutschland, sondern beinahe aus allen Ländern Europa's, besonders Frankreich's und Russland's, und bei dem eigenthümlichen Drange seiner le-

Digitized by Google

bendigen Natur nach Mittheilung wird der Briefwechsel *Baader's* Bedeutendes zu bieten vermögen. Ueber zweihundert Briefe sind bereits gesammelt. Allein mit Zuverlässigkeit darf behauptet werden, dass nicht die Hälfte der von seiner Hand geschriebenen Briefe bis jetzt den Herausgebern eingesendet worden ist. Möchten die Besitzer im In- und im Auslande sich durch die Wichtigkeit der Sache bewegen lassen, ihre Briefschätze nicht vorzuenthalten!

Ostern 1850.

Hoffmann. Hamberger. v. Schaden.
Lutterbeck. Schlüter. F. v. Osten.

Die unterzeichnete Verlagshandlung hat ihrerseits nur noch folgende Punkte der Beachtung des wissenschaftlichen Publicums zu empfehlen:

1. Das Werk erscheint im Druck und Papier dieser Ankündigung in einer der Gesammtausgabe von J. G. Fichte's Werken möglichst ähnlichen Ausstattung.

2. Ueber den Inhalt des Werkes gibt der ausführliche Prospectus (die Ankündigung) Aufschluss, der durch alle Buchhandlungen gratis zu haben ist.

3. Subscription wird angenommen auf das Ganze, auf die erste, wie auf die zweite Hauptabtheilung allein, auf jeden der vier ersten Bände der I. Hauptabtheilung und auf jeden der fünf Bände der II. Hauptabtheilung einzeln, jedoch auf die zwei Bände der Socialphilosophie (den 5. und 6. Band der I. Hauptabtheilung) und auf die vier Bände der Religionsphilosophie (den 7., 8., 9. und 10. Band der I. Hauptabtheilung) nur ungetrennt.

Ein Subscribentenverzeichniss wird dem letzten Bande beigegeben, wesshalb um gefällige Einreichung des beigehefteten Subscriptionsscheines — mit deutlicher Angabe der Adresse — an eine beliebige Buchhandlung gebeten wird.

4. Der Subscriptionspreis ist für den Bogen, deren 20—30 einen Band bilden, auf 2 Ngr. = 7 kr. rhein. festgestellt. Subscribenten auf das ganze Werk oder auf eine der beiden Hauptabtheilungen wird bei Vorausbezahlung des Betrags ein Nachlass von 10% bewilligt.

Mit Erscheinen jedes weiteren Bandes tritt für den vorhergehenden ein bedeutend erhöhter Ladenpreis ein.

5. Die Publication beginnt mit dem 1. Bande der II. Hauptabtheilung, welcher gleichzeitig mit gegenwärtiger Ankündigung ausgegeben wurde. Der zweite Band erscheint noch im Laufe dieses Jahres und so werden mindestens alljährlich 2 Bände erscheinen, wenn die Theilnahme des wissenschaftlichen Publicums nicht eine beschleunigtere Vollendung des Ganzen wünschenswerth und möglich machen sollte.

Leipzig, Ostern 1850.

Die Verlagshandlung.
Herrmann Bethmann.

Digitized by Google

Inhaltsanzeige

der erschienenen Schriften.

I.

Tot. Nr.	Part. Nr.	Schriften zur Lehre von der Erkenntniss.
1	1	Ueber Kant's Deduction der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letztern. Abhandlung 1796. Gedruckt 1809 in den Beiträgen zur dynamischen Philosophie. (Berliner Realschulbücherhandlung.)
2	2	Ueber den Affekt der Ehrfurcht und der Bewunderung. Ebendaselbst. Zuerst in der Aurora 1804.
3	3	Ueber die Behauptung, dass kein übler Gebrauch der Vernunft sein könne. Ebendaselbst. Zuerst Morgenblatt 1807.
4	4	Ueber die Analogie des Erkenntniss- und Zeugungstriebs. Ebendaselbst. Zuerst Jahrbücher der Medizin 1808.
5	5	Fragmente zu einer Theorie des Erkennens. In den Beiträgen zur dynamischen Philosophie 1809.
6	6	Vorrede zu Schubert's Uebersetzung von St. Martin de l'Esprit des choses 1812.
7	7	Ueber Katholicismus und Protestantismus. Kath. Literaturzeitung von Kerz 1824.
8	8	Ueber das durch unsere Zeit herbeigeführte Bedürfniss innigerer Verbindung der Wissenschaft mit der Religion. Staatsmann 1824.
9	9	Recension der Schrift von Heinroth: Ueber die Wahrheit. Kath. Literaturzeitung von Kerz 1824.
10	10	Ueber die Freiheit der Intelligenz, Rede. München, Lindauer 1826.
11	11	Vorlesungen über religiöse Philosophie. I. Heft. Vom Erkennen. München, Giel 1827.
12	12	Ueber Religions- und religiöse Philosophie im Gegensatz der Religionsunphilosophie und der irreligiösen

Digitized by Google

Tot. Nr.	Part. Nr.	
		Philosophie. Im zweiten Bande der ges. Schriften. Zuerst in Senglers Kirchenzeitung 1831.
13	13	Ueber das Verhalten des Glaubens zum Wissen. Münster, Theissing 1833.
14	14	Ueber den Zwiespalt des religiösen Glaubens und Wissens. Bayerische Annalen 1833.
15	15	Vorrede 1) zu den Beiträgen zur dynamischen Philosophie, 2) zum I. Bande der ges. Schriften, 3) zum II. Bande der ges. Schriften, 4) zur speculativen Entwickelung der ewigen Selbsterzeugung Gottes.
		II.
		Schriften zur Metaphysik (Fundamentalphilosophie.)
16	1	Ueber Sinn und Zweck der Verkörpererung oder Leibwerdung des Lebens. In den Beiträgen zur dynamischen Philosophie 1809.
17	2	Gedanken aus dem grossen Zusammenhang des Lebens. Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche von Schelling 1813.
18	3	Ueber den Blitz als Vater des Lichtes, 1815.
19	4	Ueber den Begriff der Zeit. München 1818. (Uebersetzung.)
20	5	Sätze aus der Begründungslehre des Lebens. 1820.
21	6	Ueber den Einfluss der Zeichen der Gedanken auf deren Erzeugung und Gestaltung. Concordia, von Fr. Schlegel, III. Heft 1820—23.
22	7	Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit. 1824.
23	8	Fermenta cognitionis. Berlin, Reimer 1822—24. Fünf Hefte. — Leipzig, Hinrichs. Sechstes Heft 1825.
24	9	Ueber die rationale Theologie in Deutschland. In der Beilage zum I. Band der ges. Schriften 1833.
25	10	Ueber den Begriff der Zeit und der vermittelnden Funktion des Maasses. Ebendaselbst 1833.
		III.
		Schriften zur Naturphilosophie.
26	1	Vom Wärmestoff. Wien und Leipzig, Kraus 1786.
27	2	Ideen über Festigkeit und Flüssigkeit. In Green's Journal 1792.
28	3	Beiträge zur Elementarphysiologie. Hamburg, Bohn 1797.
29	4	Ueber das Pythag. Quadrat in der Natur. Tübingen 1798.
30	5	Ueber Starres und Fliessendes. In den Beiträgen zur dynamischen Philosophie. 1809.

Digitized by Google

Tot. Nr.	Part. Nr.	
31	6	Ueber den Begriff dynamischer Bewegung im Gegensatze zur mechanischen. Ebendaselbst 1809.
32	7	Ueber den verderblichen Einfluss der herrschenden rationalistisch-materialistischen Vorstellungen auf die höhere Physik und Kunst. Bayerische Annalen 1834.
33	8	Rüge einiger Irrthümer und tiefere Fassung des Begriffes der Natur. Ebendaselbst 1834.
34	9	Ueber den solidären Verband der Religion mit der Naturwissenschaft. Ebendaselbst 1834.

IV.

Schriften zur Anthropologie u. Psychologie.

35	1	Ueber das Entzücktsein der magnetischen Schlafredner. 3 Sendschreiben. Leipzig und Nürnberg. 1817—18.
36	2	Ueber Divinations- und Glaubenskraft. Sulzbach, Seidel 1822.
37	3	Fragmente aus der Geschichte einer magnet. Hellseherin. 1824.
38	4	Unterscheidung einer centralen Sensation von einer blos peripherischen und excentrischen, und Unabhängigkeit der ersteren von unseren materiellen Sinnenwerkzeugen. Eos, Jahrgang 1828, Nro. 1. 181 und 182.
39	5	Ueber zwei im Morgenblatt befindliche Recensionen der Seherin von Prevorst. Inland 1829, Nr. 16.
40	6	Ueber den Begriff der Ekstasis als Metastasis. 1830.
41	7	Sätze aus der erotischen Philosophie. Eos, Jahrgang 1828, Nr. 127—135.
42	8	Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik 1331.
43	9	Ueber eine Behauptung Swedenborg's, den Rapport der Menschen mit Geistern betreffend. 1832.
44	10	Ueber eine bleibende und universelle Geist-Erscheinung hienieden. 1833.
45	11	Ueber seelische Anthropophagie. 1834.
46	12	Bemerkungen beim Lesen der Geschichten Besessener neuerer Zeit. 1835.
47	13	Ueber die Incompetenz der herrschenden Philosophie zur Erklärung der Erscheinungen aus dem Nachtgebiete der Natur. 1837.
48	14	Ueber den solidären Verband des intelligenten und nichtintelligenten Seins. 1837.

Digitized by Google

Tot. Nr.	Part. Nr.	
49	15	Briefliche Mittheilung an J. Kerner: de vi sanguinis ultra mortem. 1838.

V.

Schriften zur Socialphilosophie.

A. Ethik.

50	1	Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik. 1813.
51	2	Recension der Schrift von Bonald: Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaisances morales. 1825.
52	3	Recension der Schrift von de Lamennais: Essai sur l'indifférence en matière de réligion. 1826.

B. Rechts- und Staatslehre.

53	1	Naturrechtlicher Grund gegen die Aufhebung der Zünfte aus Fichte's Naturrecht. 1801.
54	2	Ueber einen Aufsatz: Berichtigung des öffentlichen Urtheils über den naturrechtlichen Grund gegen die Aufhebung der Zünfte. 1801.
55	3	Ueber das durch die französ. Revolution herbeigeführte Bedürfniss einer neuen und innigen Verbindung der Religion mit der Politik. 1815.
56	4	Staatsphilosophische Aufsätze aus der Eos vom Jahre 1825—30.
57	5	Ueber die Zeitschrift L'avenir und ihre Principien. 1831.
58	6	Ueber ein Gebrechen der neuen Constitutionen. 1831.
59	7	Ueber das Revolutioniren des pos. Rechtsbestandes. 1832.
60	8	Etwas zum Nachdenken über Criminaluntersuchungen und Criminaljustiz. 1833.
61	9	Ueber Evolutionismus und Revolutionismus des Lebens. 1834.
62	10	Ueber de Lamennais Paroles d'un croyant. 1834.
63	11	Ueber die Proletärs oder die Vermögenslosen. 1835.

C. Staatswirthschaftslehre.

64	1	Ueber Verbesserung der Kunstsätze. 1791; Nachtrag dazu 1792.
65	2	Versuch einer Theorie der Sprengarbeit. Zweite Auflage. 1798.
66	3	Ueber das sogenannte Freiheits- oder passive Staatswirthschaftssystem. 1802.
67	4	Eine merkwürdige Stelle aus Büch's Abhandlung vom Geldumlauf mit Anmerkungen begleitet. 1802.
68	5	Beber das Eisenhüttenwesen und den Bergbau in der oberen Pfalz. 1832.

Digitized by Google

Tot. Nr.	Part Nr.	
69	6	Der Holzbau im Grossen ist ein Staatsgewerbe und das Forstregal ein unveräusserliches Regal. 1802.
70	7	Wider einen (staatswirthschaftlichen) Aufsatz des Baron Burgau. 1802.
71	8	Ueber den eigentlichen Zweck und das Organisationsprincip der Kammern. 1803—4.
72	9	Anleitung zum Gebrauch der schwefelsauren Soda oder des Glaubersalzes anstatt der Pottasche zur Glaserzeugung. Erneuerte vaterländische Blätter für den österreichischen Kaiserstaat auf das Jahr 1815. Wien, Anton Strauss. 1815. S. 25—44.
73	10	Ueber die Einführung der Kunststrassen in Deutschland. 1836.
		VI.
		Schriften zur Religionsphilosophie.
74	1	Ueber die Eucharistie. 1816. (Uebersetzung.)
75	2	Ueber die Vierzahl des Lebens. 1818.
76	3	Vom Segen und Fluch der Creatur. 3 Sendschreiben an Joseph Goerres. 1826.
77	4	Ueber den biblischen Begriff von Geist und Wasser bezüglich jenes des Ternars. 1829.
78	5	Bemerkungen über das zweite Capitel der Genesis. 1829.
79	6	Ueber die sichtbare und unsichtbare Kirche. 1829.
80	7	Ueber eine Aeusserung Hegel's über die Eucharistie. 1833.
81	8	Etwas zum Nachdenken bei Gelegenheit des Frohnleichnamsfestes in München. 1833.
82	9	Ueber den christlichen Begriff der Unsterblichkeit. 1835.
83	10	Ueber das Leben Jesu von Strauss. 1836.
84	11	Vorlesungen über speculative Dogmatik. 5 Hefte. 1828—38.
85	12	Vorlesungen über eine künftige Theorie des Opfers. 1836.
86	13	Ueber den Begriff des gut- und bösegewordenen endlichen Geistes. 1829.
87	14	Ueber den Paulinischen Begriff des Versehenseins des Menschen im Namen Jesu vor der Welt Schöpfung, 3 Sendschreiben an Molitor und Hoffmann. 1837.
88	15	Ueber das Kirchenvorsteheramt, auf Veranlassung der kirchlichen Wirren in der preuss. Rheinprovinz. 1838.
89	16	Ueber die Trennbarkeit des Papstthumes vom Katholicismus. 1838.
90	17	Rückblick auf de Lamennais in Bezug auf die Widersetzlichkeit des kath. Klerus in Preussen gegen die Regierung. 1838.
91	18	Ueber die Emancipation des Katholicismus von der römischen Dictatur in Bezug auf Religionswissenschaft. 1839.

Digitized by Google

Tot. Nr.	Part. Nr.	
92	19	Bemerkungen über den in der Beilage zur Augsburger Allg. Zeitung vom 17. Dec. 1839 enthaltenen Aufsatz: „Die römisch-katholische und die griechisch-russische Kirche.“
93	20	Ueber die Vernünftigkeit der Fundamentaltheorien des Christenthumes. 1839.
94	21	Revision der Philosopheme der Hegelschen Schule. Nebst 10 Thesen aus einer religiösen Philosophie. 1839.
95	22	Der morgen- u. der abendländische Katholicismus. 1841.
96	23	Ueber die Nothwendigkeit einer Revision der Wissenschaft natürlicher, menschlicher und göttlicher Dinge. Erlangen 1841.

VII.

Aphorismen aus verschiedenen Zeitschriften.

Gesammtübersicht.

	I. Erschienene Schriften:	Bogenzahl.	Vermehrung.	Summe.	Bände.
1	Erkenntnissphilosophie	20	10	30	I.
2	Fundamentalphilosophie	20	10	30	II.
3	Naturphilosophie	18	12	30	III.
4	Geistesphilosophie	15	15	30	IV.
5	Socialphilosophie	45	15	60 (2×30)	V. VI.
6	Religionsphilosophie	100	20	120 (4×30)	VII. VIII. IX. X.
7	Aphorismen	(5)		(5)	
		218	82	300	10 Bde. à 30 Bog.

	II. Nachgelassene Schriften:			
1	Tage- und Studienbücher	60 (2×30)	I. II.	
2	Zur Lehre Jac. Böhme's 20	30	III.	
3	Zur Lehre St. Martin's 10			
4	Zu Thomas Aquinas etc., Windischmann 15	30	IV.	
5	Vorlesungen über Zeit, Staat und Natur: 8			
6	Studien für Staatswirthschaftslehre mit besonderer Beziehung auf Smith: 7			
7	Biographie und Briefwechsel	30	V.	
14			5 Bände à 30 Bog.	

Gesammtergebniss: I. 10 Bände + II. 5 Bände = 15 Bände.

Digitized by Google

Subscriptions-Schein.

Es wird hiermit auf nachverzeichnete Werke **F. v. Baader's**, zu dem im Prospect der Herausgeber d. d. Ostern 1850 festgestellten Bedingungen, subscribirt und die Zusendung der Bände regelmässig nach Erscheinen durch die Buchhandlung von

gewünscht:

Expl. **Baader's sämmtl. Werke** complet in 15 Bdn. (Subscript.-Preis 25 Rthlr.)

„ „ „ „ I. Hauptabth. 10 Bde. apart.

„ „ „ „ II. „ 5 „ „

„ „ „ „ I. „ 5. 6. Bd. (Socialphilosophie 2 Bde.) apart.

„ „ „ „ I. „ 7—10. Bd. (Religionsphilosophie 4 Bde.) apart.

„ „ „ „ (einzelne Bde. mit Ausnahme von I. 5—10.):

Adresse des Subscribenten:
(möglichst vollständig)

☛ Wünscht man durch **Pränumeration** auf das **compl. Werk** oder eine der **beiden Hauptabtheilungen** (nicht einzelne Bde.) in Genuss der **Extravergütung** von 10 % vom Subscriptionspreis zu gelangen, so wird gebeten, sich mit der Verlagshandlung *Herrm. Bethmann* in *Leipzig* in Vernehmen zu setzen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die

Schopenhauer'sche Philosophie.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die

Schopenhauer'sche Philosophie

in

ihren Grundzügen

dargestellt und kritisch beleuchtet

von

C. G. Bähr.

DRESDEN,
Verlagsbuchhandlung von Rudolf Kuntze.
1857.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Erst seit wenigen Jahren hat Arthur Schopenhauer in weitern Kreisen diejenige Anerkennung gefunden, die ihm schon zur Zeit seines ersten Auftretens zu Theil werden musste, wenn nicht gerade damals im Felde der Speculation neue und geräuschvolle Vorgänge die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen auf sich zogen. Seitdem hat nun manches Wundersame und Merkwürdige auf diesem Felde sich zugetragen, was dem unbefangenen Beobachter reichen Stoff zum Nachdenken, sowohl über die metaphysischen Probleme selbst und deren Behandlung, als nicht minder über die Art, wie menschliche Natur und Neigung hierbei mitspielt, zu geben vermochte. Mancher ist aber auch in seinen lange hingehaltenen Erwartungen bitter getäuscht worden, oder hat, ermüdet von der Fruchtlosigkeit so vieler speculativer Bemühungen (die schlechten Erfolge der Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft zurechnend) seine Aufmerksamkeit andern geistigen Gebieten zugewendet.

So sehnten sich denn Diejenigen, denen im hohen Grade jenes edle Bedürfniss innewohnt, welches Schopenhauer das „metaphysische“ ge-

Digitized by Google

nannt hat, denen mit dem Worte „Philosophie“ sich die Vorstellung jenes abgeschlossenen, unnahbaren Heiligthumes verbindet, wo der menschliche Geist, ganz sich selbst hingegeben, nicht mehr die einzelnen Zwecke und Ansprüche des Lebens, sondern das Leben überhaupt und als solches zum Gegenstand seines Denkens macht, — diese, sagen wir, sehnten sich nach einem Philosophen, der in sich selbst wahr und tief jenes Bedürfniss empfunden, und von der Natur berufen durch eine ausserordentliche Begabung sein Leben freiwillig dafür einsetzte, der hohen Aufgabe zu genügen, — der dies zunächst und allein zur Befriedigung seines eigenen Geistes gethan, darum aber auch die Ueberzeugung von dem Werth seiner Gabe freimüthig aussprechen durfte, als er den Zeitgenossen die Resultate seines Denkens überlieferte.

Einen solchen Philosophen tiefen Ernstes haben wir an Arthur Schopenhauer gefunden.

Wer hätte jemals seine Schriften berührt, dem nicht in ihnen das Zeugniss dieses Ernstes, dieser innigen Erfülltheit von den Räthseln des Lebens, dazu auch der unerschütterlichen Wahrheitsliebe und edlen Rücksichtslosigkeit des ächten Genius auf jeder Seite entgegengetreten wäre!

Zur Charakteristik des Philosophen, wie seiner Art zu philosophiren möge dienen, was G. Weigelt (in seinen „Vorträgen über die neuere Philosophie“, 1855. p. 119.) ebenso schön als treffend, von ihm sagt.

Digitized by Google

„Arthur Schopenhauer, der gegen Ende des vorigen Jahrhunderts (1788) geborne Sohn der bekannten Schriftstellerin gleichen Namens, liebt nicht die kunstreiche Gliederung des Systems, aber um so mehr die mannigfaltige Wirklichkeit. Der Naturforschung folgt er auf ihren glänzenden Entdeckungen; er studirt die Denker aller Zeiten, ist in den Religionen des Orientes und Occidentes heimisch und bildet seinen Geschmack an den Dichtern aller Sprachen, an den Werken der Kunst; er beobachtet sinnig das wirkliche Menschenleben in seinen sittlichen Motiven, seinen Hoffnungen und Leiden; er studirt die menschliche Natur am Verbrecher, am Genie, wie in den Irrenhäusern. Darum geht der Weg seines Philosophirens nicht vom Begriff zur Wirklichkeit, sondern von dieser zu jenem, die er zur breiten Grundlage seines Denkens macht. Mitten im Leben hat er sich die Erkenntniss desselben und eine erhabne Ruhe gewonnen, wesshalb er uns an die Weisen aus der Blüthenzeit der hellenischen Philosophie erinnert.“

Unberührt vom Streite wechselnder Schulmeinungen und unbeirrt durch die Richtungen des Lehrens und Denkens, die um ihn her ihr Ansehen ausbreiteten, stand Arthur Schopenhauer, beinahe ein halbes Jahrhundert, von Wenigen gekannt, in vereinsamter Höhe, dem erhabenen Zuge eigensten Denkens folgend. Erst die wachsende Mattigkeit und Leere, welche neuerdings in der philosophischen Literatur fühlbar wurde, im Verein mit einer richtigern Beurtheilung der jüngst dage-

Digitized by Google

wesenen Erscheinungen führte zur allgemeinern Bekanntschaft und Würdigung des grossen Denkers.

Erbleicht ist schon in der Flucht der Jahre das Haupt, welches jetzt der späte, doch um so gerechtere Lorbeer schmückt; noch aber pulsirt in seinen Schläfen der lebendige, entzückende Gedanke, der, wenn unser sehnlichstes Hoffen nicht trügt, seine zündende und erfrischende Macht noch oftmals auf eine dankbarere Mitwelt äussern wird.

Eines aber können wir bei der schuldigen Verehrung von dem Meister nicht fordern: dass er nämlich den hier und dort, spät genug, gegen sein System laut werdenden Zweifeln und Anklagen noch selbst entgegentrete. Dies Geschäft darf er mit Fug und Recht Andern überlassen, die, überzeugt von dem hohen Werthe seiner Philosophie, es ausrichten mit den Waffen seines eigenen Geistes. —

Schopenhauer hat in den letzten Jahren schon mehrere verdienstvolle Vertreter gefunden, welche seine Lehre theils auszubreiten, theils auch in Fragen, die das Zeitbedürfniss aufregte, anzuwenden bemüht waren.

Mit Besonnenheit und ernster Umsicht hat Julius Frauenstädt die Leuchte der Schopenhauerschen Philosophie durch die geistigen Gebiete der Naturwissenschaft, Religion, Moral und Poesie getragen, um deren wechselseitiges Verhältniss anzuzeigen und den Streit der Gegensätze zu schlichten; auch hat Derselbe nach Schopenhauer's Principien die Wahrheiten und Irrthümer

Digitized by Google

der erst kürzlich wiederaufgekommenen materialistischen Lehren einleuchtender als irgend ein Anderer nachgewiesen, und hiermit eine Ausgleichung der Fehde zwischen Materialismus und Spiritualismus versucht.

Weigelt, in seinen angeführten Vorträgen über neuere Philosophie, erkennt an, dass Schopenhauer unter allen Philosophen nach Kant den Vorzug verdiene, und sucht ausführlich darzuthun, wie das tiefsinnige Problem, zu dessen deutlicher Feststellung und Entwickelung die Philosophie der vorigen Jahrhunderte bis auf Kant allmälig vorgeschritten war, die Lehre nämlich von dem Verhältniss des Realen und Idealen in unserm Wissen, in Schopenhauer ihren Abschluss erreicht, oder doch wenigstens den einzig berechtigten Durchgangspunkt zu weiterer Fortbildung gefunden habe.

Von anderer Seite her vernehmen wir allerdings auch Urtheile ganz entgegengesetzter Art. Man macht sich in einigen Zeitschriften anheischig, die Schopenhauer'sche Philosophie alsbald „kritisch an ihren Ort zu stellen, und zwar an einen sehr untergeordneten.“ Man behauptet: der Kantische Standpunkt, den sie adoptire, sei ein veralteter und längst überwundener. Da nun im Publicum keine Nachrichten darüber sind, bis wohin die neuere Speculation mit ihren Entdeckungen bereits vorgedrungen ist, sondern dieselbe seit geraumer Zeit, gleich einem Luftballon, der in höhere Dunstkreise aufgestiegen, sich der öffent-

Digitized by Google

lichen Aufmerksamkeit völlig entzogen hat, — so lässt sich auf eine solche Behauptung Nichts entgegnen. Es ist aber schwer glaublich, dass Kant's Lehre, welche die Satzung von Jahrhunderten gebrochen hat, durch wenige Jahrzehende antiquirt sein könne. Deutet nicht vielmehr heute, dringender und entschiedener als je, das Bedürfniss der Wissenschaft zurück auf den Punkt, wo man zuerst vom Systeme der Kritik abfällig wurde?

Ein beliebter Kunstgriff bei Beurtheilung der Schopenhauer'schen Philosophie ist es auch, dass man, anstatt sie nach ihren eigenen Grundsätzen und Bestandtheilen zu prüfen, einen historischen (natürlich selbsterfundenen) Maassstab anlegt, und vermöge einer Construction der Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes ihren Werth oder Unwerth bestimmt. Dabei behauptet man besonders gern eine grosse Verwandtschaft Schopenhauer's mit dem von ihm perhorrescirten Fichte, und sucht, wo es um Gründe gegen die Sache selbst schlecht bestellt ist, die Prioritätsfrage einzumischen. Hiermit vermag man um so leichter durchzudringen, als Schopenhauer und Fichte, da sie beide von Kantischen Voraussetzungen ausgegangen sind, wirklich Manches miteinander gemein haben, und eine herrschend gewordene Unkenntniss der Kantischen Philosophie verhindert, dieses Gemeinsame seinem wahren Urheber zu vindiciren.

Auf Urtheile und Einwürfe der hier erwähnten Art einzugehen, hat sich die gegenwärtige Schrift

Digitized by Google

nicht vorgesetzt; vielleicht aber giebt sie dem kundigen Leser das argumentum a contrario gegen dieselben an die Hand.

Was nämlich Zweck und Form vorliegender Abhandlung betrifft, so ist darüber Folgendes zu sagen.

Die Gedanken eines grossen Geistes wird nur Derjenige recht erfassen, der sie in dessen eigener Werkstätte aufsucht, d. h. dessen Werke selbst liest. In diesen offenbart sich, mag auch die Kritik daran zergliedern und ausscheiden, soviel sie wolle, immer von Neuem der Genius in seiner unberührten Erhabenheit und unzerstörbaren Frische der Jugend. Darum ist es ein gewagtes und meist auch unfruchtbares Unternehmen, das Abbild einer grossen Gedankenschöpfung geben zu wollen.

In unserm Fall wird jedoch der Zweck einer kritischen Beleuchtung es entschuldigen, wenn wir eine Darstellung der Schopenhauer'schen Philosophie vorausschicken, weil es nützlich sein muss, vor der Beurtheilung eines philosophischen Systems, darüber, wie man dasselbe in seinem Zusammenhang auffasse, eine Rechenschaft abzulegen. Bei Schopenhauer kann dies in noch anderer Hinsicht von Nutzen sein. Seine Philosophie bildet nämlich, wie er selbst sagt, kein architektonisches Ganze, worin „immer ein Theil den andern trägt, nicht aber dieser auch jenen, der Grundstein endlich alle, ohne von ihnen getragen zu werden“: sondern sie soll einen einzigen Gedanken darstellen, der nur zum Behufe der Mittheilung in

Digitized by Google

Theile zerlegt wird; ihr Zusammenhang soll daher ein organischer sein.

Es ist aber unerlässlich, dass zwischen den Theilen einer Philosophie auch ein systematischer Zusammenhang nachgewiesen werden könne, und Schopenhauer giebt uns hierzu hinsichtlich der seinigen selbst mehrere Andeutungen (so namentlich: Parerga, II. pag. 17 u. ff.). Die organische Gliederung der Schopenhauer'schen Philosophie scheint uns nun mehrentheils mit einer systematischen übereinzukommen, und nur der Uebergang von der Erkenntnisstheorie zur Metaphysik bei jener Vier-Theilung, die Schopenhauer seiner Weltbetrachtung giebt, ein ziemlich unvorbereiteter zu sein. Wenn wir sonach, ohne dem Gegenstande dabei Zwang anzuthun, eine der systematischen Form sich möglichst annähernde Skizze von der Schopenhauer'schen Philosophie zu entwerfen suchen, so kann dies den innern Zusammenhang seiner „Welt als Vorstellung“ und „Welt als Wille“ in ein besonders klares Licht setzen, und hiermit zugleich die Unrichtigkeit einer mehrmals gehörten und bis zur Ermüdung nachgesprochenen Behauptung dargethan werden, wornach eine schreiende Dissonanz, eine weite, unfüllbare Kluft zwischen den beiden Haupttheilen seiner Lehre bestehen soll. —

Schopenhauer nennt sich ausdrücklich und wiederholt einen Kantianer; er sagt von seiner Philosophie, dass sie ihre Wurzel in der Kantischen habe, ja sogar, dass diese in ihr zu Ende gedacht

Digitized by Google

sei. (Zu vergl. ist z. B. Welt als Wille u. Vorstellung, Vorrede p. XXIII. Parerga I. 40. Ueb. d. Willen in der Natur. 2. Auflage, p. 14.) Es wird desshalb angemessen sein, dass einer Darstellung der Principien der Schopenhauer'schen Philosophie eine Uebersicht der Kantischen Lehre, insoweit sie Schopenhauer als Basis seines Systems anerkennt, also ins Besondere der Kantischen Transscendentalphilosophie, vorausgeschickt werde.

Was den kritischen Theil der vorliegenden Abhandlung betrifft, so ergeben sich aus dem Gegenstande selbst die Gesichtspunkte, nach denen die Schopenhauer'sche Philosophie in Betracht zu nehmen ist. Es wird nämlich zunächst ihre Kantische Grundlage, der kritische oder transcendentale Idealismus, zu untersuchen sein, sodann sie selbst, ihrem erkenntnisstheoretischen und metaphysischen Theile nach, in Rücksicht auf die Uebereinstimmung ihrer Principien, sowohl mit jener Grundlage, als auch untereinander.

Unser Bestreben geht aber nur dahin, den Leser mit denjenigen Lehren Schopenhauer's bekannt zu machen, welche, als die Grundsteine, dazu dienen, den herrlichen Bau seiner Metaphysik zu tragen. Diese allein auch beabsichtigen wir einer kritischen Betrachtung zu unterwerfen.

Dresden, im Januar 1857.

Digitized by Google

Erklärung der bei den Citaten gebrauchten Abkürzungen.

Kr. d. r. V.	bedeutet:	Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage. (Die Seitenzahlen dieser Auflage sind in der Rosenkranzischen Gesammtausgabe von Kant's Werken durchgängig beigegeben.)
Kr. d. r. V. II.	„	Kritik der reinen Vernunft, Separatausgabe von Hartenstein.
Proleg.	„	Kant's „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik."
S. v. G.	„	Schopenhauer's Abhandlung „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde," zweite Auflage.
Eth.	„	Dessen „Grundprobleme der Ethik."
W. in d. Nat.	„	„ „Ueber den Willen in der Natur," zweite Auflage.

Schopenhauer's Hauptwerk: „Die Welt als Wille und Vorstellung", wird citirt nach seiner zweiten Auflage durch blosse Bezeichnung des Bandes mit römischer Ziffer und beigefügte arabische Seitenzahl.

Digitized by Google

Darstellung

der

Principien der Schopenhauer'schen Philosophie.

Digitized by Google

„Alles Erkenntniss von Dingen, aus blossem reinen Verstande, oder reiner Vernunft, ist nichts als lauter Schein, und *nur in der Erfahrung ist Wahrheit.*"

KANT, Prolegomena.

Digitized by Google

Einleitung.

Die Kantische Basis der Schopenhauer'schen Philosophie.

Die alte Erklärung des Wortes „Metaphysik", wornach es eine Wissenschaft bezeichnen soll von dem, was *jenseit der Möglichkeit aller Erfahrung* liege, berechtigte schon Kants Vorgänger zu der Annahme, dass die Principien metaphysischer Erkenntniss nicht selbst erst aus der Erfahrung entlehnt sein könnten, sondern nur dasjenige, was wir *unabhängig* von aller Erfahrung wissen, weiter reichen werde, als mögliche Erfahrung. Einige Grundsätze dieser Art traf man wirklich in unserer Vernunft an, und befasste sie unter dem Namen: Erkenntnisse aus reiner Vernunft. Bis hierher geht Kant mit seinen Vorgängern zusammen. Allein während Letztere sagen, dass jene Erkenntnisse Ausdrücke der absoluten Möglichkeit der Dinge, *aeternae veritates,* seien, macht Kant dieselben zum Gegenstande einer Untersuchung ganz neuer und eigenthümlicher Art, in welcher gefragt wird: *wie* dergleichen Grundsätze, wo sie *wirklich und gegeben* sind, nämlich in Mathematik und reiner Naturwissenschaft, *möglich* seien, d. h. wie ihr thatsächlicher, eine untrügliche Gewissheit beanspruchender Gebrauch sich rechtfertigen und erklären lasse. Und hieran knüpft sich die zweite Frage, ob auch *Metaphysik* als Wissenschaft aus solchen Grundsätzen zu Stande

Digitized by Google

kommen könne. Zur Lösung dieser Frage, welche das eigentliche Problem ist, muss die Beantwortung der *ersten* hinführen, indem sie uns über die Bedingungen, über Umfang und Grenzen des Gebrauchs der Vernunft aufklärt.

(Prolegom. § 4 am Ende, § 5 im Anf.)

Eine Erweiterung unserer Erkenntnisse geschieht nur durch synthetische Urtheile, und wo wir sie nicht aus Erfahrung gewinnen, durch *synthetische Urtheile a priori;* daher lässt die *erste* Frage sich auch in dieser Fassung ausdrücken: *wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?*

Bei der *Mathematik* ergiebt sich Folgendes: Während alle unsere Begriffe sonst auf empirische Anschauungen bezogen werden, liegen ihr *reine* Anschauungen unter, nämlich die reinen Formen des Raumes und der Zeit, in welchen sich ihre Begriffe construiren und dadurch verbinden und erweitern lassen, ohne dass Erfahrung zugezogen zu werden braucht. Da nun reine Anschauung hier der empirischen vorhergeht, doch aber die allgemeine Form dieser letztern zum Voraus und mit Nothwendigkeit bestimmt, so müssen wir annehmen, dass die reine Anschauung lediglich in der *formalen Beschaffenheit des Subjectes* bestehe, von den Objecten afficirt zu werden und dadurch Anschauung von ihnen zu bekommen, dass sie also die im Subject vor allen wirklichen Eindrücken vorhergehende Form aller Erscheinungen der Sinne sei (Kr. d. r. V. p. 26, 33. H. p. 65); denn nur so lässt sich erklären, wie die Anschauung eines Gegenstandes dem Gegenstande selbst vorangehen könne. Daraus folgt zugleich, dass Raum und Zeit keine Bestimmungen sind, welche den Dingen *an sich selbst* anhaften, sondern nur die subjectiven Formen der Sinnlichkeit, unter denen allein uns ihre Anschauung möglich ist, wesshalb wir ein Dasein im Raume und in der Zeit von den Dingen nur prädiciren können, sofern sie uns *erscheinen*, d. h. Gegenstände unserer Sinne sind.

Digitized by Google

(Kr. d. r. V. H. p. 66, 71.) Hiermit ist nun die Frage beantwortet, wie reine Mathematik möglich sei: sie ist nur möglich für eine *Welt als Erscheinung*.

Es stützt sich demnach der Beweis für die Idealität des Raumes und der Zeit zunächst und im Wesentlichen darauf, dass es nur bei dieser Annahme *begreiflich* ist, wie man jene Bestimmungen *a priori* von allen Gegenständen der Erfahrung aussagen, und so sich ihrer als Quellen apriorisch-synthetischer Erkenntnisse bedienen könne (Prolegom. Anm. 3 nach § 13. Kr. d. r. V. H. 66.); denn alles sinnliche Vorstellen geschieht nur vermöge jener formalen Bedingungen; diese selbst wieder sind nur vermöge der Beschaffenheit des erkennenden Subjects; folglich ist eine Welt im Raume und in der Zeit nur vorhanden, sofern sie *sinnlich*, d. h. durch die Anschauung des Subjects bestimmt ist — und reine Mathematik, als apodiktische Wissenschaft, ist nur möglich, wenn man sie auf Gegenstände der Sinne und deren Möglichkeit einschränkt. Einen weiteren Beweis aber, dass wir schlechterdings unsere sinnliche Vorstellungsart nicht für eine Beschaffenheit der *Dinge an sich*, also für etwas, das auch ausserhalb unserer Vorstellung einen Bestand hätte, ansehen dürfen, geben die unvermeidlichen Verirrungen und Widersprüche des Verstandes, wenn er mit jenen Bedingungen über das Feld der Erfahrung hinausgehen will (die Antinomie der reinen Vernunft).

Der andere Theil der ersten Hauptfrage Kants lautete: wie ist eine allgemeingültige Erfahrung (reine Naturwissenschaft) möglich?

Die Erfahrung setzt als ihren Stoff die *Sinnesempfindung* voraus, und zwar begreift jede Anschauung eine Mannigfaltigkeit sinnlicher Eindrücke, welche als solche dadurch wahrgenommen wird, dass unser Bewusstsein die Zeit in der Folge der Eindrücke auf einander unterscheidet, also deren ganze Reihe vermöge der Einbildungskraft durchläuft und alsdann zu einer

Digitized by Google

Vorstellung zusammenfasst. Soll nun aber die so erlangte Vorstellung die Beziehung auf einen Gegenstand ausdrücken, d. h. Erfahrung sein, so muss das Mannigfaltige nach gewissen *Regeln* durch den Verstand verknüpft und geordnet werden. Der Verstand enthält also die formale Möglichkeit zu *Erfahrungen*, wie die reine Sinnlichkeit die Möglichkeit zu *Anschauungen;* durch die letztere wird uns ein Gegenstand in der Vorstellung *gegeben*, durch ersteren wird er in Beziehung auf diese *gedacht.* (Kr. d. r. V. p. 50. 77.)

Wie es reine Anschauungen giebt, so haben wir auch reine, im Verstande ursprünglich erzeugte *Begriffe* (Kategorien), welche Functionen der Einheit unter unsern Vorstellungen sind und dadurch als Bedingungen *a priori* vorausgehen, unter denen allein Etwas als Gegenstand gedacht werden kann.

Die Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe geschieht durch eine Betrachtung des Denkvermögens in seiner Thätigkeit. (Kr. d. r. V. p. 66.) Da alles Denken ein *Urtheilen* ist, so geben die logischen Momente aller Urtheile, bezogen auf Objecte überhaupt, ebensoviel Begriffe, welche die Verknüpfung von Vorstellungen als nothwendig und allgemeingültig bestimmen, und daher Principien objectiv gültiger Urtheile, d. h. reine Verstandesbegriffe, sind; „denn dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem *Urtheile* Einheit giebt, die giebt auch der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer *Anschauung* Einheit.“ (Kr. d. r. V. p. 79. Prol. § 23.)

Als solche Begriffe werden uns aufgeführt der Begriff der Grösse, welcher, je nachdem er auf reine oder empirische Anschauung (Empfindung) geht, einerseits als Ausdehnung und Dauer, andererseits als Grad auftritt; ferner der Begriff eines Beharrenden im Wechsel der Zustände (Substanz) und der einer nothwendigen Beziehung jeder Veränderung auf einen ihr vorausgegangenen Zustand (Causalität); endlich noch (in der

Digitized by Google

vierten Tafel der Urtheile) diejenigen Begriffe, die sich ausschliesslich auf die nothwendige Verknüpfung der Urtheile *unter einander* beziehen und daher nur mittelbar das Dasein einer Erscheinung betreffen.

Da unter Voraussetzung dieser Begriffe erst ein Object der Erfahrung möglich ist, so liegen sie als Bedingungen *a priori* aller Erfahrungserkenntniss zum Grunde, und lassen sich aus ihnen Grundsätze ableiten, welche die Gültigkeit allgemeiner Naturgesetze in Anspruch nehmen. Allein die reinen Verstandesbegriffe setzen immer voraus, dass Gegenstände in der Anschauung gegeben seien, und leiden ausserdem keine Anwendung, weil sie als bloss formale Principien des Vehikels der Sinnesempfindung, d. h. eines Erfahrungsstoffes, bedürfen, um uns in den Besitz von Erkenntnissen zu bringen; hieraus folgt denn, dass sie nur so lange Bedeutung haben, als sie sich auf einen Inhalt der Erfahrung beziehen, und dass es ein Missgriff des Verstandes wäre, einen *materialen* Gebrauch von ihnen zu machen und sie auf Gegenstände ohne Unterschied, auch solche, die uns gar nicht gegeben sind, anzuwenden. Natur, als Inbegriff der Regeln, unter welchen Erfahrung stehen *muss*, lässt sich allein dann als möglich denken, wenn sie in der Beschaffenheit unseres Verstandes begründet ist, welcher gemäss dieser bei Vereinigung der Vorstellungen in unserm Bewusstsein alle Ordnung und Regelmässigkeit in die Erscheinungen erst selbst hineinträgt. (Prolegom. § 37. Kr. d. r. V. p. 63. 125. 244 u. ff.)

Hiermit ist nun auch der zweite Theil der Frage beantwortet, welche die Möglichkeit synthetischer Sätze *a priori* betraf; diese liegt überhaupt darin, dass solche Sätze sich auf die allgemeinen Bedingungen gründen, unter welchen Dinge erkannt werden.

Die etwa noch auftauchende Frage: wie denn aber jene für eine gegenständliche Welt formgebenden Eigenschaften unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes

Digitized by Google

selbst wieder möglich seien? wird von Kant als unbeantwortbar zurückgewiesen, da wir jener Eigenschaften „zu aller Beantwortung und allem Denken der Gegenstände immer wieder nöthig haben". (Prol. § 37.)

Wurde nun solchergestalt gezeigt, dass aus den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, welche im Verstande und in der Sinnlichkeit liegen, zugleich die allgemeinen Gesetze der Natur (die Grundsätze einer reinen Naturwissenschaft) herfliessen, so darf doch dabei nicht übersehen werden, dass es ausser diesen reinen oder allgemeinen Naturgesetzen auch empirische Naturgesetze giebt, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, und deren sichere, obgleich nie der apodiktischen Gewissheit ganz gleichkommende Erkenntniss erst durch Induction gewonnen werden kann. Wenn Kant daher z. B. vom Causalitätsgesetze sagt, es enthalte die Nothwendigkeit, dass alles, was geschieht, etwas voraussetze, worauf es *nach einer Regel* folgt, so ist *diese Regel,* nach welcher das Erfolgen geschehen soll, ein der erfahrungsmässigen Erkenntniss aufbehaltenes X (z. B. eine Naturkraft), und *a priori* erkannt und gegeben ist allein die Regelmässigkeit überhaupt, die Ausnahmslosigkeit in der Aufeinanderfolge zweier bestimmter Zustände. Kant sagt selbst (Kr. d. r. V. H. p. 198), es sei die Kenntniss wirklicher Kräfte erfordert, damit wir begreifen können, wie auf einen gewissen Zustand in einem Zeitpunkt ein entgegengesetzter im andern folgen könne, und das Causalgesetz ist ihm daher nur die allgemeine Form, unter welcher empirische Naturgesetze erkannt werden.

Nachdem nun untersucht worden, *wie* Erkenntnisse aus reiner Vernunft möglich seien, geht Kant zu dem Hauptproblem über: ob auch Metaphysik, als Wissenschaft, aus solchen Erkenntnissen zu Stande kommen könne? Die Entscheidung fällt unter Beibehaltung der oben angeführten Bedeutung des Wortes Metaphysik *verneinend* aus; indessen macht Kant einen vermitteln-

Digitized by Google

den Vorschlag. Der grosse Irrthum, in welchem alle dogmatische Philosophie über das eigentliche Ziel der Vernunft bei ihren metaphysischen Bemühungen befangen war, besteht nach Kants transscendentaler Dialektik darin, dass sie glaubte, die reine Vernunft habe unter ihren sogenannten Ideen, d. h. bei Anwendung der Kategorien auf das collective Ganze aller möglichen Erfahrung, besondere Gegenstände, die über das Feld der Erfahrung hinaus lägen, zur Absicht, während sie eigentlich nur *Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs* im Zusammenhange der Erfahrung fordert. (Proleg. § 44 am E.) Um aber diese Vollständigkeit der Regeln des Verstandes sich deutlich vorstellen zu können und sie zugleich von allen Erfahrungsbedingungen zu emancipiren, hypostasirte sie ihnen, als in Ansehung ihrer bestimmt, ein transscendentales Object (Noumenon), und indem der Verstand über alle Erfahrung hinaus die Kette seiner Bedingungen an Noumena anknüpfte, entstanden die transscendentalen Ideen und damit jenes bunte, endlose Spiel der Vernunft in ihren transscendenten Hypostasen, jener beständige Widerstreit in den Behauptungen über Ursprung, Anfang und Ende der Welt, Theilbarkeit der Substanz, Einfachheit und Fortdauer der Seele, Freiheit des menschlichen Willens u. s. w., ein Getümmel, in welchem menschliche Vernunft niemals zu einer Befriedigung über ihre höchsten Probleme gelangen, und stets nur der bestreitende Theil zuletzt Recht behalten konnte.

Aber Fragen, welche der Vernunft durch ihre *eigene Natur* aufgegeben sind, wird sie auch aus sich selbst beantworten, sobald wir dieselben nur im rechten Sinne verstehen.

Die transscendentale Aesthetik und die transscendentale Analytik wiesen nach, dass die Gesetze, welche *a priori* die Form aller Anschauung und Erfahrung bestimmen, nur Beschaffenheiten, Vorstellungsarten des menschlichen Erkenntnissvermögens sind, die dasselbe überallhin begleiten und daher zum Gesetzgeber für die

Digitized by Google

ganze objective Welt machen, ebendesshalb aber nicht für eine Welt *an sich*, d. h. für eine Welt, die ausserhalb unseres Bewusstseins steht und lebt, sondern nur für eine Welt als *Erscheinung*. Wenn wir nun auch, um nicht die Schranken der Vernunft zugleich für Schranken alles möglichen Daseins auszugeben, die Existenz von Dingen an sich einräumen müssen, d. h. einer durch die sichtbare Welt noch keineswegs erschöpften Realität: so geschieht dies doch mit dem Zugeständnisse, dass wir über dergleichen Dinge an sich nichts Gültiges aussagen können. (Proleg. § 57 z. Anf.)

Denn sobald wir eine blosse Vorstellungsart als Beschaffenheit den Dingen an sich selbst zuschreiben, ist unsere Betrachtungsweise *dogmatisch* und führt zu den oben berührten endlosen Verirrungen der Vernunft.

Dagegen: wenn wir immer im Auge behalten, dass die Vernunft durch alle ihre Principien *a priori* niemals mehr lehrt, als was von Gegenständen möglicher Erfahrung gelten kann, so sind wir vor dem Fehltritte bewahrt, diejenigen Probleme der Vernunft, welche nicht auf mögliche Erfahrung gehen, doch aber auch nicht widersinniger Weise aus der Vernunft entsprungen sein können, auf Dinge an sich, als ihren Gegenstand, zu beziehen, und werden dann vielmehr erkennen, dass diese Probleme nur die reine Vernunft selbst und den ordnungsmässigen Haushalt mit ihren Principien betreffen, dass sie daher nur die *regulative* Einheit des Verstandesgebrauches, nicht eine *constitutive*, dem Object der Erkenntniss zukommende Einheit, zur Absicht haben. (Proleg. § 56 a. E.)

Auf solche Weise führen die transscendentalen Ideen uns an die *Grenze* alles erlaubten Vernunftgebrauchs, und da die Erfahrung sich nicht selbst begrenzen kann, sondern das sie Begrenzende *ausser ihr* liegen muss, so wird uns hierdurch in der That eine Erkenntniss positiver Natur zu Theil, welche Erfahrung niemals gewähren würde; jene Grenze zeigt nämlich, wo ein Un-

Digitized by Google

bekanntes, eine intelligible Welt, für uns anfange, welche der oberste Grund aller Erfahrung sein muss. (Proleg. § 59.)

Und in dieser Weise ist Metaphysik, *als Naturanlage der Vernunft,* nicht allein möglich, sondern auch *wirklich;* wo dieselbe aber künftig wird als *Wissenschaft* auftreten wollen, muss die Vernunft die Quellen ihrer Erkenntniss nicht in den Gegenständen und deren Anschauung, sondern in sich selbst und in den Grundgesetzen ihres Vermögens aufsuchen, damit Alles erschöpft werde, „was reine Vernunft *a priori* erkennen, ja auch nur was sie mit Grunde fragen dürfe."

Die Kantische Philosophie (ihrem theoretischen Theile nach) ist also zunächst *transscendentaler Idealismus*, d. h. sie erkennt zwar die empirische Realität der Welt an, aber indem sie ihre Grundbestimmungen dem erkennenden Subject vindicirt, lässt sie ihr nur die Realität einer Erscheinung — sie ist zweitens *Kriticismus*, d. h. sie lehrt, dass die Aufgabe der Metaphysik einzig darin bestehe, Inhalt und Grenzen der reinen Vernunft festzustellen, um so die Probleme, in denen das tiefste und edelste Bedürfniss der menschlichen Natur sich ausspricht, in ihren Ursprüngen zu erfassen und festzuhalten, damit sie nicht, ihrer Geburtsstätte entfliegend, sich an eine Welt erträumter Dinge hängen, sondern kraft desselben Vermögens, welches sie vor unser Bewusstsein brachte, und als unmittelbare Ausflüsse eben dieses Vermögens, ihre einzig mögliche und unsern Geist dauernd befriedigende Lösung finden.

Nach Kant trat eine Reihe von Philosophen auf, welche sagten: das System seiner theoretischen Philosophie habe einen bedenklichen Riss; der Grund, auf welchem sein Unterbau, der transscendentale Idealismus, errichtet sei, die Annahme eines Dinges an sich, sei unhaltbar, und stehe mit jenem selbst im Widerspruch. Dennoch bewunderten aber diese Philosophen die Einzelheiten des Gebäudes, welches eines Umbaues be-

Digitized by Google

dürftig schien, sein mit unendlichem Fleisse zusammengebrachtes Material und seine kunstvolle Architektonik. Man glaubte nicht nur, diese Steine und dieses Bauholz mit Nutzen bei einem Neubau verwenden zu können, sondern als man daranging, einzureissen und abzutragen, suchte man auch möglichst ganze und grössere Theile des Gebäudes zu retten.

Es ist bemerkenswerth, dass dasjenige, was Kant selbst (z. B. Proleg. § 5 a. E.) als eine nur mittelbare und nebenhergehende Aufgabe seiner Vernunftkritik bezeichnet, obschon auch sie für sich genommen von Nutzen sein werde, „nämlich zu gegebenen Wissenschaften die Quellen in der Vernunft selbst zu suchen," und dadurch gleichsam ein Inventarium aller Erkenntnisse aus reiner Vernunft aufzunehmen, als das eigentliche Verdienst seines Hauptwerkes hervorgehoben wurde, während das Resultat, um dessentwillen jene ganze Untersuchung eigentlich angestellt worden war, weil die Beantwortung der Frage: wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich? nur *dazu* hinführen und dadurch erst die Hauptfrage: wie ist Metaphysik möglich? entschieden werden sollte — das höchst wichtige kritisch-idealistische Resultat, sehr bald als ein verwerflicher Irrthum bezeichnet wurde. Hierdurch nahm man nun freilich der Kantischen Philosophie ihren Plan und Geist, und was Lobenswerthes an ihr blieb war eben nur das Material zum Aufbau des Ganzen. Kant selbst aber hatte noch in hohem Lebensjahre vom System seiner Kritik gesagt, dass es „auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer befestigt und auch für alle künftigen Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sei."*)

Wir werden weiter unten das idealistische Princip, welches zugleich die Grundlage der Schopenhauer'schen

*) Vergl. die Erklärung gegen Fichte's Wissenschaftslehre v. J. 1799.

Digitized by Google

Philosophie bildet, einer Kritik zu unterwerfen haben, und dabei namentlich die Stichhaltigkeit der Einwände prüfen, welche das Kantische Ding an sich betreffen.

Was einige speciellere Punkte betrifft, wo Schopenhauer principiell von der Kantischen Philosophie abweicht oder mit ihr zusammen geht, so werden diese angemessener bei den betreffenden Punkten der Darstellung der Schopenhauer'schen Philosophie ihre Erörterung finden.

Digitized by Google

Principien der Schopenhauer'schen Philosophie.

Schopenhauer stimmt, wie schon gesagt wurde, mit der Kantischen Lehre darin überein, dass er *transscendentaler Idealist* ist, d. h. die Dinge als durchaus abhängig von den Functionen des Subjects erkennt, und daher die Gültigkeit dieser auf eine Welt als Erscheinung einschränkt. Während aber Kant alle philosophische Erkenntniss, welche Anspruch auf Wissenschaftlichkeit machen will, zufolge seines Festhaltens an jener früheren Definition des Wortes Metaphysik darin aufgehen lässt, den Inhalt der reinen Vernunft aufzufinden, und die richtige Anwendung ihrer Principien — sowohl in *gesetzgeberischer* Weise für mögliche Erfahrung, als in *regulativer*, d. h. mit Rücksicht auf eine durchgängige Einheit und Vollständigkeit in ihrem eigenen Gebrauche — festzustellen, so dass also Metaphysik und Kritik der Vernunft bei ihm im Grunde dasselbe sind: so setzt dagegen Schopenhauer der Metaphysik eine andere, obwohl im Vergleiche zu jener dogmatischen Auffassung ungleich beschränktere Aufgabe; sie soll nämlich das Gebiet der Erfahrung auf einem höheren Standpunkte als dem der einzelnen Fachwissenschaften, der aber immerhin ein empirischer bleibt, einer zusammenfassenden Betrachtung unterwerfen, welche das Unerklärliche, auf das zuletzt die Erklärungen aller Wissenschaften

Digitized by Google

hinführen, zu erklären und zu deuten hat. (Parerga II. 1, 17.)

Diesen bevorzugten Standpunkt nun sucht Schopenhauer an der Grenze, welche die Kritik allem menschlichen Wissen anweist, zu gewinnen, indem er vom menschlichen Bewusstsein ausgeht, wie es als Selbstbewusstsein und als Bewusstsein anderer Dinge sich Jedem darstellt. Hier überblickt er die Welt nach den zwei verschiedenen Seiten der innern und äussern Erfahrung, und er glaubt zu erkennen, dass nur in ersterer anzutreffen ist, was Kant hinter den äussern Dingen voraussetzte, ein *wahrhaft Reales* oder *Ding an sich*, und dass wir dieses der Welt überhaupt gar nicht einmal zum Grunde legen könnten, hätten wir es nicht zuvor unmittelbar in uns selbst angetroffen.

In dieser Hinsicht sucht Schopenhauer den kritischen Idealismus in seiner Hauptvoraussetzung zu ergänzen und zu befestigen.

Aber weiter sucht er den Gedanken einer verknüpfenden Betrachtung der innern und äussern Erfahrung in der Weise fruchtbringend zu benutzen, dass er die Erfahrung in ihrem ganzen Umfange, ihrer Möglichkeit, Form und Materie nach, zu erklären, und die Dinge bis auf das letzte real Gegebene zu verfolgen unternimmt. In dieser zweiten Richtung ist die Schopenhauer'sche Philosophie Dogmatismus, jedoch mit Beobachtung der Schranke, welche die Kritik der Vernunft der empirischen Erkenntnissweise gezogen hat, — also nur *immanenter Dogmatismus*. (Parerga I. p. 121.) Welche Methode sie hierbei befolgt, damit ihre Betrachtungsweise verdiene eine *philosophische* genannt zu werden, muss im Nachfolgenden seine nähere Ausführung finden. — Die Darstellung der Schopenhauer'schen Philosophie wird aber demzufolge in zwei Theile zerfallen, in die Darstellung der *Erkenntnisstheorie* und die der *Metaphysik*.

Digitized by Google

Erkenntnisstheoretischer Theil.

Ueber die Erkenntniss im Allgemeinen.

Das Object unserer Erkenntniss.

§ 1.

Alle Erfahrung ist zunächst nur eine *Thatsache im menschlichen Bewusstsein,* welche dasselbe auf ein ausser ihm Existirendes bezieht. Sie ist entweder innere oder äussere Erfahrung. Innere Erfahrung heisst das unmittelbare Innewerden der unserm empirischen Selbst angehörigen Zustände unter der Form der Zeit; äussere Erfahrung dagegen (Erkenntniss anderer Dinge oder Vorstellung im engern Sinne) besteht in einer Anregung der Sinnlichkeit (Receptivität), welche das erkennende Subject unter complicirteren Formen auf äussere Dinge bezieht.

Unsere Erkenntniss von Dingen geschieht nach gewissen Gesetzen, welche dem erkennenden Subjecte *a priori* beiwohnen, und welche daher als allgemeine Formen uns vorstellbar oder denkbar sind, auch wenn wir alle Erfahrung aus unserm Bewusstsein wegdenken (Raum und Zeit), oder wenn wir von jedem *bestimmten* Erfahrungs*inhalt* abstrahiren (Materie). Da nun, wie Kant nachgewiesen, erst mittelst dieser Formen eine gegenständliche Welt möglich ist, dieselben aber nur Bestimmungen sind, welche dem erkennenden Subject zukommen, mithin also das Object der Erkenntniss immer durch das Subject bedingt ist; so dürfen wir den

Digitized by Google

bereits von Berkeley aufgestellten Satz als eine Consequenz auch des Kantischen Idealismus aussprechen: *Kein Object ohne Subject.*

Das Subject der Erkenntniss.

§ 2.

Das erkennende Subject fällt in unser Bewusstsein nur durch und während des Erkennens selbst, und wir denken es nur als das Substrat dieser Thätigkeit. (S. v. G. p. 135. 103. — I. 5. — Parerga II. 43. — Kr. d. r. V. p. 398. H. p. 298. z. Anf. 299). Was es ausser den Functionen, in welchen es sich uns offenbart, noch für Bestimmungen haben mag, wissen wir nicht; und auch von jenen wissen wir nur, indem wir uns anderer Dinge bewusst werden oder der Art und Weise uns *erinnern, wie* wir andere Dinge erkannten. Das erkennende Subject, soweit wir von ihm wissen, ist also immer in unsern Vorstellungen von Dingen mit enthalten, und ausserdem uns Nichts von ihm bekannt, sodass wir den vorigen Satz auch umkehren können, und sagen: *Kein Subject ohne Object.*

Erkenntnisskräfte.

§ 3.

Unser erkennendes Bewusstsein hat sonach Subject und Object zu seinen zwei nothwendigen Factoren, und die Functionen, mittelst welcher wir erkennen, sind eben desshalb Correlata eben so vieler mit eigenthümlichen Bestimmungen gegebener Objecte; oder: sofern wir verschiedene Classen von Vorstellungen haben und auf jede derselben nothwendiger Weise das Subject beziehen, erhalten wir eine gleiche Anzahl verschiedener Erkenntnissarten oder sogenannter Erkenntnisskräfte. (S. v. G. p. 134. — I. 12.) Sind unsere Vorstellungen anschaulich, so heisst unsere Erkenntnissweise *Verstand,* sind sie discursiv, so heisst jene *Vernunft.* Die anschauliche Erkenntnissweise zerfällt in die Formen der reinen Sinnlichkeit und die Function des Verstandes im engern Sinne.

Digitized by Google

Von der anschaulichen Erkenntniss.

Die reine Sinnlichkeit.

§ 4.

Reine Sinnlichkeit heisst diejenige Function des erkennenden Subjects, welche sich auf die formalen Bedingungen bezieht, unter welchen allein uns ein Gegenstand gegeben werden kann. Diese Bedingungen sind *Zeit* und *Raum*. Die Zeit ist zunächst Form der innern Wahrnehmung, dann aber die formale Bedingung aller Erscheinungen überhaupt, weil sich dieselben alle auf unmittelbare Wahrnehmung zurückführen lassen. (Kr. d. r. V. H. p. 72.) Der Raum hingegen bestimmt nur das Dasein von Dingen *ausser uns*, d. h. alles dessen, was den Bestimmungen des Selbstbewusstseins nicht angehört.

Die reinen Anschauungsformen können für sich selbst schon den Stoff zu Erkenntnissen abgeben; nämlich entweder bei einer *Analysis* des in ihrem Begriffe nothwendig Gedachten, also der Merkmale, welche dem Raume und der Zeit, in ihrer Allgemeinheit vorgestellt, zukommen (Prädicabilien), oder bei einer *Synthesis* ihrer *Theile*, die in reiner Anschauung selbst vollzogen wird (Mathematik). Das bei letzterer herrschende Gesetz der Verknüpfung besteht in der wechselseitigen Bestimmung und Abhängigkeit der Theile von einander in Hinsicht auf Lage und Folge, und wird erkannt durch die Anschauung selbst. (S. v. G. p. 124. Kants Prolegom. § 12.)

Der Verstand.

§ 5.

Alle ursprüngliche Erkenntniss ist die *anschauliche;* von ihr sind alle unsere Begriffe erst abgezogen, und müssen daher, um ihre Gültigkeit darzuthun, auf sie zurückbezogen werden. Schon hieraus lässt sich abnehmen, dass die apriorischen Vorstellungen, welche Kant als gesetzgebend für die Erfahrung nachzuweisen suchte,

Digitized by Google

auf diejenigen Functionen zurückzuführen sein werden, welche eine *anschauliche* Erkenntniss hervorbringen, dass es hingegen keine reinen Begriffe giebt, welche ursprünglich in der Vernunft selbst erzeugt sind und *a priori* auf Gegenstände gehen. (I. 505 u. ff. 541. II. 181.)

Anschauliche Erkenntniss eines empirisch Gegebenen wird indess noch nicht durch die blossen Formen der reinen Anschauung (Raum und Zeit), sondern erst durch eine innige Vereinigung derselben möglich, welche der Verstand mittelst der ihm eigenthümlichen Function des Causalitätsgesetzes zu Stande bringt. (S. v. G. p. 28.) Die Empfindung, für sich genommen, ist etwas völlig Unbestimmtes, das keine Beziehung auf irgend einen Gegenstand ausser uns ausdrücken kann; die Lichtempfindung z. B. ist an sich noch kein Sehen, sondern das Sehen besteht erst im *Verständniss* der Lichtempfindung. Dieses Verständniss bringt nun eben der Verstand hervor.

Wie aber für die Formen der reinen Sinnlichkeit (§ 4.) der von Kant seines Orts unwidersprechlich geführte Beweis ihrer Allgemeingültigkeit, Apriorität und daraus folgenden Beschränkung auf die Natur unseres Vorstellungsvermögens vorausgesetzt werden musste: so gehört an diese Stelle die entsprechende Beweisführung für das Causalitätsgesetz, als der dritten Function unserer anschaulichen Erkenntniss. Da dieses Gesetz bei Schopenhauer nicht, wie bei Kant, eine Kategorie ist, d. h. eine blosse Regel der Verknüpfung empirischer Anschauungen, sondern es die Anschauung räumlicher Dinge selbst erst hervorbringt, so erklärt sich leicht, dass auch der Beweis für seine Apriorität von Schopenhauer in einer andern Weise geführt werden musste, als dies von Kant geschehen.

Digitized by Google

Beweis der Apriorität des Causalitätsgesetzes.

§ 6.

Kant suchte den Grundsatz des Causalverhältnisses als Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung dadurch darzuthun, dass er sagte: alle Wahrnehmung, als Erkenntniss eines Wirklichen, einer äussern Begebenheit, müsse ein Urtheil enthalten, welches die Folge der Erscheinung auf eine andere der Zeit nach als nothwendig bestimme; ausserdem bleibe es ungewiss, ob das Mannigfaltige, welches die reine Anschauung successiv erzeugt, auch im Gegenstande dieselbe Succession der Theile habe, oder diese nicht auf einem blossen Spiel der Einbildungskraft beruhe: die Objectivität der Succession der Vorstellungen werde also erkannt durch das Causalverhältniss, und es sei dasselbe mithin Bedingung *a priori* für die Erfahrung. (Kr. d. r. V. H. p. 194 u. ff.)

Der Beweis, welchen Schopenhauer aufstellt, lässt eigentlich das Ungenügende des Kantischen schon hinreichend erkennen. Darnach hängt die Succession der empirischen Anschauungen von der Succession der Einwirkungen äusserer Objecte auf unsere Sinnlichkeit ab, ist folglich eine objective, eine *wirkliche,* auch wenn wir die *Nothwendigkeit* dieser Aufeinanderfolge objectiv noch gar nicht erkannt haben. (S. v. G. p. 82.) Wenn wir nun zugleich *a priori* eine objective Nothwendigkeit jeder Begebenheit voraussetzen, das heisst das Erfolgen derselben aus einem vorhergegangenen Zustande, welcher alle Bedingungen zu ihr in sich enthielt, so ist dies schon eine *zweite* Handlung des erkennenden Subjects, die allerdings vermöge derselben Function geschieht, welche die Empfindung zur äussern Erfahrung umgestaltet, jedoch nun nicht sowohl Erfahrung überhaupt, als vielmehr die nothwendige Verknüpfung ihrer einzelnen Glieder zu Stande bringt. Die blosse Succession äusserer Zustände, ihr *Aufeinanderfolgen,* muss also wohl

Digitized by Google

unterschieden werden von dem *Erfolgen* derselben; welcher Zustand Wirkung, welcher Ursache sei, erkennen wir erst an der Succession, nicht umgekehrt, durch das Verhältniss der Ursache zur Wirkung die Succession der Zustände. (S. v. G. p. 82, 72. — II, 41.)

Es kommt mithin beim Beweis der Unabhängigkeit des Causalgesetzes von aller Erfahrung allein darauf an, dass man dasselbe als die alleinige Bedingung nachweist, die *Wirklichkeit* der Begebenheiten zu erkennen, welches dadurch geschieht, dass man zeigt, wie alle empirische Anschauung schon die Anwendung dieses Gesetzes enthält. (I, 77.) Dazu wird erfordert, dass wir uns besinnen, wie wir zu einer anschaulichen Vorstellung der äussern Welt gelangen. Kant hatte uns als ihre formalen Bedingungen Raum und Zeit nachgewiesen, und er konnte dies in einer Deduction *a priori* thun, weil er es mit reinen Anschauungen zu thun hatte. Hier aber handelt es sich um die Möglichkeit eines Erfahrungs*inhalts*, der *a priori* nicht gegeben ist, sondern nur *das Gesetz des Ueberganges zu ihm.* Desshalb ist der einzige Weg unseres Nachweises der: die Abhängigkeit aller äussern Erfahrung, ihrer ganzen Möglichkeit nach, vom Causalgesetze festzustellen. (S. v. G. p. 74.) Hieraus ergiebt sich dann mit gleicher Nothwendigkeit, dass das Gesetz eine Function des erkennenden Subjects, also seine Gültigkeit auf die Erscheinung einzuschränken sei, was eben auch Kant mit seinem oben besprochenen Beweis zur Absicht hatte.

Sondern wir nun von der Sinnesempfindung, dem Erfahrungsstoffe, deutlich dasjenige aus, was unsere Erkenntniss zu ihr hinzubringt, (Schopenh. führt diese Untersuchung p. 53—70 im S. v. z. Gr.) so finden wir, dass die beiden Sinne, welche allein der objectiven Anschauung dienen, das Getast und Gesicht, *für sich* noch keine Anschauung zu Stande bringen, sondern dass wir bei einer dunkeln, unbestimmten Wahrnehmung ohne allen Gegenstand stehen bleiben müssten, wenn nicht

Digitized by Google

der Verstand, der jede Begebenheit als Wirkung auffasst, auf der Unterlage zeitlich-räumlicher Anschauung die empfundene Wirkung auf ihre Ursache bezöge. (II. p. 27.) Sofern der Verstand den Uebergang von der Empfindung auf ihre Ursache im Raume noch nicht gemacht hat, oder sofern man von diesem Uebergang abstrahirt, kann man die Vorstellung eine *unmittelbar gegenwärtige* nennen, weil das Subject sich eben alsdann jener Empfindung nur unter der Form der Zeit bewusst ist. (S. v. G. p. 29.) So ist also der Beweis für die Apriorität des Causalgesetzes geführt, und durch ihn ein Doppeltes festgestellt:

1) Alle Anschauung ist intellectual, d. h. wird erst durch die Vermittelung des Verstandes möglich.

2) Das Causalgesetz ist, wie Raum und Zeit, blosse Vorstellungsform, und zwar als solche nur gültig für Gegenstände der äussern Erfahrung; denn, wie wir sahen, ist sein nächstes Correlat, über welches wir nach der Seite des Bewusstseins nicht zurückkönnen, die Sinnesempfindung, und alle seine Anwendung hebt bei dieser an; die Sinnesempfindung ist aber nichts Anderes, als eine Veränderung am menschlichen Leibe, der zu den äussern Objecten gehört, ob wir gleich von seinen Zuständen ein unmittelbares Bewusstsein haben.

Die Causalität als Gesetz der Verknüpfung in aller äussern Erfahrung.

§ 7.

In Hinsicht auf die unmittelbare Gegenwart der Vorstellungen im Bewusstsein bleibt das Subject der Form der innern Erfahrung, der Zeit, allein unterworfen. (Vergl. § 9.) Daher kann nur Eine Vorstellung uns unmittelbar gegenwärtig sein, d. h. als Vorstellung des innern Sinnes in der blossen Zeit, und zwar auf dem Indifferenzpunkte ihrer beiden auseinandergehenden Richtungen, in der Gegenwart, erkannt werden. Ungeachtet dieser Vereinzelung der Vorstellungen hat nun aber das

Digitized by Google

Subject vermöge der Function des Verstandes dennoch die Vorstellung eines Alles begreifenden Complexes der Realität, und nennt seine einzelnen Vorstellungen, sofern sie zu ihm gehören, *reale* oder *wirkliche Dinge.* (S. v. G. p. 31.)

Sind meine Sinne afficirt, so werde ich mir zunächst bewusst, dass diese Empfindung nicht in die Reihe meiner spontanen innern Zustände gehört, (wir nehmen dabei den Fall aus, wo störende Vorgänge im Organismus auf eine äussere Ursache schliessen lassen, und eine Sinnestäuschung entsteht, welche übrigens gerade die Unmittelbarkeit des Schlusses auf die Ursache beweist, da der täuschende Schein hier durch keine Reflexion zu bannen ist) sondern unter ihnen als ein Fremdartiges auftritt, und als ein solches beziehe ich sie dem Gesetze der Causalität gemäss auf eine *räumliche Ursache,* und sofern das Wirken derselben selbst wieder durch eine Veränderung bestimmt sein muss, versetze ich sie als die Folge eines vorhergegangenen Zustandes in die *Zeit.* Damit komme ich zugleich zu der Vorstellung einer *nothwendigen* Succession der Begebenheiten ausser mir. Nun aber war mit der Sinnesempfindung, von welcher ich ausging, mir ihre Ursache im Raume vorstellend, diese Ursache selbst keineswegs in der Wahrnehmung gegeben, sondern ich wurde mir in der Sinnesempfindung nur *der Art* bewusst, wie ich die Ursache als meine Sinne afficirend, als *wirkend* vorstellen müsse — demnach nur einer der im Raume vorgestellten Ursache beizulegenden *Beschaffenheit.* Die Ursache wurde also zur Empfindung *hinzugedacht,* und diese darauf mit ihr zugleich in den Raum verlegt als ihr zukommende Bestimmung oder Art des Wirkens. (I, 503 am Ende. II, 4. Parerga, I. 88. Ueb. d. Sehen u. d. Farben, 2. Aufl., p. 19 am Ende.) Dadurch nun, dass ich der Sinnesempfindung, deren Ursache selbst wieder eine Veränderung ist, eine Ursache ebensowohl im Raume als in der Zeit setze, entsteht die Vorstellung, dass die Veränder-

Digitized by Google

ungen in ihrer Gesammtheit, da sie mir nur die *Wirkungsart* äusserer Ursachen anzeigen, Prädicate oder Zustände einer ihnen allen zum Grunde liegenden, im Raume beharrenden *Ursächlichkeit* — der *Materie* sind. Wir denken also unter dem Begriffe der Materie in allen Dingen Eines und Dasselbe, nämlich was an ihnen übrig bleibt, wenn wir sie ihrer Form und aller ihrer specifischen Qualitäten, d. h. ihrer speciell bestimmten Wirkungsarten, entkleiden. Darnach ist Materie das reine Wirken als solches, die *blosse Wirksamkeit* überhaupt, als Wiederschein unseres Verstandes. Und in diesem Sinne sagt Kant: die Substanz sei „ein beharrliches Bild der Sinnlichkeit", und Schopenhauer: die Materie sei durch und durch Causalität, oder sie sei die raumerfüllend vorgestellte Causalität. (Kr. d. r. V. p. 525. S. v. G. p. 77, 28. I. 9, 152. II. 307. Parerga, II. 91.) Da das blosse Wirken ohne bestimmte Wirkungsart nicht anschaulich gegeben werden kann, so lässt sich die reine Materie nicht anschauen, sondern nur *denken*. (II. p. 49. S. v. G. p. 77.)

Das Gesetz der Causalität erhält nun aber seine Bedeutung allein dadurch, dass es nicht die Succession der Zustände in der *blossen Zeit*, sondern diese Succession in Hinsicht auf einen bestimmten *Raum*, und nicht das Dasein der Zustände an einem bestimmten Ort, sondern an diesem Ort zu einer bestimmten Zeit betrifft. Ein bestimmter Theil des Raumes wird also immer mit einem bestimmten Theile der Zeit zugleich gedacht und auf ihn bezogen; und das Causalgesetz vereinigt demzufolge Raum und Zeit. (I. 10.) Die Materie, d. h. die als Object vorgestellte Causalität, trägt daher die Eigenschaften von Raum und Zeit *vereint* an sich. Sie ist das im Raume *Beharrende* und das (durch ihre Zustände) in der Zeit *Wechselnde*, und alle Prädicabilien, welche dem Raume und der Zeit getrennt zukommen, erscheinen an ihr combinirt. Die Verbindung der bestimmten Form (Wirkungsart) mit der Materie giebt das *Concrete*,

Digitized by Google

das einzelne Ding, und nur die *Formen* sind es, deren Verbindung mit der Materie, d. h. deren Eintritt an dieser mittelst einer Veränderung, dem Gesetze der Causalität unterliegt. (II. 46.) Nach einer Ursache der Materie selbst, also der Möglichkeit alles Wirkens überhaupt, lässt sich nicht wieder fragen, weil eben erst mit der Materie ein Erfolgen der Veränderungen gesetzt ist, und wir sonach bei dieser Frage den Cirkel begehen, das Causalgesetz erst hinwegzudenken, dann aber sogleich wieder vorauszusetzen, um *sich selbst* (d. h. die Materie) zum Dasein zu bestimmen. Wohl aber lässt sich fragen, *wie* das Causalgesetz möglich sei, und Kant wie Schopenhauer stimmen darin überein, dass sie sagen: es sei nur möglich als eine *Vorstellungsform des Subjects.*

Von der abstracten Erkenntniss oder Vernunft.

§ 8.

Die Vernunft ist diejenige Function des erkennenden Subjects, welche dem anschaulich Erkannten eine andere *Form* giebt, indem sie es zu Begriffen umgestaltet. (I. 44. 60. 535.)

Die Bildung der Begriffe geschieht überhaupt dadurch, dass man zunächst das Angeschaute, Empfundene in seine Bestandtheile zerlegt, um diese abgesondert, jeden für sich, vorzustellen, als die verschiedenen Eigenschaften oder Beziehungen der Dinge, und dass man sodann mehrere einem bestimmten Dinge zukommende Merkmale zusammenfasst, die übrigen anschaulich gegebenen aber, als unbrauchbar oder unwesentlich, fallen lässt. (S. v. G. p. 93. II. 62.) Die auf solche Weise ausgesonderten und zu einem Begriff des Dinges zusammengefassten Eigenschaften lassen sich nun aber nicht mehr *anschauen*, sondern nur *denken*, d. h. durch das sinnliche Mittel des Wortes unserm an die Zeitform gebundenen Bewusstsein vergegenwärtigen. (I. 44. II. 65.)

Digitized by Google

Was die sogenannten *einfachen Begriffe* anlangt, die man hiervon etwa ausnehmen könnte, so ist, was man so bezeichnet hat, entweder blosse Sinnesempfindung, wie z. B. die einer bestimmten Farbe, oder uns *a priori* bewusste Form der Anschauung; beides kann aber im strengen Sinne nicht Begriff heissen, weil jeder Begriff einen Inhalt haben muss, der sich durch analytische Urtheile angeben lässt. (II. 63.)

Gattungsbegriffe entstehen, indem man das einer Menge von Gegenständen Gemeinsame zurückbehält, nachdem man von den zufälligen Bestimmungen abstrahirte. Dass aber ein Begriff von mehrern oder vielen Dingen gelte, ist keine wesentliche Eigenschaft desselben, und nur desswegen, weil Allgemeinheit, d. h. Nichtbestimmung des Einzelnen, ihm als abstracter Vorstellung wesentlich ist, kann man verschiedene Dinge durch denselben Begriff denken. (I. 47.) Es kann daher jeder mögliche Begriff als Genus gelten, d. h. jeder Begriff hat einen Umfang, welcher der Inbegriff alles durch ihn Denkbaren ist. (S. v. G. p. 93.)

Da alle Begriffe der anschaulichen Erkenntniss entstammen, so macht ihre nothwendige Beziehung auf diese ihr ganzes Dasein und Wesen aus, und jeder Begriff muss durch eine Anschauung belegt werden können, damit ihm seine Realität zugesichert werde. (I. 46. I. 70.) Man nennt diese Beziehung eines Begriffes auf Anschauung, geschehe sie nun unmittelbar oder durch Vermittelung einer andern abstracten Vorstellung, deren Gültigkeit schon erwiesen ist oder wenigstens für erwiesen angenommen wird, *den zureichenden Grund des Erkennens*.

Die Handlung, wodurch Begriffe gebildet werden, heisst *Urtheilen*, und das Vermögen, das anschaulich Erkannte richtig und genau ins abstracte Bewusstsein zu übertragen, *Urtheilskraft*. Vermöge derselben Function werden aber auch Begriffe durch Zuziehung der anschaulichen Erkenntniss erweitert und bereichert (synthetische Urtheile) und die Realität ihres Inhalts durch

Digitized by Google

Belege aus der Erfahrung dargethan (subsumirende Urtheilskraft). (I. 74. II. 71.)

Urtheilen ist andererseits auch diejenige Denkthätigkeit auf dem Gebiete des bloss abstracten Erkennens, welche im Verbinden oder Trennen mehrerer Begriffe besteht, und dadurch zwar keine neuen Erkenntnisse hervorbringt, aber doch deutlich zeigt, was Alles schon in den vorhandenen lag.

Die Abhängigkeit der abstracten Erkenntniss von der anschaulichen bringt es mit sich, dass jedes Urtheil den Grund seiner (nicht bloss formalen) Wahrheit zuletzt in der Erfahrung haben muss, es sei denn, dass es eine *transscendentale* Wahrheit enthalte, wo es sich auf die Functionen unserer Erkenntniss gründet. (S. v. G. p. 102.) *Wahrheit* eines Urtheils ist also die Beziehung desselben auf Etwas ausser ihm. Ist dieses Andere selbst wieder ein Urtheil abgeleiteter Natur, so bleibt die materiale Wahrheit des ersten Urtheils unentschieden, bis in der Reihe von Erkenntnissgründen, auf welche es sich stützt, ein Urtheil von materialer Wahrheit angetroffen wird. Solange dies nicht geschieht, sondern die Begründung auf dem Gebiete der Abstraction bleibt, ertheilt dieselbe dem Urtheil, sobald sie den Gesetzen des abstracten Denkens gemäss geschieht, eine nur *formale* oder *logische* Wahrheit. Diese Denkgesetze sind drei: die Sätze des Widerspruchs, der Identität und vom ausgeschlossenen Dritten; der letzte Satz vereinigt eigentlich die beiden ersten mit in sich, indem er besagt, dass jegliche zwei Begriffssphären als vereint oder als getrennt zu denken sind, nie aber als beides zugleich. (II. 102.)

Da nun diese Regeln gleichfalls in Urtheilen ausgesprochen werden (z. B. A = A), so liesse sich auch bei ihnen wieder nach einem Erkenntnissgrunde fragen, allein dieser liegt hier lediglich in einer Selbstuntersuchung der Vernunft, welche jene Regeln als Bedingungen der Möglichkeit aller abstracten Erkenntniss erkennen lässt (S. v. G. p. 103); denn wo Worte dennoch

Digitized by Google

ihnen zuwider zusammengefügt werden, da geben sie einen Denkprocess an, der unausführbar ist. Das Innewerden dieser Unausführbarkeit ist das Gefühl des Widerspruchs. (II. 102.)

Die innere Erfahrung oder das Selbstbewusstsein.

§ 9.

Zum Selbstbewusstsein im weitern Sinne gehören alle unmittelbaren Vorstellungen, die uns unter der blossen Form der Zeit, im innern Sinne, gegenwärtig sind, daher auch die Sinnesempfindung, sofern wir sie noch nicht auf ein Anderes ausser uns bezogen haben. Doch kann letztere, wie wir sahen, *an und für sich* keine objective Erkenntniss, also auch nichts einer Erfahrung Aehnliches, hervorbringen, sondern erst indem sie durch mannigfache Thätigkeitsweisen des erkennenden Subjects in eine anschauliche Vorstellung umgeschaffen wird, gewinnt sie die Gestalt der Erfahrung und dadurch überhaupt eine Bedeutung; und es ist sonach die äussere Anschauung erst der Schlüssel für das Verständniss der Empfindung selbst.

Es giebt nun aber auch eine Zahl empirischer Bestimmungen des Selbstbewusstseins, welche einer solchen Verarbeitung durch den Verstand nicht bedürfen, um für uns zu etwas in Wahrheit Erkanntem und Verstandenem zu werden, sondern die schon in unmittelbarer Wahrnehmung das ausmachen, was man innere Erfahrung im eigentlichen Sinne nennt.

Ob nun gleich der Gegenstand der innern Erfahrung ein *empirisch durchaus bestimmter,* nämlich unser eigenes Selbst, ist, so macht es doch das ganz verschiedene Verhältniss, welches er vor allen andern Objecten zum erkennenden Subjecte einnimmt, unumgänglich nöthig, dass eine Erkenntnisstheorie das Selbstbewusstsein für sich abgesondert betrachtet und dadurch den

Digitized by Google

angeführten Unterschied zwischen dessen eigenen Bestimmungen deutlich feststellt.

Das Object des Selbstbewusstseins oder innern Sinnes ist nicht das erkennende Subject, da dieses als nothwendiges Correlat aller Vorstellungen selbst nie vorgestellt werden kann. (Vergl. § 2.) Das aber, was wir unter „*Ich*" oder unter *unserm Selbst* verstehen, ist mehr als das bloss erkennende Subject. Wir nennen uns *Subject* einer Reihe von Zuständen, Thätigkeiten und innern Bewegungen der verschiedensten Art, die nicht im Erkennen bestehen, noch aus diesem hervorgegangen sind; wir nennen uns auch das *Subject* von Sinnesempfindungen, insofern dieselben in eben jener Reihe von innern Zuständen auftreten, und wir nicht dasjenige, was der Verstand als ihre räumliche Ursache anschaut, sondern sie selbst und ihre unmittelbare Gegenwart im Bewusstsein in Betracht ziehen. Das *Gemeinsame* dieser höchst verschiedenen innern Vorgänge ist ihr Gebundensein an die alleinige Form der Zeit. Gewöhnlich fasst man sie vom Standpunkte des abstracten Erkennens zusammen unter dem allgemeinen Ausdruck „*Gefühl*", welcher eben nur besagt: nicht zum abstracten Erkennen gehörig.

Es wurde aber bemerkt, dass die Vorstellungen des innern Sinnes in zwei *toto genere* verschiedene Classen zerfallen, nämlich einmal in die Sinnesempfindung, welche in unmittelbarer Wahrnehmung für uns ein völlig Unverständliches ist, und die so schnell und unwillkürlich vom Verstande auf ihre Ursache bezogen wird, dass es schwer, beinahe unmöglich ist, sie von dem uns afficirenden Gegenstande einen Augenblick abzusondern und beide auseinanderzuhalten — und sodann in eine Gattung von Wahrnehmungen, zu der alle eigentlichen Zustände des Gemüths, unsere Wünsche, Affecte, Begierden, Entschlüsse u. s. w. gehören. Wir wissen sofort zu unterscheiden, ob ein innerlich Vorgestelltes Zustand unseres Gemüths sei, oder nicht. Ist nämlich Letzteres der Fall,

Digitized by Google

so erscheint der innere Vorgang uns sogleich als ein unserm Wesen Fremdes, ein Aufgedrungenes, Nichtgewolltes oder nicht in unserer Willkür Liegendes, und da alle unsere Wahrnehmungen in *einer und derselben* Zeitreihe liegen, so empfinden wir diese Eine Wahrnehmung nur als Hemmung oder Schranke unseres eigenen Wesens, und unser Verstand erfährt sofort die Nöthigung, vermöge des Gesetzes der Ursache, auf einen äussern Gegenstand überzugehen, der uns in dieser Weise afficirt hat.

Zu jeder Sinnesempfindung fordern wir sonach eine Ursache im Raum, *weil wir sie nicht als zu unsern spontanen Zuständen gehörig erkennen*, und zugleich eine Ursache in der Zeit, welche zwar in der Vorstellung der Materie mit der räumlichen Ursache zusammenfällt, doch aber zugleich als eine Veränderung an der Materie gefordert wird, welche den Eintritt jener Empfindung zu *dieser* Zeit in unser Bewusstsein hinreichend bestimmt.

Ganz anders verhält es sich dagegen mit den Solicitationen unseres Gemüths, denn obwohl auch diese, wie weiterhin zu zeigen ist, eine Bedingung (Motiv) voraussetzen, welche ihr Eintreten in unser Bewusstsein zu einer gegebenen Zeit bestimmt, so bedarf es doch, damit in diesem Falle eine objective Erkenntniss zu Stande komme, *nicht des Ueberganges auf eine räumliche Ursache*, sondern wir verstehen den innern Vorgang unmittelbar durch sich selbst, als etwas uns selbst Angehöriges. Das Causalgesetz ist also hier nicht das *Princip der Verknüpfung zwischen dem erkennenden Subject und dem erkannten Gegenstande*, ob es gleich noch *das Princip der Verknüpfung der innern Vorstellung mit der äussern Erfahrung* ist. Es bestimmt auch hier noch den Eintritt der Erscheinung, aber letztere wird nicht erst durch dasselbe *erkannt*.

Digitized by Google

§ 10.

Der Sprachgebrauch bezeichnete von jeher das Object unserer innern Vorstellungen, sofern es zugleich in eine *Wirksamkeit nach aussen* trat, durch das Wort *Wille*. Dasselbe aber, was im Willen sich activ zu erkennen giebt, giebt sich auch in den andern innern Zuständen kund, die unmittelbar im Selbstbewusstsein wahrgenommen werden, nur reprimirt oder gehemmt oder auch eben zu neuer Wirksamkeit angezogen — also seiner *passiven* Seite nach. Darum wird man, wenn man das Wesentliche unter den verschiedenen Modificationen des Grades und der Art festzuhalten vermag, auch in den Regungen des Schmerzes, des Abscheu's, der Lust oder Unlust u. s. f. Modificationen desselben Wesens erkennen, das im Entschluss und in der Handlung als Wille erscheint; — und da das Object des Selbstbewusstseins, wie es als *Eines* aufzufassen ist, auch durch Ein Wort bezeichnet und fixirt werden muss, hierzu aber der Ausdruck „Ich" nicht taugt, weil er das Erkennende und Erkannte im Selbstbewusstsein zugleich unter sich begreift, so verwenden wir zu dieser Bezeichnung das Wort „Wille". (S. v. G. p. 136. Eth. p. 11.)

Während wir uns in der Zeit als „wollend" finden, erkennen wir uns zugleich nach den Regeln der äussern Erfahrung als äusseres Object, *als Körper*, der sich im Raume bewegt, auf äussere Objecte wirkt und deren Einwirkungen erfährt. Dadurch aber, dass äussere Objecte auf unsern *Leib wirken*, wird uns erst die Möglichkeit gegeben, jene wahrzunehmen; unser Leib *vermittelt* also die Erkenntniss anderer Objecte, und in dieser Hinsicht nennen wir ihn das *unmittelbare Object*, obwohl auch er als Object erst erkannt werden kann, indem seine *eigenen Theile* auf einander wirken, z. B. das Auge die Hand sieht, die Hand das Auge fühlt, u. s. w. Der Leib, als unmittelbares Object, hat aber noch eine zweite Bedeutung für uns: da er nämlich durch an ihm vorgängige

Digitized by Google

Veränderungen, sowie durch ursächliches Wirken auf andere reale Objecte die Bewegungen unseres Willens in äusserer Anschauung manifestirt. *Handlung* heisst die Wirkung des also causal gewordenen Willens, und *Entschluss* der eigentliche Willensact selbst, sofern er Gegenstand des Selbstbewusstseins ist. Dass die Handlung, als äussere Erscheinung, unter dem Gesetze der Causalität stehe, unterliegt keinem Zweifel; aber auch in Beziehung auf den *Entschluss* selbst sind wir berechtigt zu fragen, warum, d. h. auf welchen Anlass, er erfolge. Die Veranlassung nennen wir *Motiv*. Die Zustände, welche das Selbstbewusstsein füllen, und zu denen eben auch die Entschliessungen des Willens gehören, müssen nämlich in ihrer Aufeinanderfolge, da in der leeren Zeit kein Moment vor dem andern etwas voraus hat, das Bedingung eines Daseins, d. h. einer Erscheinung in der Zeit, sein könnte, durch ein Anderes ausser ihnen nothwendig bestimmt sein. Es ist aber auch nur eine *bestimmte* Zuständlichkeit des Gemüths oder eine *bestimmte* Thätigkeit des Willens, die wir in ihrem Eintritt zu gegebener Zeit durch äussere Einflüsse bedingt finden, nicht das *Vermögen* solcher Thätigkeit selbst oder das Substrat der innern Zustände.

Das Gesetz der Abhängigkeit des Eintrittes der Willensäusserungen von einem Andern ausser ihnen zeigt sich also ganz homogen mit dem Gesetz der causalen Verknüpfung, indem letzteres zum Sichtbarwerden einer Kraftäusserung der Körper oder überhaupt irgend einer *qualitas occulta* eine Ursache fordert, ebenso wie jenes zu jedem Entschlusse (der erst durch die Handlung sich als ein solcher offenbart) *ein Motiv*. Dasjenige also, was wir bei den äussern Dingen als ihr Substrat voraussetzen, die in ihnen sich darstellenden Kräfte und Eigenschaften, ist in uns selbst, die wir auch Körper sind und von Andern allein als äussere Objecte erkannt werden, sich insoweit unmittelbar gegenwärtig, dass wir erkennen, wie äussere Anlässe (wozu auch die Begriffe zu

Digitized by Google

zählen sind) die Eigenthümlichkeit unseres Wesens zu äussern Kundgebungen und causaler Einwirkung in der objectiven Welt nöthigen, indem wir den Einfluss der Motive auf den Willen unmittelbar spüren, und das Verhältniss zwischen beiden besser als jedes andere Verhältniss, das Erfahrung aufweist, verstehen und begreifen.

Die Identität des Causalgesetzes mit dem Gesetze der Motivation leuchtet also schon hieraus deutlich hervor; der Unterschied beider liegt nur in der Art und Weise, wie sie erkannt werden. Das Causalverhältniss wird immer nur *von aussen* angesehen, bleibt immer unbegreiflich, weil es ein X, eine ursprüngliche Naturkraft, übrig lässt, die nicht weiter erkannt werden kann. Die Einwirkung des Motives auf den Willen ist dagegen ein Vorgang, der *ganz* in unser Bewusstsein fällt; er wird daher so unmittelbar verstanden, wie das Gefühl unseres Daseins, in welchem unmittelbar das Verständniss liegt, dass wir *existiren,* dass wir *real* sind. Sobald man sich aber der Identität des Causalgesetzes mit dem Gesetze der Motivation deutlich bewusst ist, wird man den Satz zugeben müssen: die Motivation ist die Causalität *von innen* gesehen. (S. v. G. p. 138.)

Der Satz vom zureichenden Grunde überhaupt.

§ 11.

Schon Kant (Kr. d. r. V. p. 97.) definirt Erkenntniss als ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen, und sagt, dass sie niemals entstehen könne, wenn eine Vorstellung der andern ganz fremd, von ihr getrennt und gleichsam isolirt wäre. Dasselbe meint Schopenhauer, wenn er behauptet, nichts Einzelnes und Abgerissenes könne für uns Object werden, denn unter dem Begriffe „Object" wird eben schon ein Etwas verstanden, das *erkannt* wird. Die Nothwendigkeit einer Verknüpfung der Vorstellungen, theils um Erkenntniss überhaupt möglich zu machen, theils auch um dieselbe

Digitized by Google

zu erweitern und zu vervollständigen, drückt, ganz allgemein genommen, der Satz vom zureichenden Grunde in der Wolf'schen Formel aus: *„nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit."* (S. v. G. p. 5.)

Im Vorhergegangenen wurde gezeigt, dass es verschiedene Classen von Vorstellungen, oder, was dasselbe ist, verschiedenartige Functionen des Erkennens gebe. Soviel es nun Arten solcher Vorstellungen giebt, *soviel Arten der Verknüpfung* müssen nothwendig auch sein, deren jede einen Leitfaden für die objective Erkenntniss der betreffenden Classe von Vorstellungen abgiebt. Eben dies fordert auch Kant (Kr. d. r. V. p. 113, 122.), wenn er den Grund der Möglichkeit der Association des Mannigfaltigen, sofern es im Objecte liegt, in die *Affinität* des Mannigfaltigen setzt.

Die *erste* Function des Erkenntnissvermögens ist *reine Sinnlichkeit,* welcher diejenige Gattung von Vorstellungen correspondirt, mit der es die Mathematik zu thun hat. „Raum und Zeit haben die Beschaffenheit, dass alle ihre Theile in einem Verhältniss zu einander stehen, in Hinsicht auf welches jeder derselben durch einen andern bestimmt und bedingt ist. Im Raum heisst dieses Verhältniss *Lage,* in der Zeit *Folge."* (S. v. G. p. 124.) Die *einfachste* Form der Erkenntniss ist *die Zeit,* denn ihr ganzes Wesen besteht nur in der Succession, und sie ist zugleich auch die *allgemeinste,* daher der Urtypus aller Endlichkeit (I. 8. S. v. G. p. 142.), weil sie für die innere sowohl als die äussere Erfahrung bestimmend ist. Das Gesetz der Succession ist einzig dieses, dass jeder Augenblick der Zeit nur *ist,* sofern ein anderer vor ihm *war,* durch welchen wir zu ihm gelangen. Hierauf beruht alles Zählen. (S. v. G. p. 126.) Im *Raume* ist durch die *Lage* jedes Theiles desselben zugleich die Lage ebendesselben Theiles gegen jeden andern durchaus bestimmt. In der Zeit drückt daher die Folge der Theile, im Raume die Lage derselben ein Verhältniss aus, welches das der Folge zum Grunde ist,

Digitized by Google

und das wir, weil es sich nicht auf Veränderungen, sondern auf die allgemeine Form der sinnlichen Welt bezieht, *den zureichenden Grund des Seins* nennen. (S. v. G. p. 124.)

Das *zweite* Gesetz der Verknüpfung besteht in der Einen Function des Verstandes, dem Causalgesetz, welches, da es auf Veränderungen an der Materie geht, *der Satz vom zureichenden Grunde des Werdens* heisst. (Vergl. § 7.)

Ihm ist *drittens* unterzuordnen *das Gesetz der Motivation*, das nur durch die Art, wie es von uns erkannt wird, sich vom Causalgesetze unterscheidet. (Vergl. § 10.)

Die *vierte* und letzte Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde ist *der zureichende Grund des Erkennens* (vergl. § 8.), der für jedes Urtheil, d. h. für jede reflectirte Erkenntniss, ein Anderes fordert, worauf das Urtheil sich stützt, und welches zwar zunächst selbst wieder ein Urtheil sein kann, das dem ersten logische Wahrheit ertheilt, zuletzt aber immer entweder in einer empirischen oder auf reiner Anschauung beruhenden Erkenntniss oder in den Gesetzen der Möglichkeit alles Denkens überhaupt angetroffen werden muss, sodass die Reihe der Erkenntnissgründe endlich in einer empirischen, transscendentalen oder metalogischen Wahrheit endigt. (S. v. G. p. 147.)

Alle Reihen der Gründe und Folgen haben das gemein, dass sie *a parte ante* unendlich sind, indem der nach einem Grunde fragende Verstand nie zu einem *letzten* Grunde gelangt, d. h. zu einem solchen, der nicht selbst wieder als Folge eines andern Grundes aufgefasst werden müsste. Ausgenommen sind hiervon allein die Erkenntnissgründe im engern Sinne, welche zuletzt auf das Feld der gesammten Erfahrung, also den eigentlichen Grund der abstracten Erkenntniss überhaupt, zurückführen.

Was den Satz vom Grunde *im Allgemeinen* betrifft, so ist ausdrücklich zu bemerken, dass unter ihm nichts

Digitized by Google

weiter verstanden werden soll, als der allgemeine Ausdruck für die nothwendige Verknüpfung von Vorstellungen, wie sie allgemein gefordert wird durch die Frage „Warum?", die den Leitfaden aller Wissenschaften abgiebt. Die etwa hier eingeworfene Frage, woher wir denn seine vier Gestaltungen kennen, und warum es deren nicht mehr oder weniger gebe, ist dahin zu beantworten, dass unsere Eintheilung des Satzes auf *Induction* gegründet ist, die eines andern Beweises nicht fähig ist, „als der Aufforderung, irgend ein Object zu finden, das unter keine der vier aufgestellten Classen gehörte, oder zwei von diesen als nur Eine ausmachend darzustellen." (S. v. G., erste Aufl. § 17.) Fragt man aber weiter, warum es gerade *soviel,* und warum gerade *diese* Gesetze der Verbindung von Vorstellungen, und warum es *diese* bestimmten Classen von Vorstellungen, oder, was dasselbe ist, die besprochenen Functionen des Intellects gebe? so ist darauf keine Antwort möglich, aus dem einfachen Grunde, weil der Frager sich selbst widerspricht. Er verlangt einen Beweis von etwas, das zu allem Beweisen und Erkennen die unumgängliche Voraussetzung ist, das mithin er selbst, indem er Beweise fordert, schon als bewiesen ansieht. (S. v. G. p. 23.) Desshalb unternimmt es auch Kant in seiner Vernunftkritik nicht, nachzuweisen, warum es jene Erkenntnisse aus reiner Vernunft gebe, die Gegenstand seiner Untersuchung sind (diese Zumuthung weist er vielmehr ausdrücklich ab in seinen Prolegomenen § 37), sondern beantwortet er nur, *wie* dieselben möglich seien, indem er sie auf allgemeine Functionen der menschlichen Vernunft zurückführt; und ebendesshalb sagt er auch von seinen Kategorien, dass sie nur die *Erklärung der Art* seien, *wie* sich Begriffe *a priori* auf Gegenstände beziehen können.

Indem der transscendentale Idealismus die objective Erkenntniss auf Gegenstände einschränkt, die unter unsern Denkformen gegeben und durch sie bestimmt sind,

Digitized by Google

zieht er nothwendig auch eine Diesem entsprechende Grenze auf dem Gebiete der Erkenntnisstheorie: er unterfängt sich nicht, die Möglichkeit der Erkenntnissgesetze ihrer Totalität und ihrer Verschiedenheit nach zu begreifen und zu beweisen; weil dieses eben darauf hinausliefe, zu begründen, wie Erfahrung überhaupt ihrer Gesetzmässigkeit nach möglich sei; denn Gesetze der Erfahrung und Gesetze des Erkennens, und ebenso auch Functionen des Intellects und Classen von Vorstellungen sind Eines und Dasselbe. (S. v. G. p. 135. erste Aufl. § 41.)

Alle derartige Fragen können daher nicht zu Recht bestehen, ist nur einmal anerkannt, dass jenes idealistische Princip selbst, wornach die Erklärung der Denkgesetze geschehen, ein richtiges sei, und ausserdem die Induction bei Entdeckung unserer Erkenntnissquellen keines Fehltrittes überführt worden.

Wie ist eine wissenschaftliche Empirie möglich?

§ 12.

Schopenhauer nimmt die Quellen oder das Fundament der Philosophie da an, wo ihr Problem liegt, in der *Erfahrung überhaupt* (II. 180 — 185. Parerg. II. 8.); er stellt sonach seine Metaphysik auf empirische Grundlagen. Da uns nun aber Erfahrung in ihrer Vollständigkeit niemals gegenständlich gegeben sein kann, sondern immer nur in einzelnen Erscheinungen, so scheint es zweifelhaft, dass aus ihr Grundsätze geschöpft werden können, welche eine Anwendung auf das Ganze der Erfahrung zulassen. Als Grundsätze von so allgemeiner Geltung sind uns nur unsere Erkenntnisse *a priori* bekannt, und diese bestimmen nur die Form, nicht den Inhalt der Erfahrung, um welchen es uns hier zu thun ist.

Es ist darum nöthig, zu untersuchen, was überhaupt die Grundlage einer empirischen Wissenschaft

Digitized by Google

ausmache, wodurch dann auch die Aufgabe der Metaphysik, als Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt, sich genauer wird feststellen und der Weg zu ihrer Lösung auffinden lassen. Wir beantworten demgemäss im Sinne Schopenhauers zunächst die Frage: wie ist eine wissenschaftliche Empirie möglich? und schreiten alsdann zur Untersuchung über die Möglichkeit einer Metaphysik.

Jede Wissenschaft erfordert feste Principien, welche einem System von Erkenntnissen wahrhaft objective Bedeutung verleihen, und es darf keine Wissenschaft geben, die hierin einer andern nachstände.

Die Principien der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft heissen transscendental, weil es die formalen Bedingungen aller Erfahrung sind, woraus die Erkenntnisse dieser Wissenschaften abgeleitet werden. Die Principien der Logik sind metalogische Wahrheiten, welche die Art bestimmen, wie abstracte Erkenntnisse unter einander verknüpft und dadurch erweitert werden können, ohne ihre Beziehung auf Anschauung einzubüssen. Die Quellen aller dieser Wissenschaften heissen *rein*, weil sie der Intellect in sich selbst vorfindet und aus der Beschaffenheit seiner eigenen Natur entwickeln kann.

Wir haben es nun aber mit *empirischen* Erkenntnissen zu thun, und sollen nach einem Princip suchen, welches diesen den Zusammenhang und objectiven Werth einer Wissenschaft zu geben vermag.

Aus der Abhängigkeit aller Erfahrungserkenntniss theils von den Functionen des Intellects, theils von der subjectiven Beschaffenheit der Sinnesempfindung folgt leicht, dass ihr nicht schon für sich selbst die unbedingte Gültigkeit zukommen könne, wie der Mathematik, sondern dass nur insofern, als wir schon im Begriff oder in der Aufgabe eines Systems empirischer Erkenntnisse das Merkmal seiner Einschränkung und hypothetischen

Digitized by Google

Geltung antreffen, ihm die Bedeutung einer Wissenschaft wird zugesichert werden können.

Nun zeigen aber die Fachwissenschaften durchgängig das Bestreben, die Vorstellungen in ihrem Verhältnisse zu einander gemäss dem Satze vom zureichenden Grunde zu *erklären*. Die unbeschränkte Anwendbarkeit dieses Satzes auf das Gebiet der Erfahrung ist somit eine Grundvoraussetzung aller Wissenschaften.

Jede Erklärung zeigt zwei Vorstellungen in dem Verhältnisse der in der Classe, zu welcher sie gehören, herrschenden Gestaltung des Satzes vom Grunde. (I. 91.) Zwar ist es allen Wissenschaften eigen, dass sie dem Satz vom Grunde des Erkennens folgen, wo es gilt, aus den in Begriffe niedergelegten Erkenntnissen Wahrheiten durch Schlüsse abzuleiten; allein die Nothwendigkeit, eine neue Wahrheit durch Schlüsse zu begründen, d. h. sie zu beweisen, ist immer nur *relativ*, und hat nur den Zweck, die uns noch mangelnde *Evidenz* der Wahrheit einstweilen zu ersetzen. Alle Evidenz aber ist eine *anschauliche*, demnach entweder empirischer Natur oder auf die Anschauung *a priori* der Bedingungen aller Erfahrung gegründet; in beiden Fällen liefert sie nur immanente Erkenntniss. (I. 75.)

In der Mathematik ist das unmittelbar Gewisse, das Axiom, ein synthetischer Satz *a priori;* und alle mathematischen Sätze erhalten Evidenz durch das anschauliche Verständniss ihres Zusammenhanges mit den Axiomen. (I. 87. II. 130.) Dasselbe gilt von den Grundsätzen der reinen Naturwissenschaft.

Die empirischen Wissenschaften dagegen haben es mit der Erklärung des *Inhalts* aller Erfahrung, also mit der Natur im eigentlichen Sinne, zu thun, und suchen in das Verständniss ihrer gleichartigen Erscheinungen einzuführen.

Die Naturwissenschaft hat zwei Hauptfelder. Auf dem einen beschäftigt sie sich mit der Beschreibung der Gestalten, d. h. mit den bleibenden Formen der Materie unter allem Wechsel ihrer Zustände — als Naturgeschichte oder

Digitized by Google

Morphologie; auf dem andern betrachtet sie die Wandlungen der Materie nach den Gesetzen ihres Ueberganges aus einer Form in die andere — als *Aetiologie.* (I. 108.) Die Aetiologie, auftretend als Mechanik, Physik, Chemie, Physiologie, lehrt uns, wie nach einem Gesetz, das aus der Erfahrung selbst erkannt wird, jederzeit auf einen bestimmten Zustand der Materie ein bestimmter anderer folge, welche Erscheinung also zu dieser Zeit an diesem Orte eintreten müsse. Das innere Wesen einer jeden Erscheinung, die *Naturkraft,* lässt sie uns verschlossen, und erklärt nur aus der Identität der erfahrungsmässigen Bedingungen die unwandelbare Constanz, mit welcher eine bestimmte Aeusserung dieses Wesens zum Vorschein kommt — das *Naturgesetz.* (I. 110.) Das leitende Princip der ätiologischen Erklärung ist sonach das *principium fiendi* oder das Gesetz der Causalität. Dieses, für sich genommen, bringt jedoch noch kein Verständniss der Naturerscheinungen hervor, sondern ist nur die Bedingung und allgemeine Form, unter welcher die empirische Erkenntniss zu Stande kommt. (Kr. d. r. V. H. p. 198.) Seine Anwendung auf den concreten Fall geschieht durch dasjenige Vermögen des Intellects, welches wir Urtheilskraft nennen, und führt in der Aetiologie zur Erkenntniss der Identität der in allen Ursachen derselben Art sich äussernden Naturkraft, also zur Feststellung der Naturgesetze.

Alle empirische Erkenntniss steht nun aber darin hinter derjenigen zurück, welche aus den formalen Bedingungen der Erfahrung abgeleitet ist, dass uns der reale Gehalt der Erfahrung immer nur successiv und theilweise in der Vorstellung gegeben wird, während jene formalen Bedingungen im Mechanismus unseres Vorstellens ihrer Totalität nach enthalten sind. Daher kommt es, dass wir in der Mathematik, sobald wir nicht bloss, in logischer Weise verfahrend, die neu aufgestellten Sätze durch abstracte Schlüsse und Beweise auf Axiome zurückzuführen suchen, sondern die mathematischen Begriffe anschaulich darstellen und die Schlüsse an der reinen Anschauung

Digitized by Google

selbst führen, beliebig vom Grund oder von der Folge ausgehen können, da hingegen bei aller empirischen Anschauung nur der Weg von der Folge zum Grunde offen steht. (I. 87.) Aber dieser Erkenntnissweg ist unsicher, weil nur einer *Folge*, sofern ihr Grund gegeben ist, Nothwendigkeit zukommt, und nicht auch umgekehrt sich von derselben Folge auf denselben Grund schliessen lässt. Desshalb muss eine *vielfache* Anschauung des nämlichen Verhältnisses der Aufeinanderfolge zweier Erscheinungen hinzukommen, damit die Zusammenfassung des in vielen Anschauungen gleichartig Gegebenen in ein unmittelbar begründetes Urtheil möglich werde. (I. 76.) Diese Erkenntnissweise heisst *Induction*. So lange die Erfahrung keine neuen bestätigenden Fälle geliefert hat, welche die nämliche Ursache als wirkend erkennen lassen, die man zu mehrern Folgen hinzudachte, ist jenes Urtheil eine Hypothese. Bei vielfältiger empirischer Bestätigung schwindet die Möglichkeit der Täuschung zu einer unendlich kleinen Grösse und kommt die Induction der Vollständigkeit so nahe, dass sie zur Gewissheit wird; dennoch erhält eine so erreichte Erkenntniss nie jenen apodiktischen Charakter, der unsere reinen Erkenntnisse auszeichnet, sondern die Gewissheit ist eine bloss approximative.

Induction bleibt aber überhaupt der einzige Weg zur Begründung eines Systems empirischer Erkenntnisse, weil die allgemeinen Gesetze des Erkennens nur für das Formale der Erfahrung bestimmend sind. Hieraus ergiebt sich eine doppelte, eine objective und subjective Voraussetzung der empirischen Wissenschaften:

1) Anlangend ihr *Ziel*, den letzten Grund in aller Erfahrung, bis auf welchen sie hinführen wollen, so setzen sie gewisse *unabänderliche* Kräfte und Eigenschaften an den Dingen voraus, welche auch unabhängig von den Einwirkungen der Dinge auf unsere Sinnlichkeit einen objectiven Bestand haben.

2) Anlangend die *Methode*, in welcher die Ergründung und Feststellung dieser *qualitates occultae* geschehen

Digitized by Google

muss, nehmen sie an, dass die Functionen unserer Erkenntniss, ob sie zwar für Dinge *an sich* nicht bestimmend sein können, doch dazu geeignet sind, uns zu dem allezeit identischen Kern der Erfahrung hinzuführen, und ihnen also in dieser Hinsicht ein wahrhaft objectiver Werth zukommt.

Wie ist Metaphysik möglich?

§ 13.

Wir haben schon gesehen, dass nicht Alles in der Erfahrung auf subjectiven Voraussetzungen beruht; denn wenn wir das Einzelne, das concrete Ding und die *in concreto* gegebenen Relationen der Dinge mittelst unserer Denkgesetze bis auf das letzte real Gegebene verfolgen, so gelangen wir zu einem Erfahrungsinhalt, der sich jeder Erklärung gemäss dem Satze vom Grunde entzieht, und welchen wir desshalb für etwas völlig Anderes ansprechen müssen, als die in unserer Sinnlichkeit vorgehenden, durch den Verstand auf eine räumliche Ursache bezogenen Veränderungen. Wenn Kant (und mit ihm Schopenhauer: S. v. G. p. 35) das Causalverhältniss definirt als ein Gesetz, dass jede Erscheinung auf eine vorhergehende, als auf ihre Ursache, nach einer gewissen Regel folgen müsse, so liegt in dieser Definition die rechte Andeutung des *empirisch* Gegebenen bei jeder Erfahrungserkenntniss. Es wird nämlich neben den Begriff der Ursache noch der einer *Regel* gestellt, welche in der Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung im concreten Fall hervortritt. Wir haben hier also ein X der Erfahrung, welches im apriorischen Verhältniss von Ursache und Wirkung nicht aufgehen kann, nämlich die *bestimmte Art* des Wirkens. Da nun diese zunächst nur wieder in einer Modification unserer Sinne, als Farbe, Licht, Härte u. s. w., also in der äussern Beschaffenheit besteht, die wir den Dingen beilegen, so wird das wahrhaft Objective der Erfahrungserkenntniss

Digitized by Google

in den unendlichfach bestimmten und von einander unterschiedenen *Verhältnissen* liegen, in welchen Erscheinungen aufeinander folgen und sich wechselsweise hervorrufen und bestimmen, jedoch auch nicht in der apriorischen Form dieser Verhältnisse, sondern in der Verschiedenheit derselben, welche noch unter dieser allgemeinen Form sich uns offenbart. Wenn wir aber von einem Objecte der Erfahrung in einem bevorzugten Sinne reden, so soll dies nicht soviel bedeuten als ein vom erkennenden Subject und vom Erkanntwerden überhaupt Unabhängiges, sondern nur ein Etwas, das von den uns bekannten *Functionen* der Erkenntniss nicht abhängt, weil es durch diese zwar in unserer Erkenntniss vermittelt, aber nicht durch sie erzeugt wird. (I. 137.)

Erkenntnisse dieser Art sind die ursprünglichen Eigenschaften oder *qualitates occultae* der Dinge, auf welche alle empirischen Wissenschaften hinausführen. Dass uns nun aber dieselben Gesetze des Erkennens, welche die Erfahrung ihrer Form nach zu Stande bringen, und deren Anleitung uns auch das Verständniss der einzelnen Erscheinungen ermöglicht, vor den letzten Eigenschaften der Dinge ohne Aufklärung stehen lassen, sodass in allem, was wir empirisch erkennen, ein Unergründliches bleibt, und wir selbst die gemeinsten und einfachsten Erscheinungen nicht von Grund aus verstehen können: dies giebt uns den empirischen Beleg dazu, dass jene Erkenntnissgesetze nicht Bestimmungen von Dingen an sich selbst sind, und die empirische Unerforschlichkeit der Naturwesen beweist mithin *a posteriori* die blosse Erscheinungswirklichkeit ihres empirischen Daseins. (II. 198. 178).

Die empirischen Wissenschaften deuten, als auf das letzte Problem, auf das Unerklärliche in allen Erscheinungen hin; und hier liegt einerseits die Grenze, bis zu der sie vordringen können, andererseits aber auch dasjenige, was ihnen selbst Bedeutung und Werth ertheilt, weil jenes Unerklärliche die nothwendige Voraussetzung eines jeden Systems empirischer Erkenntnisse ist. Stellen wir uns

Digitized by Google

daher die Aufgabe der Aetiologie als vollkommen gelöst vor, so bleiben uns immer jene der Zahl und Art nach alsdann vollständig festgestellten ursprünglichen Kräfte übrig, von denen uns nur die Regel bekannt ist, nach der ihre Erscheinungen am Leitfaden der Causalität in Zeit und Raum eintreten und sich gegenseitig ihre Stelle bestimmen. (I. 159. 140.)

Hier aber treibt uns unsere Wissbegierde weiter. Zwar verbietet uns die Transscendentalphilosophie, die auf das Bereich der Erfahrung beschränkte Herrschaft des Satzes vom Grunde weiterhin auszubreiten, und nach dem Warum jener Kräfte sowie der Erfahrung überhaupt zu fragen, allein es bleibt uns doch immer die Frage übrig nach der Bedeutung der *qualitates occultae*, nach ihrer innern Verwandtschaft und ihrer Beziehung zu uns, die wir uns erfahrungsmässig selbst in der Welt finden, und unserer Erscheinung nach der äussern Natur angehören. Dies Problem liegt über das Bereich jeder einzelnen Wissenschaft hinaus, darf mithin als ein *metaphysisches* bezeichnet werden. Und in dieser Weise ist Metaphysik eine *Naturanlage* der menschlichen Vernunft, dass sie keine von der Erfahrung unabhängige, für sich selbst klare und gewisse Erkenntnisse sucht, sondern solche, deren Allgemeinheit und innere Nothwendigkeit aus dem *gleichmässigen* Wirken in der Natur und aus der Vielfältigkeit der Erfahrung hervorgeht. Sie strebt die Erfahrung in ihrer Totalität zu umfassen; dieselbe ist ihr Gegenstand und auch ihre Quelle. Denn da der Ursprung *a priori* die Gültigkeit einer Erkenntniss auf den bloss formalen Theil der Erfahrung überhaupt beschränkt, auf welchen die Absicht der Metaphysik nicht gerichtet ist, so kann diese als Wissenschaft nicht *a priori* gefunden werden, wie jene alte Begriffsbestimmung verlangte, sondern ihr Fundament muss empirischer Art sein. (II. 182.) Damit giebt sie freilich ihren Anspruch auf apodiktische Gewissheit auf, der ohnehin nur auf einem Missverständnisse beruhte, und stellt sich auf dieselbe Grundlage mit den empirischen

Digitized by Google

Wissenschaften; aber sie darf dennoch, wenn ihr nur überhaupt ein neuer Weg der Erkenntniss offen steht, theils durch die Uebereinstimmung, in welche ihre Erklärung und Deutung der Welt die so verschiedenartigen Erscheinungen zu einander setzt, theils durch die Zustimmung der Erfahrung und der empirischen Wissenschaften, die Bewährung der Richtigkeit ihrer Erkenntnisse erwarten. (II. 186.) Sie muss aber mit aller Empirie nothwendig Eine Voraussetzung gemein haben, nämlich diese: dass Erfahrung im Ganzen und Allgemeinen sich stets gleich bleibe, die Natur die Gesetze ihres Daseins nicht ändere. Denn wenn auch diese unerschöpflich ist in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen und in deren immer neuer Gruppirung und Aufeinanderfolge, so muss doch eine jede Erscheinung nach unwandelbar bestimmten Naturgesetzen erklärt werden können; darauf fusset alles empirische Wissen, mithin auch die Metaphysik als die Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt.

Die Gesetzmässigkeit oder Stabilität der Natur (dieses Wort in seinem weitesten Sinne genommen) bildet also das *Fundament* der Metaphysik.

Was nun aber ihr *Princip* betrifft, so wissen wir zunächst soviel, dass sie nicht von reinen Vernunfterkenntnissen oder blossen Begriffen ausgehen könne, sondern nur von der *empirisch-anschaulichen* Erkenntniss und der Betrachtung gegebener Thatsachen. Darnach ist ihr das Denken und Erkennen selbst ein erfahrungsmässig Gegebenes, und zwar das *erste*, mit dessen Untersuchung sie daher anhebt, und fasst sie sogar die Apriorität eines Theiles der menschlichen Erkenntniss als eine *Thatsache* auf, die sie zum Schluss auf den subjectiven Ursprung desselben berechtigt. (II. 182. 291.)

Da aber auch die Metaphysik in unserm Sinne immer noch gewissermaassen die Möglichkeit der Erfahrung überfliegt, weil sie eine Vollständigkeit des menschlichen Wissens beabsichtigt, welche Erfahrung in ihrer Be-

Digitized by Google

schränktheit und Unvollständigkeit niemals gewährt, so muss sie ein Princip finden, vermöge dessen sie das Ganze der Erfahrung tief genug fassen, und in seinen grössten und letzten Gegensätzen, also *der ganzen endlichen Möglichkeit nach,* umspannen kann.

Die Brücke hierzu ist die Zerlegung der Erfahrung in Erscheinung und Ding an sich, wodurch einerseits die relative, auf das erkennende Subject beschränkte Gültigkeit der Erkenntnissformen, unter denen die Erfahrung zu Stande kommt, festgestellt ist, andererseits der Voraussetzung Raum bleibt eines von der Erscheinung verschiedenen Kernes der Erfahrung.

In den ewigen Naturgesetzen, den *qualitates occultae* der Dinge, kündigt sich, wie wir sahen, jener Kern uns an, entzieht sich aber dem Eindringen unserer Erkenntniss durch die Formen der Erscheinung, in die er verhüllt bleibt. Dennoch kann derselbe nur erkannt werden in den Verhältnissen und Beziehungen der Erscheinung selbst, und die Welt als Erscheinung, wenn sie nicht durch und durch Nichts ist, muss die Manifestation desjenigen sein, was erscheint, des Dinges an sich. (II. 185.) Hierin liegt auch die eigentliche Bedeutung der für die Möglichkeit einer Metaphysik entscheidenden, und darum, wo es sich um das philosophische Verständniss der vorgestellten Welt handelt, zunächst sich uns aufdrängenden Frage nach der *Realität* der Aussenwelt; sie drückt eben das Bedenken aus, ob Dinge ausser uns bestehen, auch abgesondert von den Veränderungen, welche sie in uns hervorbringen, oder ob nicht in ihrem Wirken, das doch nur eine Modification unseres Bewusstseins ist, ihr ganzes Dasein und Wesen aufgehe.

Die Unwahrheit derjenigen Ansicht, welche die Ordnung der Natur für die einzige und absolute Ordnung der Dinge hält, also einer *absoluten Physik* huldigt, offenbart sich nicht allein dadurch, dass die Transscendentalphilosophie die durchgängige Abhängigkeit der Gesetzmässigkeit der Natur vom erkennenden Subject nachweist, son-

Digitized by Google

dern namentlich auch in eben jenen aller natürlichen Erklärung unzugänglichen Naturkräften. (II. 177. Parerga, II. 112.) Und so rechtfertigt die Mangelhaftigkeit des Naturalismus für sich allein schon die Annahme des Dinges an sich als einer von der Ordnung der Natur völlig verschiedenen Ordnung der Dinge. Darin liegt aber zugleich die Voraussetzung der Unmöglichkeit, dass diese metaphysische Ordnung jemals von unserer Erkenntniss erreicht und verstanden werden könne, denn das Ding an sich in diesem Sinne drückt etwas aus, das recht eigentlich über die Möglichkeit aller Erfahrung hinaus liegt. Es muss desshalb dieser Annahme noch eine andere Bedeutung zukommen, wenn dem Naturalismus genügend begegnet werden soll. Die *qualitates occultae,* welche eine metaphysische Ordnung der Dinge voraussetzen lassen, kündigen nämlich zugleich auch eine Beziehung des Dinges an sich zur Erscheinung an, und führen von der Welt als Erscheinung zu dem, was in ihr *erscheint.* Hierdurch erst ist der äussern Welt eine Realität *an sich* zugesichert, denn sie würde immerhin *Nichts* sein, wenn sie mit der intelligiblen Welt, die wir annehmen, durch Nichts zusammenhinge.

Die Aufgabe der Metaphysik ist also dahin näher zu bestimmen, dass diese den Charakter des Erscheinenden, d. h. das Verhältniss des Dinges an sich zur vorgestellten Welt, aus der Erscheinung selbst herauszudeuten hat. (Parerga, II. 18.)

Dazu bedarf sie aber eines den einzelnen Fachwissenschaften überlegenen Standpunktes; denn sie muss das Ganze der Erfahrung in seinen letzten möglichen Unterschieden auffassen können, damit ihr die Auslegung und Deutung des eigentlichen Gehalts aller Erfahrung und das universelle Verständniss derselben möglich werde. Es giebt nun aber keinen durchgreifendern Unterschied in aller Erfahrung, als den zwischen dem Selbstbewusstsein und dem Bewusstsein anderer Dinge, denn in jenem tritt, wie wir sahen, der erkannte Ge-

Digitized by Google

genstand bei weitem unvermittelter und unverhüllter durch die Formen der Erkenntniss auf, als in aller äussern Erfahrung.

Darum besteht der entscheidende Schritt, welcher das *Princip* der Metaphysik ausmacht, darin, dass wir an der rechten Stelle die äussere Erfahrung mit der innern in Verbindung setzen, und sonach zur Welt als Vorstellung die zwar anscheinend kleinere aber nicht minder wichtige andere Naturhälfte, die für sich abgesondert der Gegenstand anthropologischer und ethischer Betrachtung ist, hinzubringen, wodurch wir ohne Zweifel die umfassendste Uebersicht über das Gebiet der Erfahrung erlangen.

Wir erhalten aber alsdann das doppelte Verhältniss zwischen Selbstbewusstsein und Vorstellung, und zwischen einer Welt als Erscheinung überhaupt und einer Ordnung der Dinge an sich selbst, welche letztere zwar nicht erkannt, doch aber überall vorausgesetzt werden muss, und als da anfangend vorgestellt wird, wo das Reich der Erfahrung aufhört.

Die Metaphysik in diesem Sinne reisst sich niemals ganz los von der Erfahrung, da sie von einem Ding an sich nie anders redet, als in seiner *Beziehung zur Erscheinung;* sie hält also die von Kant nachgewiesenen Schranken der menschlichen Erkenntniss ein und lässt dessen Prolegomena zu *jeder* Metaphysik auch für sich gelten und bestehen. (II. 185. Parerga II. 121.)

Digitized by Google

Metaphysischer Theil.

Allgemeines Princip.

§ 14.

Die Beziehung der uns als Vorstellung gegenüberstehenden Welt zu uns selbst, aus der uns ein tieferes Verständniss beider erwachsen muss, könnte niemals gefunden werden, wenn das Ich, als der betrachtende Theil, nichts mehr wäre als *erkennendes Subject.* Nun aber wurzelt es selbst mit in jener Welt, und findet sich mit einer ihrer Erscheinungen, dem menschlichen Leibe, innig verbunden, indem einerseits sein Erkennen, obschon der Träger der erscheinenden Welt, doch in seiner Function abhängig ist von den Affectionen der Sinnlichkeit, welche dem Verstande zum Ausgangspunkte dienen müssen, und sich äusserlich als Vorgänge am unmittelbaren Object, dem Leibe, darstellen (I. 112.), und indem es andererseits die Actionen dieses Leibes, d. h. die durch keine solchen materiellen Anlässe hervorgerufenen Veränderungen an ihm, als Aeusserungen dessen ansieht, was sein ganzes Wesen ausmacht, sofern es sich noch anders als bloss erkennend verhält. Dieses Jedem unmittelbar Bekannte haben wir bezeichnet durch das Wort „Wille".

Die Wahrnehmung unserer Willensäusserungen ist, wie oben (§ 10.) gezeigt wurde, nicht gebunden an die Causalität und die Form räumlicher Anschauung, sondern sie geschieht ohne alle Vermittelung in der blossen

Digitized by Google

Zeit. Dasselbe nun, was wir als Act des Willens im Selbstbewusstsein wahrnehmen, stellt sich zugleich in äusserer Anschauung als Veränderung oder Action des Leibes dar, sowie umgekehrt äussere Einwirkungen auf den Leib mehr oder weniger im Selbstbewusstsein unser Wollen afficiren.

Unser Wollen ist sonach die einzige Gelegenheit, die wir haben, irgend einen sich äusserlich darstellenden Vorgang zugleich aus seinem *Innern* zu verstehen, und das Bewusstsein von uns selbst wird desshalb vor jeder andern Erkenntniss dazu dienen können, uns über die Erscheinungen ausser uns aufzuklären. Ist Erfahrung überhaupt die Manifestation des Dinges an sich, so tritt dieses als *Wille* am unmittelbarsten in die Erscheinung, und keine Verschiedenheit in aller Erfahrung kommt der gleich zwischen dem unmittelbaren Wissen, das Jeder von *sich* hat, und dem durchaus vermittelten Wissen von allem Andern ausser ihm. (II. 194.)

Der Willensact und die Action des Leibes sind nicht zwei objectiv erkannte verschiedene Zustände, stehen auch nicht im Verhältnisse der Ursache und Wirkung, denn die Herrschaft des Willens über die Glieder des Leibes finden wir durch kein *Wirken* vermittelt; sondern sie sind Eines und Dasselbe, nur in doppelter Wahrnehmung gegeben, einmal ganz unmittelbar im Selbstbewusstsein, und einmal in der Anschauung für den Verstand. (II. 252. I. 113.)

Die Action des Leibes ist, wie Jeder unmittelbar weiss, der objectivirte, d. h. in die Anschauung getretene, Act des Willens; hierauf beruht das Bewusstsein des Thunkönnens, d. i. der unausbleiblichen Erscheinung des Willens als Leibesaction, welches die eigentliche Brücke zwischen Innen- und Aussenwelt bildet. (I. 113. Ethik p. 19.)

Es muss nun aber auch die unumgängliche Bedingung und Voraussetzung dieser äussern Action Erscheinung des Willens sein, denn dessen Erscheinen kann

Digitized by Google

nicht von etwas abhängen, „das nicht unmittelbar und allein durch ihn, das mithin für ihn nur zufällig wäre, wodurch sein Erscheinen selbst nur zufällig würde: jene Bedingung aber ist der *ganze Leib selbst*.“ Dieser also muss die Erscheinung eines Willens *überhaupt* sein, sowie die einzelne Leibesaction die Kundgebung einer besondern Willensrichtung ist. (I. 121.)

Da in der blossen Zeit sich ein Beharrliches nicht darstellen kann, so wird im Selbstbewusstsein der Wille nicht als das bleibende Substrat seiner Regungen, sondern nur in diesen einzelnen Regungen selbst successiv wahrgenommen; dagegen finden wir in der äussern Anschauung als das materielle Substrat aller Willensäusserungen den organischen Leib. In dieser Hinsicht ist die Erkenntniss unseres Willens von der unseres Leibes nicht zu trennen, da durch die Vorstellung des Leibes der Wille erst als eine Einheit, ein Ganzes, erkannt werden kann. (I. 115. II. 251.)

Das erkennende Subject ist vermöge seiner Beziehung zum Leibe, welche ihm die zwiefache, ganz heterogene Erkenntniss eines und desselben Wesens gewährt, Individuum. Abstrahiren wir nun aber von dieser besondern Beziehung, die den Leib vor allen andern Vorstellungen auszeichnet, so bleibt uns zur Verständigung über den eigentlichen Unterschied dieses Gegenstandes von andern vorgestellten Dingen entweder nur die Annahme übrig, dass er das einzige Object sei, welches ausserhalb der Vorstellung zugleich als Wille existire, dass daher alles Andere nur in unserer räumlichen Anschauung ein Dasein habe, an sich selbst aber Nichts sei, oder: wir müssen uns dazu verstehen, das Unterscheidende unseres Leibes allein in sein *Verhältniss zu unserer Erkenntniss* zu setzen, nicht aber in seine besondere objective Natur.

Dass Jeder nur Eines sein und dessen im Selbstbewusstsein inne werden, alles Andere aber nur *von aussen* erkennen kann, ist eine Beschränkung der an

Digitized by Google

unsere Individualität gebundenen Erkenntniss, die eben im letzten Grunde das Bedürfniss zur Philosophie erzeugt hat. Freilich macht gerade Dieses der theoretische Egoismus zum Grunde der Unmöglichkeit einer Philosophie. (I. 117. 118.) Wenn wir nun aber, wie wir es als nothwendig erkannten, das Dasein der vorgestellten Welt nicht auf ihre materielle Seite, ihr Wirken, beschränken, sondern ihr eine wahrhaft objective Bedeutung zuerkennen, so müssen wir von dem obigen Dilemma das zweite Glied annehmen, welches die Voraussetzung enthält, dass der erscheinenden Welt unabhängig von unserer Vorstellung ein in der Weise bestimmtes Dasein zukomme, wie dem Gegenstande des Selbstbewusstseins, d. h. also, dass die vorgestellte Welt an sich selbst *Wille* sei. (I. 119.)

Um diese Voraussetzung im rechten Sinne zu verstehen, ist es nöthig, dass wir alles Fremdartige und Unwesentliche aus dem Begriffe des Willens ausscheiden, wie namentlich sein Begleitetsein von Erkenntniss und das dadurch bedingte Wirken nach Motiven, welches nur seinen deutlichsten Erscheinungen, im Menschen und Thiere, angehört. Was wir alsdann im Begriff des Willens zurückbehalten, ist in Wahrheit dasjenige, was unter einer eigentlichen Realität verstanden wird; eine andere Art empirischen Daseins giebt es gar nicht, die wir der Körperwelt beilegen könnten, denn ausser der Vorstellung und dem Willen ist uns gar Nichts bekannt, noch denkbar. Das Ding an sich, das der gesammten Erscheinung zum Grunde liegt, wird sich seiner selbst im Gefühl des Daseins unmittelbar bewusst; es könnte auch ein Wissen von ihm auf andere Weise gar nicht entstehen, da es *objectiv erkennen wollen*, etwas Widersprechendes verlangen hiesse. Zwar bleibt der Wille, als Gegenstand des Erkennens überhaupt, und ins Besondere als ein unter der Form der Zeit Erkanntes, immer noch Erscheinung, allein dies hindert uns nicht, ihn in aller Erfahrungserkenntniss an die Stelle des

Digitized by Google

Dinges an sich zu setzen. Da wir nämlich voraussetzen, dass das Unbekannte, das wir hinter der Erscheinung annehmen, aus dieser selbst irgendwie als das *Erscheinende* erkannt werden müsse, und, weil alles Object schon wieder nicht mehr ist als blosse Erscheinung, der Metaphysik nur die Aufgabe stellen, die Erscheinung *in ihrer möglichst nahen Beziehung* zum Dinge an sich aufzufassen, so müssen wir Namen und Begriff für letzteres von einem Objecte borgen, das unter allen seinen Erscheinungen die deutlichste und unmittelbarste, weil unter den Formen der Erkenntniss am wenigsten verhüllte, ist. (I. 125.)

Demzufolge werden wir nun die auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntniss, die wir vom Wesen und Wirken des eigenen Leibes haben, analogisch anwenden, um uns das Verständniss aller andern Erscheinungen zu eröffnen, indem wir voraussetzen, dass, abgesehen von ihrem Dasein in unserer Vorstellung, in ihnen dasjenige vorhanden sei, was sich im individuellen Bewusstsein als Wille vorfindet. (II. 273.)

Im Willen in uns, als der einzigen uns intim bekannten Erscheinung, erkennen wir sonach das innerste und letzte Wesen der Erscheinung, soweit sich dasselbe überhaupt zu erkennen giebt; er gilt uns als das *Urphänomen der Metaphysik*, das von dieser in dreifacher Richtung in Betracht zu nehmen ist.

Die Metaphysik untersucht nämlich 1) als *Metaphysik der Natur*, wie der Wille in der äussern Welt sich darstellt, erscheinend in den niedersten Kräften der unorganischen Natur bis hinauf zu den immer complicirteren Formen der Pflanzen- und Thierorganismen, und endlich in unserm Bewusstsein sich zur Erkenntniss seiner selbst erhebend. Sie betrachtet 2) als *Metaphysik der Sitten* die ganz anderartige und unmittelbare Manifestation des Willens in unserm Innern und deren Verhältniss zu unserer Handlungsweise. Zuvor aber nimmt sie noch 3) als *Metaphysik des Schönen* die voll-

Digitized by Google

kommenste und reinste Auffassung der äussern Erscheinung des Willens in Betracht.

Die Metaphysik der Natur.

§ 15.

Man sah bisher für Erscheinungen eines Willens nur diejenigen Veränderungen an, deren Grund in einem Motiv, d. h. einer Vorstellung, gesucht werden musste, und legte daher ausser dem Menschen nur noch den Thieren einen Willen bei, weil wir, gewissermaassen *a priori*, jeder Thiergestalt vorweg als das Innerste ihres Wesens, als uns wohlbekannt, das unmittelbare Innewerden eines Verlangens und der wechselnden Befriedigung und Nichtbefriedigung desselben mit Sicherheit beilegen, und demnach thatsächlich voraussetzen, dass der Wille *die Basis jedes Bewusstseins* sei. (I. 129. II. 206.) Wenn wir nun aber der Natur überhaupt, sowohl der organischen als der unorganischen, den Willen zum Grunde legen, so ist alle Mitwirkung der Erkenntniss im menschlichen und thierischen Willen zuvor hinwegzudenken, um das Wesen desselben an sich selbst zu erfassen, und alsdann auf alle die Erscheinungen, in denen es sich weniger ausgeprägt und deutlich darstellt, zu übertragen. Während man also bisher den Begriff Wille unter den der *Kraft*, d. h. irgend einer *qualitas occulta*, subsumirte, haben wir bei Betrachtung der Natur umgekehrt jede Naturkraft als Wille zu denken, und so das Unbekanntere und Dunklere auf ein Näherliegendes und Bekannteres zurückzuführen.

Dies muss zunächst geschehen bei Betrachtung des menschlichen Leibes selbst.

Wie aus den Motiven die Handlungen eines Menschen nur insoweit erklärt werden können, als dabei auf seinen *Charakter* zurückgegangen wird, so ist auch die Rechenschaft, welche die Aetiologie von der Entwickelung und Erhaltung des Leibes, also von seinen vitalen Functionen giebt, welche ohne Mitwirkung der Erkenntniss, auf

Digitized by Google

blosse Reize, vor sich gehen, auf die äussere *Erscheinung* beschränkt, und es streitet hier sowenig als dort die Erklärung gemäss dem Satze vom Grunde dagegen, dass das Wesen an sich, welches in beider Art von Erscheinung sich kundgiebt, *Wille* sei; ja es setzt gerade die Erklärung zu ihrer Vollständigkeit immer jenen uns verborgenen Grund der Erscheinung voraus. Daher sind nicht nur die willkürlichen Bewegungen des Leibes, sondern überhaupt *alle Veränderungen* an ihm, mithin er selbst, als deren Bedingung, und der Process, durch den und in dem er besteht, anzusehen als die *Sichtbarwerdung, Objectität, des Willens.* Hierauf beruht es, dass alle Einwirkungen auf den Leib den Willen mehr oder weniger afficiren, und dass heftige Bewegungen des Willens den Lauf der leiblichen Functionen stören. Auch erklärt sich hieraus die vollkommene Angemessenheit des menschlichen und thierischen Leibes zum menschlichen und thierischen Willen überhaupt. (I. p. 120 u. ff. W. in d. N. 38 u. ff.)

Dass nun aber das in allen Erscheinungen der Natur ohne Mitwirkung des Intellects Treibende und Wirkende seinem Wesen nach identisch sei mit dem Willen in uns, drängt sich unserer Ueberzeugung am entschiedensten auf, wenn wir die Naturwesen in der Stufenfolge ihrer Objectivation betrachten, von den einfachsten Erscheinungen der unorganischen Natur bis zu dem mit Vernunft begabten Menschen hinauf. Auf den untersten Sprossen der Wesenleiter erscheint nämlich dasjenige, was wir an den Dingen *a posteriori* erkennen, noch verhältnissmässig einfach und der Erklärung durch unsere Denkgesetze zugänglich, sodass die hier einschlagenden Wissenschaften (z. B. Mechanik, Hydraulik, u. s. w.) dem apriorischen Theil unseres Wissens an Fasslichkeit und Präcision nahe kommen, und ihre Abklärung zur völlig apriorischen Durchsichtigkeit nur durch das trübende Element weniger unerklärt bleibender Grundkräfte verhindert wird. (I. 136 u. ff.) Weiter hinauf aber vergrössert

Digitized by Google

sich der empirische Gehalt und damit auch das Unerklärliche und Geheimnissvolle in den Erscheinungen, bis uns endlich die Verständlichkeit völlig verlässt. Auf der niedrigsten Stufe der Natur ist die Causalverknüpfung noch durchaus gleichartig und gleichmässig, das Verschiedenartige der Erscheinungen lässt sich meist auf die Verschiedenheit räumlicher und zeitlicher Verhältnisse zurückführen und daraus erklären. Weiterhin nimmt dagegen die Fasslichkeit der Causalität ab, weil Ursache und Wirkung immer anderartiger werden und sich mehr und mehr von einander absondern, bis in der Pflanzennatur die Ursache in erhöhter Potenz als *Reiz* auftritt — wo zwar noch die ihr folgende Wirkung, als eine durch sie bestimmte Veränderung, aber gar Nichts mehr von der Art und Weise der Causalität erkannt wird — und endlich im Reich der erkennenden Wesen die Causalität ganz aufgehoben zu sein scheint, und nur Erfahrung und Nachsinnen uns lehren, dass auch die animalischen Actionen nur auf vorgängige Ursachen (Motive) möglich seien. (W. in d. Nat. p. 79 u. ff.)

Hier nun aber, wo das nach aussen gerichtete Licht des Verstandes vom Dunkel überwältigt wird, „kommt eine Aufklärung völlig anderer Art, von einer ganz andern Seite, aus unserm eigenen Innern ihm entgegen, durch den zufälligen Umstand, dass wir, die Urtheilenden, die zu beurtheilenden Objecte selbst sind.“ (W. in d. Nat. p. 83.)

Jenes X nämlich, welches die Causalerklärung selbst in den einfachsten Vorgängen der erkenntnisslosen Natur zurückliess, das sich immer weiter ausdehnte und zuletzt auf den höchsten Stufen die Causalerklärung ganz zurückdrängte, entschleiert sich in uns als *Wille*. (W. in d. N. p. 84.)

Wenn wir demzufolge nicht zwei grundverschiedene Urprincipien der Bewegung behalten wollen, zwischen denen eine feste Scheidewand steht, nämlich die Bewegung auf Ursachen und die durch den Willen; deren

Digitized by Google

erste ihrem Wesen nach ewig unverständlich bleibt, weil alle ihre Erklärungen jenes unauflösliche und auf den höhern Objectivationsstufen sich immer mehr erweiternde X zurücklassen, während die zweite als dem Princip der Causalität völlig entzogen, als grundlos, als Freiheit der einzelnen Handlungen, also als völlig der Natur entgegengesetzt und absolut unerklärlich dasteht: so müssen wir die äussere Erfahrung mit der innern, da wo sie sich berühren, vereinigen, und darnach eine *doppelte Identität* anerkennen, einmal nämlich die Identität des Causalverhältnisses mit sich selbst auf allen Naturstufen, und sodann die jenes zuerst unbekannten X, als des Grundlosen, ursprünglich Bewegten, der unvermittelten ersten Kraft in allen Erscheinungen, mit dem Willen in uns. (p. 85. 86. a. a. O.)

Die Causalität aber, als die *a priori* erkennbare Form des Verstandes, macht das Wesen der *Vorstellung* als solcher aus, welche die eine Seite der Welt ist; die andere Seite ist *Wille:* er ist das Ding an sich. (p. 87. a. a. O.)

Alles dasjenige an den Erscheinungen, was nicht auf Zeit, Raum und Causalität zurückzuführen, noch durch diese zu erklären ist, ist das unmittelbare Sichtbarwerden des Erscheinenden, des Dinges an sich. (I. 137.) Dieses stellt sich dar auf verschiedenen Stufen der Objectivation, die in den beständigen tausendfältig wiederkehrenden Formen und Gestalten der Dinge hervortreten, und obwohl sie nur unter einer individuellen Ausprägung zur Erscheinung kommen, sich doch als ein Ausserzeitliches und Ewiges ankündigen, daher das sind, was Platon die Ideen, die ewigen Formen oder Musterbilder der Dinge, Aristoteles ihre *formae substantiales* nannte. (I. 146.)

In ihnen hat alles Wirken und Leben seine dauernden Träger, wesshalb denn die Natur überall die grösste Sorgfalt auf die Erhaltung der Gattungen verwendet, während das Einzelne, das Individuelle, nur einen mit-

Digitized by Google

telbaren Werth für sie hat, sofern es den Bestand der Gattung sichert. (II. 353.)

Obgleich nun die Identität des in allen Ideen sich objectivirenden Willens nicht verdreht werden darf zu einer Identität dieser Ideen selbst, wie dies der Materialismus und absolute Chemismus wollen, so lässt sich dennoch die Einheit, die dem Dinge an sich als solchem zukommen muss, auch in einer mehrfachen innern Verwandtschaft der Erscheinungen erkennen. Ein solches Gemeinsame ist die durchgreifende Analogie aller Formen im Pflanzen- und Thierreiche, sowie die Polarität, d. i. das Auseinandertreten einer Kraft in zwei qualitativ verschiedene, entgegengesetzte und zur Wiedervereinigung strebende Thätigkeiten (I. 162. 163.), hauptsächlich aber der in allen Kräften und Lebenserscheinungen zu Tage tretende Streit um den Besitz der Materie, welcher die Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst ist, und schon auf den untersten Objectivationsstufen in den einander widerstrebenden Kräften der Repulsion und Attraction hervortritt, seine deutlichste Sichtbarkeit aber in der Thierwelt erreicht. (166. 169. a. a. O.)

Die Materie ist für unsere Erkenntniss das Vehikel der Qualitäten und Naturkräfte (II. 317.); alle Erscheinungsformen realisiren sich nur an ihr, indem sie als ihre Accidenzien auftreten; sie mit allen ihren Qualitäten ist sonach der Wille selbst, sofern er die Form der Vorstellung angenommen hat. (II. 309. 310.)

Die verschiedenartigsten zum Hervortreten drängenden Kräfte und Lebensideen sind im Kampf um die Materie begriffen, und unter ihrer wechselnden Herrschaft muss diese beständig ihre Formen wechseln. Dabei zeigt sich, dass die höhern Ideen sich durch überwältigende Assimilation die niedern Kräfte unterwerfen und dienstbar machen, zuletzt aber im Kampfe mit ihnen erliegen, weil letztere zur unabhängigen und vollständigen Aeusserung ihres Wesens zurückstreben

Digitized by Google

und ihr älteres Anrecht auf die Materie geltend machen. (I. 165.)

Die Aufeinanderfolge im Besitz der Materie regulirt das Gesetz der Causalität, indem es den Punkt in der Zeit und im Raume bestimmt, wo mechanische, chemische, physische oder organische Kräfte ihr Recht an der Materie ausüben dürfen. (I. 154.) Jede natürliche Ursache ist desshalb nur *Gelegenheits*-Ursache, d. h. sie bestimmt nicht die *Existenz* einer Kraft oder Lebensidee in der Natur überhaupt, sondern giebt nur Gelegenheit, Anlass, zu ihrem Hervortreten an der Materie. (I. 156.) Die unwandelbare Constanz des Hervortretens einer Naturkraft unter den einmal erkannten Bedingungen, wodurch sich die *Einheit* ihres Wesens manifestirt, heisst *Naturgesetz*, und ist *die Beziehung der Idee auf die Form der Erscheinung.* (p. 150—152. a. a. O.)

Die grosse äussere Verschiedenheit zwischen den Veränderungen lebloser Körper und denen organischer Wesen besteht vorzüglich in dem Contrast zwischen der völlig bestimmten Gesetzmässigkeit in der einen und der scheinbar regellosen Willkür in der andern Art der Erscheinung. Dennoch verläugnet die Gesetzmässigkeit der Natur sich auch nicht auf den höchsten Objectivationsstufen, und die Art und Weise, wie der menschliche Wille seine Eigenschaften entfaltet, indem er durch äussere Einflüsse bestimmt wird, ist im Wesen völlig identisch mit der Art, wie jeder Körper der erkenntnisslosen Natur die seinigen zeigt. (I. 157.)

Da die Grundbestrebung des Willens, auf die alle seine Aeusserungen, all das Suchen und Verfolgen, das Meiden und Fliehen der Kräfte und Lebensthätigkeiten, sich zurückführen lassen, und welcher gemäss auch seine bleibenden Gestalten und Formen teleologisch erklärt werden, das Streben nach Selbsterhaltung ist: so muss auch die erkennende Thätigkeit als eine besondere Richtung des Willens zu diesem Zwecke aufgefasst werden. Der Wille erscheint als erkenntnisslos, als finster treibende

Digitized by Google

Kraft, bis zu dem Punkte, wo die Selbsterhaltung des Individuums nicht mehr durch blosse Bewegung auf Reize möglich ist, und desshalb, repräsentirt durch das Gehirn, die Bewegung auf Motive eintritt, wodurch nun auch mit einem Schlage die Welt als Vorstellung dasteht. (I. 170.)

Die Erkenntniss geht also aus dem Willen selbst hervor und ist ursprünglich ein blosses „Mittel zur Erhaltung von Individuum und Art, sogut wie jedes Organ des Leibes". (I. 172, 173.)

Von der secundären Natur des Intellects überzeugt uns schon seine vom Willen abhängige Richtung und Energie der Thätigkeit (II. 218. 239.), sowie das Periodische derselben, ihr Gebundensein an Schlaf, Ohnmacht u. s. f., und ihre Störung oder Abschwächung durch Krankheit und Alter. (II. 244. 248.)

Deutlicher aber noch als dieses Alles zeigt eine genetische Betrachtung des Intellects, die nicht von der Erkenntniss zur Welt, sondern von der Welt zum Intellect übergeht, ihn also als Naturerscheinung auffasst, dass derselbe nur eine Beschaffenheit oder Kundgebung des Willens ist, obwohl dessen höchste Efflorescenz. (II. 271 u. ff.)

Wie wir nämlich schon in der unorganischen Natur, wo jede Veränderung durch Ursachen im engern Sinne bestimmt wird, eine immer grössere Absonderung und Incommensurabilität von Ursache und Wirkung bemerken, je mehr wir uns auf der Stufenleiter der Erscheinungen erheben, und wie dann in der Pflanzenwelt und im vegetativen Leben des thierischen Organismus als Bestimmungsmittel der einzelnen Aeusserungen der *Reiz* auftritt, ganz ebenso erscheint auch bei den thierischen Wesen als das Vermittelnde zwischen der Aussenwelt und den an ihnen vorgehenden Veränderungen die *Erkenntniss*. Was demnach bei unorganischen Körpern die Fähigkeit, durch Ursachen berührt zu werden, bei den Pflanzen die Empfänglichkeit für Reiz ist, dasselbe ist für Thier und Mensch die Erkenntniss als das *Medium der Motive*. (W. in d. N. p. 63 u. ff.)

Digitized by Google

Nach Maassgabe der Bedürfnisse des Thieres, welche die Auffassung seiner Bezüge zur Aussenwelt erfordern, hat sich bei ihm die Empfänglichkeit für äussere Eindrücke bis dahin gesteigert, wo zu ihrem Behufe ein Nervensystem und Gehirn sich entwickeln muss, dessen Function das Bewusstsein einer objectiven Welt ist.

Die Erkenntniss ist also ursprünglich nichts, als *die Vermittelung der Causalität auf animalische Wesen*, und auf der schmalen Linie, wo diese Vermittelung stattfindet, schwebt die Welt als Vorstellung, zunächst nur als der Plan, auf welchem die Motive sich darstellen. (p. 65 a. a. O.)

Das Subject der Erkenntniss, als ein untheilbarer Punct, ist zwar einfach, desshalb aber keine Substanz (Seele), sondern ein blosser *Zustand*. (II. 278.)

Man hat zwar aus der *Zweckmässigkeit*, welche die Natur in ihrer ganzen Anordnung, zumal in den organischen Erscheinungen, offenbart, darauf geschlossen, dass sie ihr Dasein von einem durch Erkenntniss geleiteten Willen habe, allein man übertrug damit nur auf die Natur die Beschränkung unseres Intellects, der allerdings, um etwas Zweckmässiges zu Stande zu bringen, der Anleitung eines Gesetzes und des Zweckbegriffes bedarf. Doch sollte gerade die Betrachtung der Zweckmässigkeit der Natur zu der Einsicht führen, dass alle menschliche Kunst nicht bloss dem Grade, sondern der Art nach vom Schaffen der Natur völlig verschieden ist. (II. 323. 329. W. in d. N. p. 52.)

Da die Formen des Intellects, Raum, Zeit und Causalität, die Vielheit und Verschiedenheit der Theile und ihrer Functionen erst hervorbringen, so ist die Zweckmässigkeit in der organischen Natur in gewissem Sinne ein Werk unseres eigenen Verstandes. (II. 330.) Indessen hat sie auch einen objectiven Grund in der transscendentalen Einheit des in jeder Naturerscheinung ganz gegenwärtigen Willens, einer Einheit, die auch in der Erscheinung selbst sich aussprechen muss. Ihr zufolge ist eine jede Kraft oder Lebensidee der Natur als ein ungetheilter Willensact aufzufassen, welcher jedoch in einer Vielheit

Digitized by Google

von Wirkungen oder von Individuen zur *gleichmässigen* Erscheinung kommt (I. 175.), in der Pflanze und im Thier aber nicht auf einmal sich äussert, sondern auseinandergezogen in eine Reihe von Entwickelungen und Zuständen in der Zeit, die in ihrer Gesammtheit das Gepräge jener ausserzeitlichen Einheit des Willens an sich tragen. (I. 176.)

Wenn wir, und zwar mit Recht, davon ausgehen, kein Theil an irgend einem Organismus sei ein zweckloser, so beruht dies im letzten Grunde darauf, dass uns die Erscheinung überhaupt nichts Zufälliges, Bedeutungsloses ist, sondern wir in ihr irgend etwas voraussetzen, *das erscheint*. Darnach muss jeder Theil eines Organismus dem ihm zum Grunde liegenden Willen in irgend Etwas dienen, sei es unmittelbar zur Erhaltung des Organismus selbst oder zur Verwirklichung einer besondern Willensbestrebung.

In der unorganischen Natur führt uns die Identität mehrerer wirkender Ursachen zur Voraussetzung einer in ihnen allen sich äussernden Naturkraft. Im lebendigen Organismus finden wir eine Vielheit solcher Kraftäusserungen einer höhern Idee untergeordnet, durch letztere überwältigt, und müssen sie desshalb, als die einzelnen Functionen des Organismus, auf das Dasein und die Selbsterhaltung jener höhern Idee, in welcher sie überwunden erscheinen, beziehen. Demzufolge sind *Endursachen* der Leitfaden für das Verständniss der organischen Natur, wie *wirkende Ursachen* für das der unorganischen. (II. 331.) Nur bei den willkürlichen Handlungen thierischer Wesen fallen wirkende Ursachen und Endursachen zusammen, indem hier die Endursache, der Zweck, als Motiv auftritt; gerade dies aber leitet zu der Annahme hin, „dass, wenigstens in der organischen Natur, deren Kenntniss durchaus die Endursachen zum Leitfaden hat, ein *Wille* das Gestaltende ist.“ (II. 333.)

Da jede einzelne Willensbestrebung einen bestimmten Gegenstand haben muss, so liesse sich fragen: was will denn der Wille in seiner Totalität, oder was ist es, worauf

Digitized by Google

alle seine Bestrebungen zuletzt abzielen? Hierauf ist die einzige Antwort: Dasein, Leben; denn dies ist das Letzte, was wir an ihm zu erkennen vermögen; Alles drängt und treibt zum Dasein, womöglich zum organischen, als der höchsten Steigerung desselben. Nach dem Warum, der Endabsicht des Daseins selbst lässt sich nicht wieder fragen. (I. 185 u. ff.)

Wie schon der überschwänglich starke Hang, das Leben zu erhalten und möglichst lange fortzusetzen, sich keineswegs als das Resultat einer objectiven Erkenntniss erweist, so geht aus der Auffassung der Welt im Ganzen, aus einer Betrachtung des ziellosen, stets gehemmten und unbefriedigten Drängens und Strebens, das in allen Erscheinungen sich ausspricht, deutlich genug hervor, dass der Wille zum Leben nicht eine Folge der Erkenntniss des Lebens und überhaupt nichts Secundäres ist, vielmehr das Erste und Unbedingte, als dessen Folge erst die Welt dasteht. (II. 360.)

Die Aesthetik.

§ 16.

Die ursprünglich zum Dienste des Willens bestimmte Erkenntniss betrachtet die Objecte in der Regel nur nach ihren *Relationen,* sofern sie nämlich zu dieser Zeit, an diesem Orte und unter den vorliegenden Umständen, mit Einem Wort, sofern sie als *einzelne Dinge* da sind; und das letzte Ziel aller Relationen der Dinge bleibt immer die Relation zum *eigenen Willen.* (I. 200.)

Selbst die einzelnen Wissenschaften haben vor der gemeinen Erkenntniss nur einen höhern Grad von Objectivität voraus, indem sie die Beziehungen der Dinge zu einander betrachten, und daher ein wenigstens nur mittelbares Verhältniss zum menschlichen Willen haben. (I. 200. 208. II. 364.)

Die gemäss dem Satz vom Grunde den Relationen nachgehende Erkenntnissweise führt nun aber niemals zur anschaulichen Auffassung der unmittelbaren Objectität

Digitized by Google

des Willens auf einer bestimmten Stufe der Erscheinung, sondern höchstens zur Abstraction aus dem einzeln und zufällig Gegebenen, das doch nur Bedeutung und Realität hat, sofern ihm eine der ewigen, unvergänglichen Formen aufgeprägt ist, unter denen der Wille sein Streben nach Dasein verwirklicht. Die einzelnen Erscheinungen in der unorganischen Natur offenbaren uns nur sehr zerstückt und unvollständig die eigenthümliche Art zu wirken der in ihnen sich kundgebenden Kräfte, und ebenso, wenn wir eine einzelne Gestaltung des Lebens in der organischen Natur betrachten, so liegt damit noch nicht das Wesen der Lebens*idee*, aus welcher diese Gestaltung hervorgegangen ist, und für welche allein sie ein Dasein hat — das Wesen der *Gattung* — unserer Anschauung offen.

Jene Urformen oder Ideen sind aber das wahrhaft Seiende an den Dingen, das, was nach Platons Ausdrucke, immer ist, aber nie wird, noch vergeht, weil es nicht gleich seinen hinschwindenden Nachbildern den Formen der Zeit, des Raumes und der Causalität unterliegt. (I. 194.)

Die Idee ist noch Erscheinung, also verschieden vom Willen selbst, sofern er noch nicht objectivirt, noch nicht Vorstellung geworden ist, aber sie ist eine Erkenntniss, welche die untergeordneten Formen der Erscheinung abgelegt, und nur die erste und allgemeinste Form des *Objectseins für ein Subject* beibehalten hat. (I. 197.)

Die Idee unterscheidet sich vom Begriff, welcher an Umfang ihr gleichkommt, durch die anschauliche Form und durch ihre durchgängige Bestimmtheit. (I. 265. II. 366. 408.)

Damit aber das erkennende Subject, das als Individuum dem Satz vom Grunde unterworfen ist, die Auffassung des einzelnen Dinges zur Auffassung der Idee erhebe, muss nothwendig eine Veränderung mit ihm vorgehen; es muss, wenigstens für den Augenblick, aufhören, individuelles Wesen zu sein und sich losreissen vom Dienste des Willens. (I. 200.) Dies geschieht dann, wenn das erkennende Subject, bei völligem Zurücktreten des empiri-

Digitized by Google

schen Selbstbewusstseins, sich ungetheilt einer bestimmten Anschauung hingiebt und das ganze Bewusstsein ausfüllen lässt durch die feste, ruhige Contemplation des dargebotenen Objects, sodass es nicht mehr weiss, wer der Anschauende ist, und diesen überhaupt nicht von der Anschauung zu trennen vermag. Dann ist es nicht mehr das einzelne Ding, das ihm vorschwebt in seinen zeitlichen Relationen, sondern hervortretend aus allen vergänglichen Formen offenbart die Idee, die *ewige* Form, die unmittelbare Objectität des Willens auf dieser Stufe, sich dem schauenden Auge; und der in solcher Anschauung Begriffene ist nicht mehr Individuum, sondern reines, willensloses, zeitloses Subject der Erkenntniss — das *Correlat der Idee.* (I. 202. II. 367.) Diese plötzlich statthabende Umwandlung der gemeinen Erkenntnissweise in die Erkenntniss der Idee ist die Grundthatsache der Aesthetik; die mit ihr verbundene Stimmung des Gemüths, welche aus der Abwesenheit jeder Regung des Wollens und damit jedes Bedürfnisses und Leidens hervorgeht, heisst das *Gefühl des Schönen.* (I. 221. Parerga II. § 205.)

Das Wesen des *Genius* besteht in derjenigen Vollkommenheit und Energie der anschauenden Erkenntniss, welche dieselbe befähigt, oft und leicht sich dem Dienste des Willens zu entziehen und der reinen Contemplation eines Objects hinzugeben. Genialität ist daher die vollkommenste Objectivität, d. h. objective Richtung des Geistes, die diesen zeitweilig der Persönlichkeit entäussert, und ihn bestehen lässt als das blosse Bewusstsein, worin die objective Welt ihr Dasein hat, als klares Weltauge, rein erkennendes Subject. (I. 210. II. 376, 77.) Das Genie ist indess immer nur die Steigerung desselben Vermögens, welches den Menschen überhaupt innewohnt, in den Dingen ihre Ideen zu erkennen; das Auseinandertreten des Willens und des Intellects, das in der ganzen Reihe der Wesen wahrgenommen wird, erreicht in dieser Befähigung seinen höchsten Grad. (II. 382. I. 220.) Die Gehülfin des künstlerisch schaffenden Genies ist die *Phantasie,* welche den

Digitized by Google

Gesichtskreis über die in der Wirklichkeit sich darbietenden Objecte erweitert, und die intuitive Auffassung auch ohne die reale Gegenwart der Dinge möglich macht. (I. 210. 211. II. 378. 379.)

Das Versetzen in den Zustand des reinen Anschauens geschieht am leichtesten, wenn die betrachteten Gegenstände durch die Mannigfaltigkeit und Bedeutsamkeit der an ihnen hervortretenden Eigenschaften und Verhältnisse oder durch die an ihnen vereinigte Vollständigkeit der ihrer Art oder Gattung möglichen Aeusserungen leicht zu Repräsentanten ihrer Ideen werden. Hierauf beruht *Schönheit im objectiven Sinne.* Dass ein Gegenstand schön sei, bedeutet also ebensowohl, dass sein Anblick uns objectiv macht, vom Willen losreisst, als auch, dass wir in ihm nicht das concrete Ding, sondern seine *Idee* erkennen. (I. 237. Parerga II. § 211.)

Muss die objective Erkenntniss bei Betrachtung solcher Gegenstände, deren bedeutsame Gestalten zur reinen Contemplation einladen, sich zuvor gewaltsam losringen von einer feindlichen oder sonst der objectiven Auffassung widerstrebenden Beziehung dieser Gegenstände auf das individuelle Wollen, sodass die nun trotz ihrer zu Stande kommende Erkenntniss der Idee in Begleitung einer Erinnerung an das menschliche Wollen überhaupt auftritt, so entsteht ein Zustand innerer Erhebung: *das Gefühl des Erhabenen.* (I. 228. 229.) Erhaben heisst also das Schöne, wenn es unter dieser besondern Bestimmung gedacht wird.

Es begründet an sich keinen Unterschied, ob die Rührung des Menschen durch das Schöne oder Erhabene unmittelbar aus der Natur oder ob sie aus der Kunst hervorgehe; denn antheilslose, willenslose Auffassung macht den angeschauten Gegenstand poetisch oder malerisch. Anders ist es aber in Hinsicht auf die *objective* Seite des Schönen, indem die *Kunst* die durch Contemplation aufgefassten Ideen auf dem Wege der Anschauung mittheilt, und uns sonach, je nachdem der Stoff ist,

Digitized by Google

in welchem sie dieselben wiederholt, als bildende Kunst, Poesie oder Musik, Objecte schafft, denen das Prädicat des Schönen im vollsten Sinne zukommt. (I. 221. 208.) Der Künstler lässt uns gleichsam durch seine Augen in die Welt blicken, damit wir durch sie das Leben und die Dinge so erkennen, wie sie in Wahrheit sind. (I. 220.) Es beantwortet daher jedes Kunstwerk für sich die Frage: was ist das Leben? in der naiven Sprache der Anschauung. (II. 405.)

Die *bildende Kunst* lässt die Idee *unmittelbar* anschaulich erkennen, während die *Poesie* durch Erregung der Phantasie das unmittelbar in Worten, also *in abstracto,* Mitgetheilte in ein Anschauliches zu verwandeln sucht. (I. 276.) Der *Musik* kommt eine vor den andern Künsten ausgezeichnete Stellung zu. Sie giebt nämlich nicht, wie diese, blosse *Abbilder* der Ideen, sondern eine *unmittelbare* Objectivation des *ganzen Willens selbst,* indem zwischen ihren Leistungen, die auf eine räthselhafte, doch unmittelbar verständliche Weise das Gemüth des Hörers treffen und ihm die Regungen seines verborgensten Innern wiedergeben, und der Welt als Vorstellung ein eigenthümlicher Parallelismus stattfindet, der in der Musik eine ganz neue Offenbarung des Wesens der Dinge erkennen lässt. (I. 292. II. 446 u. ff.)

Die Werke der Kunst beruhen auf einer das Schöne oder Charakteristische anticipirenden Ahndung, der die Erfahrung als ein Schema dienen muss, das *a priori* dunkel Bewusste zur vollen Deutlichkeit hervorzurufen. Diese Anticipation heisst, wenn sie sich auf das Schöne, d. h. der Gattung Wesentliche, erstreckt, das *Ideal.* Ihre Möglichkeit beruht allein darauf, dass der Künstler wie der Beschauer des Kunstwerks, der die Idee in demselben ausgesprochen findet, „das An-sich der Natur, der sich objectivirende Wille *selbst sind.*“ (I. 252. II. 419.)

Die subjective Seite des ästhetischen Genusses, d. h. die Seeligkeit und Ruhe des von aller Individualität und der aus ihr hervorgehenden Pein befreiten Erkennens,

Digitized by Google

wiegt da vor, wo die aufgefassten Ideen niedere Stufen der Objectität des Willens sind, während die tiefere Bedeutsamkeit der vollkommneren und höheren Offenbarungen des Willens den Genuss mehr der *objectiven* Auffassung der Ideen zulenkt. (I. 240, vergl. mit 252.)

Die Ethik.

§ 17.

Die Ethik hat die Aufgabe, die *Handlungen* des Menschen mit Rücksicht auf die sehr verschiedenen, ja entgegengesetzten Maximen, deren Ausdruck sie sind, dem innersten Wesen und Gehalt nach zu deuten und zu erklären. Sie behauptet hierbei die nämliche Immanenz, wie die Metaphysik überhaupt; diese „wirkliche Welt der Erkennbarkeit, in der wir sind, und die in uns ist", bleibt der Stoff wie auch die Grenze ihrer Betrachtung. (I. 306. 307.)

I.

Zum Verständniss des menschlichen Handelns im Allgemeinen ist zuvörderst die Einsicht nöthig, dass dasselbe als ein Vorgang in der erscheinenden Welt den Bedingungen aller Erscheinung unterworfen ist, und daher überall durch äussere Anlässe mit Nothwendigkeit bestimmt wird. Diese Einsicht gründet sich auf die Identität des Causalverhältnisses auf allen Stufen der Erscheinung (§ 15), welcher gemäss auch das Motiv, obgleich durch das Medium der Erkenntniss einwirkend, eine Ursache ist gleich jeder andern, folglich die nämliche Nothwendigkeit des Erfolgs, wie jede andere, mit sich führt. (Ethik p. 38—48.) Ferner ist die Bedeutung, welche jedem Vorgang in dieser sichtbaren Welt zukommt, als Erscheinung des auf einer bestimmten Stufe objectivirten Willens, auch beim menschlichen Handeln festzuhalten. Dasselbe ist die Erscheinung des in der

Digitized by Google

menschlichen Gattung überhaupt sich darstellenden Willens, ins Besondere aber der speciell und individuell bestimmten Beschaffenheit des Willens im einzelnen Menschen, die wir dessen *Charakter* nennen. (Eth. p. 48 u. ff.)

Wie also jede Ursache ein bestimmtes Etwas voraussetzt, auf welches sie wirkt, und wie die an diesem hervorgebrachte Veränderung jederzeit der innern Natur des in ihm erscheinenden Wesens gemäss ist *(operari sequitur esse)*, so setzt auch die Motivation, d. h. die durch das Medium der Erkenntniss hindurchgehende Causalität, das Vorhandensein eines Willens von bestimmter Beschaffenheit, einen Charakter, voraus, welchem gemäss die Handlung ausfallen muss. Denn obwohl der Wille, als Ding an sich, ausserhalb der Zeit liegt, und daher *grundlos* und *frei* genannt werden muss, so ist doch jedes Naturwesen eine seiner bereits determinirten Erscheinungen (Idee), also auch der individuelle menschliche Wille. Indem dieser in die Formen der Erscheinungswelt eingeht, entwickelt er sich zwar in eine Vielheit von Handlungen, „die aber *wegen der ausserzeitlichen Einheit jenes Wollens an sich* mit der Gesetzmässigkeit einer Naturkraft sich darstellt". (I. 325. Eth. 179.)

Die strenge Necessitation der Willensacte geht also einerseits hervor aus der Constanz oder Unveränderlichkeit des Willens, der im Individuo einmal die Form der Erscheinung angenommen hat, andererseits aus der ausnahmslosen Anwendung der obersten Grundregel unseres Denkens auf alle Naturerscheinungen; jede Handlung des Menschen ist demzufolge das nothwendige Product seines individuellen Charakters und des eingetretenen Motivs. (Eth. p. 58. II. 320 z. Anf.)

Man hat die *Freiheit der einzelnen Willensacte* auf eine Aussage des Selbstbewusstseins gründen wollen; allein dieser Versuch erliegt schon der Ueberlegung, dass ja das Selbstbewusstsein unmöglich einen Aufschluss geben kann über die Beziehung dessen, was ganz

Digitized by Google

ausser seinem Bereiche liegt, nämlich des Causalverhältnisses der Aussenwelt, zu dem, was innerhalb desselben ist — unseren Entschlüssen. (Eth. p. 17 z. Anf.) Das Einzige, was das Selbstbewusstsein über den Willensact unbedingt aussagt, ist die Abhängigkeit der körperlichen Actionen von ihm, also das: *ich kann thun, was ich will* (Eth. p. 16); so wichtig aber auch in anderer Hinsicht dieses Bewusstsein von dem unausbleiblichen und sofort mit dem Entschlusse selbst erfolgenden Uebergang des Willensactes in die anschauliche Welt ist, da dasselbe nicht nur für die Erkenntnisstheorie eine Vermittelung herstellt zwischen der Aussenwelt und der Welt des Selbstbewusstseins, sondern sich auch andererseits darin ausspricht, dass der Charakter ein ebenso nothwendiger Factor der Handlung ist, wie das Motiv (Eth. p. 18. p. 93): so ist doch diese Abhängigkeit des Thuns vom Willen durchaus verschieden von der Unabhängigkeit der Willensacte von äussern Umständen, also von dem, was die behauptete Willensfreiheit, das *liberum arbitrium indifferentiae*, ausmachen würde. (Eth. p. 16.)

Ausserdem ist es nur Freiheit vom unmittelbaren sinnlichen Zwange des anschaulich Gegenwärtigen und die dadurch begründete Deliberationsfähigkeit — *intellectuelle Freiheit* — des Menschen, welche dieser vor dem Thiere voraus hat. Hierdurch ist aber allein die *Art* der Motivation geändert, nicht die *Nothwendigkeit* in der Wirkung der Motive aufgehoben oder auch nur vermindert. (I. 336. Eth. p. 37.)

Kann nun aber auch das *liberum arbitrium indifferentiae* oder die Behauptung der Freiheit der einzelnen menschlichen Handlungen, aus welcher hervorgehen müsste, dass einem Menschen unter gegebenen, ganz individuell und durchgängig bestimmten äussern Umständen zwei einander diametral entgegengesetzte Handlungen gleich möglich seien, vor einer kritischen Betrachtung nicht bestehen: so giebt es dennoch eine Thatsache des menschlichen Bewusstseins, welche eine

Digitized by Google

Freiheit anderer und höherer Art unabweisbar fordern lässt, und bleibt uns auch noch ein höher gelegener Standpunkt für unsere Erkenntniss übrig, wo dieser Forderung ein Genüge geschehen kann.

Das alleinige Datum nämlich, welches auf die wahre moralische Freiheit zu schliessen berechtigt, ist das deutliche und sichere Gefühl der *Verantwortlichkeit* und *Zurechnungsfähigkeit* für das, was wir thun — ein Gefühl, das sich unmittelbar stützt auf jenes alle unsere Thaten begleitende „Ich will", vermöge dessen Jeder sie als *seine* Thaten anerkennen muss. Da aber dieses „Ich will" oder „Ich thue, was ich will", wie schon gesagt, nicht die Unabhängigkeit des Thuns von äussern Anlässen bedeutet, so wird die Verantwortlichkeit, deren wir uns bewusst sind, zwar zunächst und ostensibel die That, im Grunde aber den in der That sich aussprechenden *Charakter* treffen, unter dessen Voraussetzung bei hinzukommendem Motiv alle Handlungen streng necessitirt eintreten. Die Verantwortlichkeit liegt also da, wo die Schuld liegt, im Charakter des Menschen; ebendaselbst wird darum auch die Freiheit zu suchen sein, auf welche jene Verantwortlichkeit uns schliessen lässt. (Eth. p. 92.)

Den höhern Standpunkt aber, auf dem unsere Erkenntniss allein Raum gewinnen kann für eine so weit über die Erfahrung hinausgehende Voraussetzung, zu welcher dennoch Erfahrung selbst uns hindrängt, giebt die Anwendung der Kantischen Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung überhaupt auf den *Charakter des Menschen* ins Besondere.

Der *empirische* Charakter nämlich ist, wie der ganze Mensch, als Gegenstand der Erfahrung eine blosse Erscheinung, und daher deren Gesetzen unterworfen: diese Beschränkung trifft aber nicht die unveränderliche Bedingung und Grundlage der ganzen Erscheinung des Menschen, seinen *intelligiblen* Charakter, der sich in allen Handlungen gleichmässig ausprägt und dadurch den

Digitized by Google

empirischen Charakter selbst erst bestimmt. (Eth. 94. 95. II. 321.)

Dem Willen des Menschen als *Ding an sich* kommt transscendentale Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Causalität zu, das eine blosse Form der Erscheinungen ist. Die Freiheit erstreckt sich daher nicht auf das Wirken und Thun, wohl aber auf das *Sein* und *Wesen* des Menschen; diesem kommt *Aseität* zu, d. h. der Mensch *existirt* und *ist, was er ist,* vermöge seiner Freiheit. (Eth. p. 96.)

Dasselbe Verhältniss gilt aber von allen Dingen und Vorgängen in der Natur, da das Wirken eines jeden Dinges nach *eigenen* Gesetzen geschieht und aus der Tiefe seines innersten Wesens entspringt, von welchem, als ausserhalb der Zeit liegend, Freiheit prädicirt werden muss. (Eth. p. 180.) *Hier* liegt nach Schopenhauers eigener Aussage dessen wichtigster Anknüpfungspunkt an die Kantische Philosophie. (II. 174.)

In unserer *Beschaffenheit* sind alle unsere Aeusserungen *potentiâ* schon enthalten, treten *actu* aber ein, wenn äussere Thatsachen sie hervorrufen, wodurch denn eben jene Beschaffenheit selbst sich kundgiebt. Darum kündigt auch das Gefühl der Ursprünglichkeit und Eigenmächtigkeit des Willens eine jede That, obwohl sie als ein einzelner erscheinender Act desselben determinirt ist, dennoch im Bewusstsein als eine *frei* gewollte an. (I. 325.)

Die Betrachtung der nothwendigen Bedingungen des menschlichen Handelns machte also zugleich die Entscheidung der Frage möglich: ob das Gefühl der Verantwortlichkeit für unser Thun aus diesem selbst, für sich genommen, oder aus der unveränderlichen Voraussetzung dieses Thuns, dem intelligiblen Charakter, hervorgehe, und ob demzufolge Freiheit dem *operari* oder dem *esse* beizulegen sei. Dieses wichtige und erste Problem der Ethik konnte nur dahin beantwortet werden, dass die Freiheit, wo es überhaupt eine solche gebe, im *esse* ge-

Digitized by Google

funden werden müsse. Letzteres aber ist, wie wir gesehen haben, nur unter Voraussetzung unserer *idealistischen Grundansicht* möglich. Mit ihr steht und fällt daher auch die Annahme von der menschlichen Freiheit, denn jeder realistisch gefasste Begriff derselben, wofern er nur ein irgend entschiedener und deutlich bestimmter ist, muss auf Eines hinauslaufen mit dem oben widerlegten *liberum arbitrium indifferentiae.* (Eth. p. 9.)

II.

Nach der Untersuchung über Form und Bedingungen des Handelns ist das Handeln selbst, seinem *Inhalte* nach, mit Rücksicht auf die darin sich aussprechende ethische Richtung des Willens in Betracht zu nehmen. Dies ins Besondere ist die Aufgabe der *Moral.*

Die nächste Voraussetzung der Moral ist die Thatsache, dass wir uns ein absprechendes oder beifälliges Urtheil über den moralischen Werth fremder Handlungen erlauben, welches zur Annahme nöthigt, dass wir auch im Besitze eines Maassstabes sind, diesen Werth zu bestimmen. Mag die Moral sich daher allein darauf stützen, dass in der *Erfahrung* Handlungen reiner Tugend und freiwilliger Gerechtigkeit vorkommen, welche, als das gegebene Phänomen, zu erklären und auf ihre wahren Gründe zurückzuführen sind (Schop. Eth. p. 199), oder mag sie auch sittliche Begriffe suchen, die *a priori* in der Vernunft ihren Sitz haben (Kant, Grundlegung zur Metaphys. d. Sitten, 4. Aufl. p. 25—34): so bleibt in beiden Fällen ihr nächster Gegenstand die *Erfahrung.* Wer nämlich auf apriorische Quellen für die Moral ausgeht, hat mit einer Kritik der in Umlauf und Gebrauch befindlichen moralischen *Begriffe* den Anfang zu machen, damit er das in ihnen enthaltene apriorische Element vorzeigen könne. Sein Ausgangspunkt ist also die *Thatsache*, dass wir uns solcher Begriffe bedienen. Diesen letzten Weg schlägt die Kantische Metaphysik der Sitten ein, indem sie vom Begriff eines *guten Willens* ausgeht, aus diesem zuvörderst alles ausscheidet,

Digitized by Google

was nur bedingter Weise, nicht aber als Bestimmung des Willens an sich selbst, *gut* heissen kann, sodann die so zurückbehaltenen Merkmale eines wahrhaft guten Willens im Begriffe der *Pflicht* vereinigt antrifft, und mit diesem weiter operirend endlich zu dem eines *Gesetzes* aufsteigt, dessen Befolgung alle empirischen Triebfedern ausschliesst, mithin frei ist von allen Erfahrungsbedingungen.

Die Moral bedarf nun aber zu ihrer Vollständigkeit zweier Hauptgrundsätze, von deren scharfer gegenseitiger Absonderung ihre Deutlichkeit zum guten Theile abhängt, nämlich 1) eines *Princips*, d. h. des einfachen Ausdrucks der Handlungsweise, der wir eigentlichen moralischen Werth zuerkennen, und 2) eines *Fundaments*, d. h. einer Begründung dieser Anempfehlung oder Belobung. (Eth. p. 137.)

Die Kantische Ethik, welche Schopenhauer als die nächste Vorgängerin der seinigen einer ausführlichen Kritik unterwirft, verknüpft auf eine sehr künstliche Weise das Fundament der Moral mit dem Princip derselben. Indem nämlich Kant von der vorgefassten Annahme ausgeht, dass das aufzustellende Moralprincip ein synthetischer Satz *a priori* sein müsse, und er daher kein Moment der Erfahrung, selbst keine Thatsache des Bewusstseins, als *Inhalt* des Sittengesetzes übrig lässt, so bleibt ihm nichts, das den Stoff dieses Gesetzes abgeben könnte, als dessen *eigene Form*, die *Gesetzmässigkeit in abstracto*, welche im Gelten für Alle, also in der *Allgemeingültigkeit* besteht. Aus dem *Princip* der Moralität: „handle aus blosser Achtung vor dem Gesetz", ergiebt sich demzufolge zugleich das *Fundament* derselben, d. h. der Satz, welcher die Begründung des Princips enthalten und bei Kant überdies die gewichtige Voraussetzung der Freiheit tragen soll, nämlich: „Handle nach einer Maxime, die eine allgemeine Befolgung bei allen vernünftigen Wesen zulässt." (Eth. 142. 143.)

Neben diesem Mangel an allem realen Gehalt verwirft Schopenhauer die imperative Form des Kantischen Moralprincips als eine *petitio principii* (Eth. p. 133), und weist

Digitized by Google

er dessen versteckte *hypothetische* Beschaffenheit nach, der zufolge der kategorische Imperativ in seiner möglichen Anwendung sogar auf blossen Egoismus basirt ist, weil eine Maxime, welche, zu einem allgemeinen Gesetze erhoben, dem Willen des Handelnden selbst nicht widerstreitet (Metaph. d. Sitten, p. 81), eben nur die Maxime des verfeinerten Egoismus sein wird, der im *fremden* seine Schranke anerkennt. (Eth. p. 159.) Endlich hebt Schopenhauer den Widerspruch im Princip der Autonomie des Willens (Metaph. d. Sitt. p. 73) hervor, welches einen *bestimmten* Willen ohne jedes *Motiv* voraussetzt. (Eth. 167.)

Im Gegensatz zu Kant stellt Schopenhauer sein ethisches Princip, sowie die Begründung desselben — das Fundament der Moral — durchaus auf den festen Boden der Erfahrung.

Er weist nach, dass *moralisches* Handeln wesentlich verschieden ist von *vernünftigem* Handeln, indem letzteres nur auf der Art der Motivation beruht, ersteres aber auf der *Verschiedenheit der Grundmaximen;* daher die Tugend nicht aus reiner Vernunft entspringen, noch ihr Princip *a priori* gefunden werden kann. (I. 417. Eth. 152. 153.) Nur in Einer Hinsicht sind abstracte Erkenntnisse von Bedeutung für das moralische Handeln, insofern sie nämlich das Behältniss sind, welches die aus der Quelle aller Moralität, die nicht jederzeit fliesst, entsprungene Gesinnung aufbewahrt, und deren Bethätigung zu einer den Stimmungen und Eindrücken des Augenblicks überlegenen Allgemeinheit erhebt. (Eth. p. 219.) Der *Ursprung* der Handlungen von moralischem Werth kann dagegen nicht in einem Grundsatze aus reiner Vernunft, sondern nur in einer *Grundmaxime des Willens* angetroffen werden, die allerdings auch durch *Selbstbeherrschung* unterstützt und im einzelnen Fall gegenüber entgegenwirkenden Motiven festgehalten werden muss, damit sie wahre *Tugend* begründe. Da nun in der Erfahrung allemal nur die *That* gegeben ist, die *Antriebe* zur That aber nicht offen liegen, so ist ein *theoretischer* Nachweis, dass es auch wirklich ächte

Digitized by Google

moralische Handlungen gebe, nicht möglich, und die Moral kann allein für Diejenigen, welche die Ueberzeugung an deren Vorhandensein in sich tragen, eine Grundlage für dieselben aufsuchen. Diese Grundlage wird jedoch um nichts desto weniger, als den Anforderungen entsprechend, die wir thatsächlich an eine Handlungsweise machen, damit sie wahren moralischen Werth habe, genau zu bestimmen und zu beweisen sein.

Was das *Princip* der Moral anlangt, so bestimmt dieses zunächst nur das *äussere Verhalten*, das aus der zu suchenden moralischen Triebfeder entspringen soll, und ist seinem Inhalte nach, wie ihm das Gefühl eines Jeden, auch im Grunde das Zeugniss aller Sittenlehrer beistimmt, so verschieden ihn diese eingekleidet haben mögen, am einfachsten und reinsten in der Formel enthalten: *neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva.* (Eth. 138. 165.)

Den zwei Sätzen gemäss, welche diese Maxime enthält, zerfallen die ihr entsprechenden Handlungen in zwei Classen, in Handlungen der Gerechtigkeit und der Förderung fremden Wohles.

Damit aber Handlungen auf Moralität Anspruch haben, fordern wir nicht allein diese ihre *äussere* Beschaffenheit, sondern auch eine Abwesenheit aller derjenigen Motive, welche ihrer Natur nach darauf angelegt sind, unserm Handeln die hier genannte Rücksicht oder Richtung auf fremdes Wohlbefinden zu nehmen.

Alle diese Motive nun entspringen aus dem *Egoismus*, d. h. dem Drang zum Dasein und Wohlsein, der schon auf den niedern Naturstufen als ein Streben nach Selbsterhaltung, nach Verwirklichung einer inwohnenden Kraft, zur Erscheinung kommt, im Thiere und Menschen aber am deutlichsten hervortritt, und hier bei seinen mit jedem Schritt eintretenden Hemmungen durch feindliche Kräfte und seinen Collisionen mit dem Egoismus Anderer in Uebelwollen, Neid, Zorn und Hass übergeht. (Eth. 200. 202.) ***Abwesenheit aller egoistischen Motivation*** **ist darum**

Digitized by Google

das negative Kriterium einer Handlung von moralischem Werth. (Eth. p. 207.)

Da jede Handlung die Aeusserung eines von Erkenntniss begleiteten Willens ist, so muss das Motiv der Handlung, als Bestimmungsgrund dieses Willens, eine Beziehung auf dasjenige, was einen Willen angeht und bewegt, auf *Wohl und Wehe überhaupt*, haben; und zwar setzen wir naturgemäss zum Verständniss der Handlung als ihren letzten Zweck, auf welchen sie nahe oder fern abzielt, das Wohl und Wehe *des Handelnden selbst* voraus. Der *Egoismus* ist also der regelmässige Erklärungsgrund des Handelns.

Nun schliessen Egoismus und moralischer Werth einer Handlung einander schlechthin aus; daher muss die Triebfeder einer moralischen Handlung die dem Egoismus geradezu *entgegengesetzte* sein, d. h. also, der Handelnde wird hier nicht sein *eigenes* Wohl und Wehe, sei es auch noch so fern und mittelbar, denn das müsste die Handlung schon zur egoistischen stempeln, sondern das Wohl oder Wehe eines *Andern* im Auge haben, und zwar um dieses Andern selbst und allein willen, so also, dass dieser Andere der *letzte Zweck* seines Willens ist, ganz wie sonst nur er selbst es ist; denn die moralische Handlung setzt ein *Motiv* voraus, wie jede andere; dieses muss daher das unmittelbare Interesse am Wohl und Wehe *eines Andern* sein. (Eth. 209.)

Da nun Jeder nur von *sich selbst*, als etwas Realem, unmittelbar weiss; Jeder nur *sich selbst* als *wollend* im Selbstbewusstsein antrifft, und alles Leiden, Wünschen, Sich-freuen in der Welt nur dieses *Eine* Selbstbewusstsein ausfüllt, also eingeschränkt ist auf sein Ich: so setzt die unmittelbare Theilnahme am Wohl und Wehe eines Andern, die den moralischen Werth einer Handlung ausmacht, einen Vorgang im Willen des Handelnden voraus, welcher den gänzlichen Unterschied zwischen ihm und jedem Andern, auf welchem gerade sein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufhebt. (Eth. p. 212.)

Digitized by Google

Dieser staunenswerthe, ja mysteriöse Vorgang stellt sich dar im alltäglichen Phänomen des *Mitleids*, d. h. der über alles egoistische Interesse erhabenen Theilnahme *zunächst* am Leiden eines Andern und *dadurch* an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens (212 a. a. O.); denn die *positive* Natur jedes Mangels und Leidens, welche auf dem ziellosen, nie gesättigten Drange des Willens beruht, bringt es mit sich, dass nicht der Glückliche, der Geniessende, *rein als solcher*, unsere Theilnahme erregt, sondern nur, sofern sein Glück die Aufhebung vorangegangener Schmerzen und Entbehrungen ist, die uns betrübten. (Eth. p. 214.)

Was Güte, Liebe und Edelmuth für Andere thun, ist immer nur Linderung ihrer Leiden; darum ist Unglück die Bedingung des Mitleids, Mitleid aber die Quelle der Menschenliebe, das einzig ächte *Fundament* der Moral. (I. 424. Eth. p. 215.)

Dieses Mitleid, das die Scheidewand zwischen *Ich* und *Du* (den „Schleier der Maja") dünn und durchsichtig macht, tritt in zwei deutlich gesonderten Graden auf, denen gemäss uns das Leiden eines Andern zum Thun oder Lassen bestimmen kann.

Im ersten Grade wirkt die moralische Triebfeder nur *negativ*, indem sie den ins Maasslose strebenden Egoismus, wo er vorschreiten will bis zur Verursachung fremder Leiden, ein Halt zuruft, und eine Schutzwehr vor den Bedrängten stellt, die ihn vor der Verletzung bewahrt. Sie bestimmt hier das Handeln nach dem Grundsatze: *neminem laede*, und begründet so die Tugend der *Gerechtigkeit*.

In einer zweiten Potenz tritt das Mitleid auf als die *Tugend der Menschenliebe*, durch welche der höhern Forderung der andern Hälfte unseres Moralprincips: *omnes, quantum potes, juva*, ein Genüge geschieht, und der egoistische Unterschied zwischen Ich und Nichtich zeitweilig ganz aufgehoben wird, sodass dem Handelnden Wohlsein und

Digitized by Google

Leben des Andern nicht minder am Herzen liegt, als das eigene.

Zur Begründung der Moral ist der Nachweis des Mitleids als ihrer einzig möglichen Triebfeder genügend; allein dieses höchst wunderbare und unbegreifliche Phänomen ist nun selbst wieder ein Problem für die Metaphysik, von der mit um so grösserm Rechte gefordert wird, für dasselbe eine letzte Erklärung zu suchen, und es mit unsern andern Erkenntnissen in Uebereinstimmung zu bringen, als die Ansicht tief in den Gemüthern der Menschen eingepflanzt ist, dass die ethische Bedeutsamkeit ihrer Handlungen zugleich eine *metaphysische* sei, d. h. über das empirische Dasein und die blosse Erscheinung der Dinge hinausreiche.

Das Wesentliche im Charakter des *guten* Menschen ist darauf zurückzuführen, dass er weniger, als die Uebrigen, einen Unterschied macht zwischen sich und Andern.

Betrachtet man nun die Charaktere nach ihrer grössten moralischen Verschiedenheit, so lassen sich zwei völlig entgegengesetzte *Grundrichtungen des Willens* unterscheiden. Auf der einen Seite dehnt und vergrössert sich der Egoismus ins Ungeheuere; er will Alles erfassen und sich aneignen, und was seinem Drängen widerstrebt rücksichtslos vernichten: denn die Kluft zwischen Ich und Nichtich ist ihm eine absolute, die auf Raum und Zeit begründete Vielheit und Verschiedenheit der Wesen eine diesen an sich selbst zukommende Bestimmung. (Eth. 269. I. 375.) Auf der entgegengesetzten Seite steht in ihrer edeln Erhabenheit jene wahre, aufopferungsfähige Güte des Herzens, welche die engen Sorgen und Rücksichten für das individuelle Dasein erweitert und erhebt im tiefgefühlten, grenzenlosen Mitleid mit allem, was Leben hat. Der von ihr Erfüllte sieht sich selbst an allen Stellen zugleich, weil seinem Blicke das *principium individuationis*, welches das Wesen der Dinge verschleiert, keine undurchdringliche Hülle ist.

Digitized by Google

Während also dort jener trügerische Gedanke, der theoretisch alle Realität auf das Ich einschränkte, praktische Gestalt und Bedeutung gewonnen hat, indem er als Regulativ des Handelns auftritt, — aus dem Irrthum also ein *Wahn* geworden ist, dem alles, was dem Einen Ich nicht angehört, blosses Phantom ist; sodass dieses Ich, weil es dergestalt alles Leben an sich gefesselt findet, seinem Drange zum Dasein und Wohlsein, der nur in ihm, und auch in ihm nur auf eine kurze Spanne Zeit besteht, soweit es irgend vermag, bis aufs Aeusserste realisiren will: so bekundet sich hier in der preiswürdigen Erscheinung eines in seinem Thun und Lassen durchaus von Mitleid bestimmten Menschen die praktische Anticipation der auf dem Gipfel der Speculation gewonnenen Wahrheit, dass nämlich Raum und Zeit und die durch sie mögliche Vielheit nicht die Dinge an sich selbst treffen, sondern es im Grunde *ein und dasselbe Wesen ist*, „das in allem, was Leben hat, da ist, und aus allen Augen, die Sonnenlicht sehen, mit unergründlicher Bedeutsamkeit hervorleuchtet". Uebelwollen, Zorn, Hass und Schadenfreude erscheinen als Potenzirungen des individuellen Willens zum Leben, denn sie beruhen auf der intensiven Gewalt des Egoismus, der das Wesen dieses Willens ausmacht, und sind verbunden mit einer tiefen Befangenheit im *principio individuationis*, die nur selten unterbrochen wird durch eine in der *Gewissensangst* sich kundgebende Ahndung des Uebelthäters, dass die Ordnung der Natur vielleicht nicht die einzige und letzte Ordnung der Dinge sei. (I. 412. 422.) Freiwillige Gerechtigkeit und reine Menschenliebe dagegen zeigen eine Abschwächung und Verminderung desselben Dranges, indem hier der Wille des Einzelnen sich in dem des Andern wiederfindet, und ihn das dunkle Bewusstsein der Wahrheit leitet, dass sein wahres Selbst nicht bloss in der eigenen Person, dieser einzelnen Erscheinung, sondern in allem, was lebt, ein Dasein hat. (I. 423.)

Hier nun ist der Ort, wo ein ethisches Phänomen

Digitized by Google

der bedeutsamsten Art, das keine Philosophie dahingestellt sein lassen darf, weil es dem Thema aller Metaphysik und Ethik innig verwandt ist, seine Erklärung finden muss: das im Wandel vieler Büsser und Heiligen sich darbietende Phänomen des *Ueberganges von der Tugend zur Askesis.* (I. 432.)

Ist nämlich die Durchschauung des *principii individuationis*, welche wahren Edelmuth und hochherzige Güte der Gesinnung erklärt und möglich macht, bei einem Menschen in solchem Grade der Deutlichkeit vorhanden, dass ihm in allen Geschöpfen der Natur sein innerstes und wahres Selbst entgegentritt, und ihm kein Leiden mehr fremd ist, weil er sich den Schmerz der ganzen Welt zueignen muss, — und fasst dieser Mensch nun das Wesen der Welt auf, wie sie in stetem Vergehen, innerm Widerstreit und beständigem Leiden begriffen ist, welches Leiden ihm jetzt so nahe liegt, wie dem Egoisten seine eigene Person: so wird er hinfort aufhören, dieses Leben durch stete Willensacte zu bejahen und eben dadurch sich immer fester zu verknüpfen, immer fester an sich zu drücken, und anstatt dass ihm die einzelnen Dinge zu stets erneuten Motiven seines Willens werden, wird ihm nunmehr jene beschriebene Erkenntniss des *Ganzen*, des Wesens der Dinge an sich, zum *Quietiv*, das alles Wollen *aufhebt* und *beschwichtigt*. (I. 428. 429.) Diese innere Umwandlung geschieht auf Grund einer von der Willkür durchaus unabhängigen Veränderung der gesammten Erkenntnissweise (Gnadenwirkung), derjenigen analog, welche bei der ästhetischen Contemplation momentan das Erkennen vom Wollen losreisst. (I. 455. 456.) Sie bekundet sich aber äusserlich in einer absichtlichen Unterdrückung und Mortification der schon im Leibe des Menschen, in dessen Form und Zweckmässigkeit, räumlich ausgedrückten Grundrichtungen und Begierden des Willens, vor Allem des Geschlechtstriebes, in welchem die Bejahung des Willens über den Tod des Individuums hinausgeht. (I. 370. 371. 442.)

Digitized by Google

Hierdurch tritt nun ein Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst ein, der nur erklärt werden kann aus der dem Willen *an sich* zukommenden Allmacht und Freiheit, als deren Aeusserung und Abbild diese sichtbare Welt dasteht, und die auf dem Punkte sich von Neuem äussern kann, wo dem Willen in seiner vollendetsten Erscheinung die vollkommen adäquate Erkenntniss seines Wesens aufgegangen ist. Diese Freiheit tritt nicht in die Erscheinung als eine *Modification* des Charakters, sondern äussert sich entweder durch ein immer *stärkeres Hervortreten* der ganzen bisherigen Handlungsweise, oder umgekehrt durch *Aufhebung* derselben. (I. 340. 454 u. ff.)

Wem in dieser Weise die Erkenntniss zum Quietiv seines Wollens wurde, der verhält sich *lebend* zur Welt nur noch als *rein erkennendes Subject*, mit seinem *Tode* aber endigt nicht nur die Erscheinung, sondern sein *Wesen selbst* ist aufgehoben, das während des Lebens noch „in der Erscheinung und durch sie ein schwaches Dasein hatte." (I. 431.)

III.

Die Ethik beantwortete zunächst die Frage: wodurch wird unser Thun bestimmt? sodann die Frage: worin liegt die metaphysische Bedeutung unserer Handlungen? Noch pflegt aber ihrer Betrachtung ein Problem aufbehalten zu werden, das mehr als jedes andere die Menschen beschäftigt, und vielleicht durch die Macht, mit der es sich Jedem aufdrängt, das Meiste dazu beigetragen hat, sie zum Nachsinnen über die Welt und die Bedeutung ihres in diese hineingestellten Daseins zu bewegen, das Problem nämlich: was bedeutet der Tod? und was darf ich erwarten *nach* dem Tode?

Schopenhauer unterscheidet hier deutlich und folgerichtig zwischen jenen zwei Grundrichtungen des menschlichen Willens, der Bejahung und Verneinung des Lebens.

Wie die Materie vom steten Wechsel ihrer Formen

Digitized by Google

unberührt bleibt, so das *Leben der Gattung* von der Vergänglichkeit der Individuen; denn Zeugung und Tod sind nur die höher potenzirten Ausdrücke dessen, worin das Leben besteht. (I. 311—13.) Die Form der Erscheinung des Willens aber, mithin die Form alles Lebens, ist die Gegenwart; wie dem Willen zum Leben das Leben gewiss ist, so dem Leben die Gegenwart. (I. 314 u. ff.) Dem Willen, der sich fort und fort *bejaht*, bleibt also die Fortdauer seines wahren Wesens in der Gattung gewiss.

Anders ist es mit Demjenigen, welcher sein Wollen selbst aufhob und frei *verneinte*. Darum entscheidet sich in der Stunde des Todes, ob der Mensch in den Schooss der Natur zurückfällt, oder aber dieser nicht mehr angehört. (II. 606.)

Da das Seiende überhaupt die Welt als Vorstellung ist, so kann das Nicht-Seiende, solange wir selbst der Wille zum Leben sind, nur *negativ* erkannt werden; allein jedes Nichts ist nur ein *relatives*, d. h. es verliert seinen negativen Charakter, sobald es einem höheren Begriff untergeordnet wird: also ist auch das, was Jenem verbleibt, der sich frei verneinte, *kein absolutes Nichts*. (I. 460—64.)

Digitized by Google

Digitized by Google

Kritik

der

Principien der Schopenhauer'schen Philosophie.

Digitized by Google

Wer zuviel verlangt, wer sich am Verwickelten erfreut, der ist den Verirrungen ausgesetzt.

Göthe.

Digitized by Google

I.

Kritik der Kantischen Grundlage der Schopenhauer'schen Philosophie.

Kant rettete dem Skepticismus Hume's und dem Idealismus des Cartesius gegenüber die erfahrungsmässige Gewissheit, dadurch aber, dass er zugleich die Kriterien derselben auf die *Natur des menschlichen Erkennens* einschränkte, schien er eine Behauptung ausgesprochen zu haben, deren nächste und nothwendige Consequenz über die von der Kritik selbst menschlicher Erkenntniss gezogene Grenze hinausführte. Der subjectiven Gewissheit musste man nämlich eine *objective* — ein Ding an sich — entgegenstellen, und da jene schon das Gebiet möglicher Erfahrung umfasste, so war das Ding an sich ausserhalb des Bereiches aller Erfahrung anzunehmen. Alle Erfahrung ist aber zunächst nur Thatsache des Bewusstseins, und umgekehrt, alles Wissen bezieht sich entweder auf einen bestimmten Inhalt der Erfahrung oder auf deren *a priori* bestimmbare Form, also auf Erfahrung ihrer Möglichkeit nach.

Woher konnte also jener Gedanke eines Dinges an sich, d. h. die Bekanntschaft mit der *Existenz* eines Gegenstandes kommen, der nicht im Felde der Erfahrung anzutreffen ist, und auch nicht *a priori* aus unserer Vernunft abgeleitet werden kann?

Kant beruft sich, wo er auf diese Frage eingeht, mehr auf das gesunde Urtheil, als er seine Annahme streng begründet. (Zu vergl. Prolegom. Anm. 2 zum ersten Theil

Digitized by Google

der Hauptfrage, und § 33 zu Anf. — Kr. d. r. V. p. 251 u. ff.) Er sagt, dass man da, wo man Erscheinungen annehme, consequenter Weise auch Dinge an sich gelten lassen müsse; es würde sich aber eben fragen, ob Kant überhaupt von Erscheinungen, d. h. von einem bloss subjectiv Gewissen, reden durfte, bevor er noch erwiesen hatte, dass auch der Gedanke eines *wahrhaft* und *an sich* Gewissen, der damit nothwendig schon eingeführt war, Grund und Bedeutung habe.

Das Kantische Ding an sich ist von jeher ein Gegenstand harter Angriffe gewesen. Wie man sich aber auch hierbei entscheiden mag, so bleibt dasselbe doch ohne Zweifel für das System der Kantischen Transscendentalphilosophie eine so wesentliche Voraussetzung, dass mit ihm die ganze Kritik der Vernunft, wenigstens ihrer eigentlichen Tendenz und Grundidee nach, aufgegeben werden müsste. Zwar hat man das Hauptverdienst dieses berühmten Buches anderswohin verlegen wollen, als in die dem Verfasser selbst vorschwebende Absicht; man hat die blosse Feststellung und systematische Anordnung unserer apriorischen Erkenntnissquellen als das wahrhaft bleibende und werthvolle Ergebniss der Untersuchungen der Vernunftkritik hervorgehoben: allein es muss wenigstens zugestanden werden, dass im Buche selbst ein ganz anderes und höher hinauf liegendes Ziel angestrebt wird, welches zu erreichen das hier Belobte nur Weg und Mittel sein konnte.

Die neue und unvergleichlich grosse Idee Kants liegt darin, dass er eine Erklärung und Begründung dafür sucht: wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) von uns lediglich *a priori* auf die Erfahrung angewandt werden können. Zu dieser Erklärung gehört allerdings der vorhergehende Nachweis, dass die in Frage kommenden Vorstellungen auch wirklich apriorischer Natur und nicht empirischen Ursprunges sind. Dieser Nachweis und die sich ihm anschliessende Untersuchung, wie eine Vorstellung sich *a priori* auf Gegenstände der Erfahrung beziehen könne, geben zusammen das, was Kant eine *trans-*

Digitized by Google

scendentale Erörterung nennt. Der Verlauf der Untersuchung ist dabei durchgängig der, dass aus der Unabhängigkeit einer Vorstellung von aller Erfahrung auf ihren subjectiven Ursprung geschlossen, und sodann die unbedingte Gültigkeit, welche sie trotz dieses Ursprungs für das Bereich der Erfahrung beansprucht, dadurch begründet aber auch andrerseits beschränkt wird, dass die Erfahrung als ein selbst erst durch die apriorische Vorstellung zu Stande Gebrachtes, diese mithin als bloss maassgebend für die *Erscheinung*, d. h. für die Relationen eines X zu unserm Erkenntnissvermögen, nachgewiesen wird.

Die Kritik der reinen Vernunft will also keine Ontologie aufstellen, sondern sie will gerade im Gegentheil die Unmöglichkeit einer absoluten Ontologie darthun,*) was sie eben schliesslich zur Verneinung der Frage führt, ob Metaphysik im bisher dagewesenen Sinne möglich sei.

Das Ding an sich erscheint bei Kant im Grunde als eine von seinen Vorgängern überkommene Voraussetzung, die einer näheren Ausführung und Begründung kaum bedarf. Sie besagt zunächst nichts weiter, als dass unserm Erkennen ein vom Erkanntwerden unabhängiger Gegenstand gegeben sei, dessen Beschaffenheiten aber mehr oder weniger von der Art und Weise abhängen, *wie wir* erkennen. Lange vor Kant hatte schon Locke von den secundären Eigenschaften der Dinge (Geruch, Geschmack, Farbe u. s. w.) nachgewiesen, dass sie keine Eigenschaften der Körper *an sich*, sondern nur Relationen derselben zu unsern Sinnesfunctionen seien. Ebenso bestreitet nun Kants transscendentaler Idealismus die von unserer Auffassung unabhängige Realität der Dinge insoweit, als sich

*) Kant sagt Kr. d. r. V. p. 247: — „der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaasst, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse *a priori* in einer systematischen Doctrin zu geben, muss dem bescheidenen einer blossen Analytik des reinen Verstandes Platz machen."

Digitized by Google

das *a priori* in unserer Erkenntniss erstreckt. Was darüber hinausliegt, also nicht schon *a priori* an den Dingen construirt werden kann, das lässt er als das wahre Wesen, das An-sich der Dinge bestehen. Vereinigt man nun aber mit dem Kantischen Resultat das der Untersuchungen Locke's, so gestaltet sich allerdings das Verhältniss so, dass bei Kant das Ding an sich von allen objectiven Bestimmungen entblösst ist, und eben nichts als ein blosses X, d. h. der Existenz nach Gegebenes, zurückbleibt; denn was den Stoff der Erfahrung liefert, ist die Sinnesempfindung, mithin etwas ganz Subjectives; was dagegen ihre Form bestimmt, sind jene unserer Erkenntniss eingeborenen Gesetze. Und so giebt es also weder ohne meine Vorstellung ein Ding, welches mit jenen sinnlichen Eigenschaften der Härte, Farbe u. s. w. behaftet wäre, noch auch ein Ding *an sich* materieller Natur, ein Ding *an sich,* das im Raume, also ausser mir, existirte und Ursache der Affectionen meiner Sinne wäre.

Hier scheint es nun, als sei mit den Bestimmungen, welche vom Gegenstande unseres Erkennens abgezogen und dem erkennenden Subject vindicirt wurden, dieser Gegenstand selbst ganz abhanden gekommen, und als falle die Annahme, dass wir nichts zu erkennen vermögen, wie es *an sich* ist, mit *der* zusammen, dass es überhaupt nichts gebe, das reales Object der Erkenntniss wäre, mithin unser Erkennen in der That auf gar Nichts ginge. Aber abgesehen davon, dass bei dieser Ansicht der Kriticismus in den Skepticismus umschlagen müsste, der sich im Princip selbst vernichtet, so ist es ebenso voraussetzungslos als ohne alle Bedeutung, alsdann noch ausserhalb des Bereiches unserer Vorstellung ein Ding an sich zu setzen, nachdem der Begriff eines Existirenden selbst schon in eine bloss subjective Vorstellung verwandelt wurde.

Da dieses in der That der nächste Einwand ist, welcher die Annahme des Dinges an sich treffen muss, so ist vor Allem die Frage zu beantworten: was nennen wir denn eine *Existenz oder Realität an sich*, und wie unterscheidet

Digitized by Google

sich dieser Begriff von der *Kategorie des Daseins* oder der *Wirklichkeit?*

Wäre der Begriff eines wahrhaft Realen eine blosse Kategorie oder Vorstellung *a priori*, so liesse er sich nicht geltend machen über das Bereich der Vorstellung hinaus; es bleibt uns also nur übrig, seine Abkunft in der *Erfahrung* zu suchen. Er darf aber auch nicht aus der durch die Functionen des Erkennens bestimmten und gesetzgeberisch geordneten Erfahrung, oder, um mit Schopenhauer zu reden, aus der Welt als Vorstellung abgeleitet werden, sondern muss sich auf dasjenige beziehen, was unser Erkenntnissvermögen selbst erst ins Spiel setzt und dazu antreibt, eine Welt als Vorstellung zu *schaffen*. Dies kann nichts Anderes sein, als der *Erfahrungsstoff*, der das Letzte ist, was bleiben muss, wenn wir an der Erfahrung alles durch die Functionen des Erkennens Hinzugebrachte abziehen.

Wir stellen uns hier ganz auf den Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft. Wir nehmen daher als das, woraus alle Erfahrung erwächst, einerseits das *erkennende Subject* an, welches nichts ist, als *erkennend*, da Wollen und Entschliessen nur Modificationen seines Erkennens sind, und andererseits das uns unmittelbar (wir wissen nicht woher) *gegebene Material*, welches unter der Schöpferthätigkeit des Subjects sich zu einer in Zeit und Raum angeschauten Welt gestaltet.

Das erkennende Subject und dieser von Kant so genannte *Stoff der Wahrnehmung* sind zwei den Untersuchungen der Kritik zum Grunde liegende, schlechthin voraussetzungslose, und selbst in ihrer Beziehung zu einander gar nicht weiter erklärbare Data. Da nämlich die apriorische Verfahrungsweise, welche sich die Kritik vorsetzte, die Einmischung jedes Empirischen verbot, so durfte Kant nicht von einem Stoffe der Wahrnehmung specieller Art (als z. B. dem der *innern* Erfahrung), sondern nur vom Wahrnehmungsstoff überhaupt reden, und blieb dadurch eine unüberschreitbare Kluft zwischen diesem und dem

Digitized by Google

erkennenden Subject bestehen. Die Fähigkeit des Subjects, den ihm völlig fremd gegenüberstehenden Wahrnehmungsstoff zu empfangen, sich anzueignen, nennt Kant die Receptivität der Eindrücke.

An dieser Stelle nun, wenn überhaupt irgendwo, wird der Ursprung unseres Begriffes eines *an sich* Existirenden oder wahrhaft Realen gesucht werden müssen.

Das erkennende Subject ist *sich selbst* nur gegenwärtig, weiss von *sich* nur während der Handlung des Erkennens selbst, welche erst möglich ist, wenn ein Stoff der Wahrnehmung gegeben ist; insofern also ist dieser das unmittelbare Reale, von dem das erkennende Subject sich abhängig findet. Zugleich aber erkennt sich letzteres in seiner Selbstthätigkeit als etwas *Spontanes*, dem Wahrnehmungsstoffe frei Gegenüberstehendes, was diesem erst die Gestalt der Erfahrung giebt; mithin darf es sich demselben in Bezug auf seine Realität *gleichsetzen*. In diesem Sinne sagt Kant (Kr. d. r. V. H. p. 308. Anm. und p. 312): das „Ich denke" sei ein empirischer Satz, denn es enthalte in sich die Voraussetzung eines Realen (einer „unbestimmten Wahrnehmung"), welches den *Stoff* zum Denken abgebe, und ohne das der Actus „Ich denke" gar nicht zu Stande kommen könnte — und wiederum warnt er (p. 312 a. a. O.) ausdrücklich vor einer Folgerung, die sich hieraus mit einigem Schein ziehen liesse, als sei nämlich unser Denken, für sich genommen, nichts mehr als blosse Erscheinung: denn, sagt er, das Denken ist bloss die logische *Function*, „mithin *lauter Spontaneität* der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloss möglichen Anschauung."

Diese Spontaneität des Erkennens bleibt zuletzt das Einzige, was den kritischen Idealismus davor schützt, dass nicht unser gesammtes Bewusstsein seiner Existenz nach an ein Materielles ausser ihm geknüpft, und so in blosse Erscheinung verflüchtigt werde. Nur insofern das erkennende Subject sich *handelnd* auffasst, findet es sich selbst als das *Reale*, ausserdem ist sein Erkennen nur

Digitized by Google

die den Dingen aufgeprägte Form; insofern es sich aber *leidend* auffasst, muss es eine andere Realität neben sich erkennen. Die Grenze, welche beide Realitäten scheidet, ist die Receptivität der Eindrücke.

Die unmittelbare Wahrnehmung dessen, was den Stoff aller Erfahrung ausmacht, ist an die Zeitbestimmung, die Form des innern Sinnes, geknüpft; allein dies hindert nicht, den Wahrnehmungsstoff als an sich selbst unabhängig von der Zeitbestimmung aufzufassen, schon bei der Erwägung, dass in der blossen Zeit, ins Besondere im ausdehnungslosen Momente der Gegenwart, der von ihr allein gegeben ist, nichts enthalten sein kann, was für die Spontaneität unseres Denkens bestimmend wäre. In der blossen Zeit kann ein Reales nicht liegen; die Spontaneität aber setzt ein Reales voraus. Hierauf gründet sich übrigens auch Kants weiter unten zu besprechende Widerlegung des Cartesianischen Idealismus.

Wenn wir nun also auch zugeben, der unmittelbare Stoff der Erfahrung (wir nennen ihn so im Gegensatze zu dem *anschaulich* gegebenen Erfahrungsinhalt) sei in der Wahrnehmung an die Zeitbestimmung gebunden, so ist damit keineswegs gesagt, dass ihm selbst die Zeitbestimmung als Bedingung anhafte; denn die Wahrnehmung ist ja selbst wieder *Function* des Erkennens, welche nur stattfinden kann, wenn ein Stoff der Erfahrung schon gegeben ist, und dieser liegt sonach ausserhalb der Spontaneität des Erkennens, d. h. seine Realität ist unabhängig von der Wahrnehmung und deren formaler Bedingung, der Zeit.*)

*) In Rücksicht hierauf spricht Kant von einem *Grund des Stoffes* sinnlicher Vorstellungen, den er in ein „Uebersinnliches" (d. h. Ausserzeitliches) setzt, „wovon wir kein Erkenntniss haben können." Er will hiermit unterschieden wissen zwischen dem unsere Wahrnehmung *bestimmenden*, und dem in ihr *enthaltenen*, durch die Zeitform schon in Erscheinung verwandelten Stoff der Erfahrung. Daher sagt er: „die Gegenstände, als Dinge an sich, *geben* den Stoff zu empirischen Anschauungen, (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsver-

Digitized by Google

Nun nennen wir *Erscheinung* alles, was auf die Function des Erkennens zurückzuführen und daraus zu erklären ist; daher ist jede Wahrnehmung, sofern sie der Zeitbestimmung unterliegt, schon Erscheinung; allein es geht ein Moment, welches kein Ausfluss der Selbstthätigkeit des Subjects ist, sondern wodurch diese selbst erst bestimmt wird, nothwendig der Wahrnehmung als Bedingung vorher; dasselbe heisst *real*. Jede Wahrnehmung hat also eine Beziehung auf etwas Reales. Alle Erfahrungserkenntnisse entspringen aber aus der Wahrnehmung, folglich bleibt in ihnen, wenn wir auch von allen Bestimmungen und Merkmalen, als Ausflüssen der erkennenden Thätigkeit, abstrahiren, immer noch jenes Eine Moment übrig, als dasjenige, von dessen Realität wir wissen, ob auch von keiner einzigen seiner Bestimmungen.

Ding an sich heisst überhaupt der reine, unvermischte Gegensatz zur Spontaneität des Erkennens, also der von den Functionen der Erkenntniss noch unberührte Stoff der Wahrnehmung, der Bedingung aller Erfahrung ist, und uns, obwohl als ein blosses X, übrig bleibt, wenn wir jene aller subjectiven Formen entkleiden.

Man könnte, unter Berufung auf einen häufig vorkommenden Ausdruck Kants, hier einwerfen: der Wahrnehmungsstoff sei eben nur die Art, wie uns äussere Dinge afficiren; um aber solche Dinge anzunehmen, bedürfe es des Schlusses auf die Ursache, also einer Handlung des erkennenden Subjects, die denn aber zu keinen Dingen an sich, sondern nur zu Dingen im Raum, zu bloss *wirklichen* Dingen, führe.

Dieser Einwurf käme eben jetzt zur rechten Zeit,

---

mögen seiner Sinnlichkeit gemäss zu bestimmen), aber sie *sind* nicht der Stoff derselben. (Ueber eine Entdeckung, nach der alle Kritik u. s. w. Werke, herausgegeb. v. Hart. Bd. III. p. 352.)

Digitized by Google

da wir gerade da angelangt sind, wo der Unterschied zwischen Realität und Wirklichkeit nachgewiesen werden kann.

Es ist ganz richtig, dass der Schluss auf die Ursache nur zu einer Wirklichkeit im Raume, nicht zu einer ausserzeitlichen Realität führen kann; allein ehe wir noch den Schluss auf die Ursache vollbringen, muss doch als das, wovon er anhebt, worauf diese Function des Erkennens sich gleichsam steift, jener unmittelbare Stoff der Wahrnehmung gegeben sein. Die Sinnesempfindung ist für uns eher da, als ihre Ursache im Raum, und bevor wir sie noch als Wirkung auffassen, ist sie uns gegenwärtig in unmittelbarer Wahrnehmung unter der alleinigen Form der Zeit. In solcher Wahrnehmung ist sie der Stoff der äussern Erfahrung, mithin enthält sie ein Reales, und erst durch ihre Uebertragung auf einen im Raume vorgestellten Gegenstand wird sie zur blossen Erscheinung.

Hier ist freilich wieder daran zu erinnern, dass Kant keinen durchgreifenden Unterschied macht zwischen dem Stoff der äussern und der innern Erfahrung, sondern auch das, was die innere Erfahrung ausmacht, in demselben reinen Gegensatze zur Spontaneität des Erkennens auffasst. Daher nennt er (Kr. d. r. V. p. 374) *Empfindung* überhaupt dasjenige, „was eine Wirklichkeit im Raum und der Zeit bezeichnet, nachdem sie auf die eine oder andere Art der sinnlichen Anschauung bezogen wird," und versteht also darunter alles im Bewusstsein unmittelbar Gegenwärtige, woraus eine Erfahrung erwächst.

Gleichbedeutend hiermit braucht er sogar den Ausdruck „Modification des Gemüths" (z. B. Kr. d. r. V. 97). Hieraus entspringt aber der Uebelstand, dass man gar keinen Grund sieht, warum Etwas als eine Bestimmung anderer Dinge ausser uns und nicht vielmehr als eine empirische Bestimmung unseres eigenen Daseins in der Zeit aufzufassen sei. Der Stoff aller Erfahrung ist zu-

Digitized by Google

nächst nur Gegenstand des innern Sinnes, also Bestimmung des Selbstbewusstseins. Wenn nun der Verstand einen Theil desselben von unserm empirischen Selbst lostrennt, so muss er dazu doch eine Nöthigung empfinden, entspringend aus dem unmittelbaren Innewerden des Unterschiedes zwischen Sinnesempfindungen und den aus uns selbst kommenden innern Regungen, den eigentlichen Modificationen des Gemüths. Kant kann diesen Unterschied nicht begründen, ja er darf ihn eigentlich nicht einmal anerkennen, weil alle spontanen Aeusserungen bei ihm aufgehen in der Spontaneität des Denkens, während doch auch die Gefühle von Schmerz und Freude, das Hassen, Wünschen, Entschliessen u. s. w. innere Vorgänge sind, die denselben Charakter des Ursprünglichen, uns Angehörigen, wie das Denken, an sich tragen.

Daraus geht nun auch der von Schopenhauer (I. 499. 500.) gerügte Mangel jedes Ueberganges zwischen dem erkennenden Ich und dem Wahrnehmungsstoffe hervor, in Folge dessen Kant von letzterm nichts sagen kann, als dass er schlechthin gegeben sei. Und nur aus diesem Gesichtspunkte erklärt sich auch die von Kant in der zweiten Auflage seiner Kr. d. r. V. eingefügte Widerlegung des Cartesianischen Idealismus. Kant sucht hier das Bewusstsein von äussern Dingen als das unmittelbare nachzuweisen, durch welches innere Erfahrung erst möglich werde, und folgert dies, wenn man seiner ganzen Erörterung auf den Grund geht, eigentlich nur daraus, dass das reine Selbstbewusstsein nichts enthält, als das leere „Ich denke", welches „eine blosse intellectuelle Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjects ist", und dass daher jede andere (empirische) Bestimmung des Selbstbewusstseins nirgendwoher kommen kann, als aus jenem vom erkennenden Subject völlig abgetrennten Wahrnehmungsstoff — d. h. also von einer Realität *ausser ihm*. Der Beweis folgert nun aber diese Realität als eine Realität von Dingen *im Raume*. Da, wenn dies richtig wäre, die innere und äussere Erfahr-

Digitized by Google

ung ihrer Realität nach mindestens gleichgesetzt, und der Vorzug der unmittelbaren Verständlichkeit und Gewissheit, den unleugbar die Bestimmungen des Selbstbewusstseins vor allen andern Vorstellungen voraushaben, aufgehoben sein würde, so ist hier gleich darauf aufmerksam zu machen, dass sich Kant in seiner polemischen Absicht, „das Spiel, welches der Idealismus trieb, diesem umgekehrt zu vergelten", einer ganz augenscheinlichen Zweideutigkeit bedient, während er den von uns hervorgehobenen eigentlichen *nervus argumentationis* erst in der dem Beweise nachgeschickten Anmerkung 1 zum Vorschein bringt, und hier nur nebenher berührt, um dadurch einigermaassen die der Beweisführung abgehende Evidenz zu ersetzen. Der Beweis lautet nämlich in abgekürzter Fassung folgendermaassen: „Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewusst"; alle Zeitbestimmung aber „setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung" voraus. Dieses Beharrliche kann nicht Etwas *in mir* sein, weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt wird, also besteht es im *Dasein* anderer Dinge *ausser mir*.

Kraft dieses doppelsinnigen „in" und „ausser", welches nicht misszuverstehen Kant selbst einmal warnt (Kr. d. r. V. p. 373), wird also ohne Weiteres das Beharrliche in den *Raum* verlegt, und muss nun als Materie vorgestellt werden.*) Setzen wir aber anstatt des Ausdrucks: das Beharrliche kann nicht *Etwas in mir* sein, deutlicher und richtiger: das Beharrliche kann nicht *im empirischen Bewusstsein meiner selbst* mit angetroffen werden, so wird die Folgerung anders ausfallen. Denn wenn wir auch annehmen, dass unserm

*) Dies ein wenig annehmbarer zu machen, bezwecken die zu Anfang der Anmerkung 2. angeführten Belege aus der Erfahrung, durch welche uns Kant für den Begriff der *Zeitbestimmung*, d. h. der blossen Wahrnehmung des Wechsels der Vorstellungen, den der *Zeitmessung*, der Bestimmung der *Zeitgrösse*, die allerdings nur mit Hülfe räumlicher Anschauung construirt werden kann, unterschieben möchte.

Digitized by Google

stets im Flusse der Zeit befindlichen Bewusstsein ein *Beharrliches* zum Grunde liege, so geschieht dies doch nur nach Analogie der *Bewegung im Raume*, die allerdings erst durch den Vergleich mit einem Ruhenden wahrgenommen werden kann. Aber nicht damit wir den Wechsel als solchen erkennen, sondern damit wir ihn *objective* als einen Wechsel der Dinge *ausser uns* erkennen, ist die Vorstellung eines Beharrlichen im Raume nöthig, weil unser Bewusstsein die Vorstellungen anderer Dinge sonst niemals von den Bestimmungen unseres eigenen Daseins abtrennen, und als ein ausser ihm Schwebendes, im Raume Existirendes auffassen könnte. Da nun aber die Wahrnehmung des äussern Sinnes selbst wieder in die des innern aufzunehmen ist, so kann das, wodurch der Verlauf der Zeit überhaupt wahrgenommen wird, nicht wieder Materie sein, und überhaupt nicht im Objecte liegen, sondern einzig und allein in der *Identität der erkennenden Handlung*, die als blosse Function, Spontaneität des Subjects, *durch alle Zeit dieselbe bleibt*, und ihrer Einheit sich bewusst ist. Die erkennende Handlung enthält in sich die Möglichkeit aller Zeitbestimmung.*) Da nun die Wahrnehmung, die wir von ihr haben, mit allen unsern Vorstellungen nothwendig verbunden ist, so ist eben damit auch, was Kant mit Recht voraussetzt: „das Bewusstsein *in der Zeit* mit dem Bewusstsein *der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung* nothwendig verbunden.“ Wenn aber sonach dasjenige, was eine Zeitreihe über-

*) Kant selbst sagt (Kr. d. r. V. H. § 24.): Bewegung, als Handlung des Subjects, bringe erst den Begriff der Succession hervor, durch diese Handlung werde der innere Sinn seiner Form gemäss bestimmt; desgl. Kr. d. r. V. p. 362: es sei einerlei, „ob ich sage: diese ganze Zeit ist in mir, als individueller Einheit, oder ich bin, mit numerischer Identität, in aller dieser Zeit befindlich.“

Die durchgängige Identität unserer selbst, sofern wir uns erkennend verhalten, nennt Kant die *reine Apperception*, und unterscheidet sie vom *innern Sinne*, der ein Bewusstsein dessen ist, „was der Mensch *leidet*, wiefern er durch sein *eigenes Gedankenspiel afficirt wird*.“ (Anthropologie, § 22.)

Digitized by Google

haupt erst *hervorbringt*, in unsere Wahrnehmung fällt, so hat die Forderung eines „Beharrlichen in der Wahrnehmung", wenigstens für die innere Erfahrung, gar keinen Sinn mehr, und es kann also mit ihrer Hülfe auch nicht die Unmittelbarkeit der äussern Erfahrung bewiesen werden.

Kant folgert diese auch, wie wir gezeigt haben, in der That aus etwas ganz Anderem.

Damit nämlich das erkennende Selbst eine Wahrnehmung von sich bekomme, oder, mit Kant zu reden, *den innern Sinn afficire*, muss es natürlicher Weise durch ein Anderes, ausser ihm Liegendes, zur Handlung bestimmt werden, und das Bewusstsein, dass wir erkennen, schliesst mithin ein Wissen von der Existenz dieses Andern in sich. Nun ist es gewiss das seltsamste ὕστερον πρότερον, dieses Andere, wie Kant thut, darum, weil es in der Spontaneität des erkennenden Subjects nicht mit aufgehen kann, sondern ausserhalb seiner Sphäre liegen muss, *in den Raum* zu versetzen, der doch selbst nur eine *Vorstellungsart* des Subjects ist.

Vielmehr muss, da auch die Wahrnehmung äusserer Dinge zunächst nur Inhalt des Selbstbewusstseins ist, das *reale* Substrat aller Wahrnehmung, im Gegensatz zur Materie, dem bloss *wirklichen* Substrat derselben, völlig ausserhalb aller *zeitlich-räumlichen Bestimmungen* angenommen werden; es muss in eben jenem Uebersinnlichen liegen, das Kant selbst als den letzten Grund empirischer Vorstellungen voraussetzt.

Der Beweis könnte in dieser Wendung, wo er seine Polemik gegen Cartesius freilich abstreift, gerade das leisten, was er im Auge hatte, nämlich das Bewusstsein der eigenen Realität ausdehnen auf das Bewusstsein der Realität anderer Dinge. Auch würde er so dem Geiste der Kritik sich nicht allein anpassen, sondern sogar die Nothwendigkeit eines Dinges an sich, als des ausserzeitlichen Substrats aller Wahrnehmung, unwidersprechlich darthun. Die Annahme dagegen, dass das Substrat des

Digitized by Google

Selbstbewusstseins ein materielles sei, würde im geraden Widerspruch stehen zu dem, was Kant auf Seite 34 der Kr. d. r. V. sagt: dass nämlich alle Vorstellungen, sie mögen nun äussere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüths, zum innern Zustande gehören.

Kehren wir aber nach dieser Abschweifung zurück zu der oben angestellten Untersuchung über das Ding an sich, so war gezeigt worden, dass dieser Begriff sich in Wahrheit unterscheide von dem Begriffe der Wirklichkeit, und dass sich der Unterschied auf die Verschiedenheit von *Wahrnehmung* und *äusserer Anschauung* gründe. Wir resumiren das Gesagte in Folgendem:

1) Wahrnehmung ist die *erste* Function des erkennenden Subjects, der keine andere erkennende Handlung vorhergeht. Sie geschieht aber unter der alleinigen Anwendung der Form der Zeit, und kann daher ihren Gegenstand dem Dasein nach nicht hervorbringen, wie die Anschauung, welche den räumlichen Gegenstand durch den Schluss auf die Ursache erst schafft.

2) Die Wahrnehmung muss aber einen Gegenstand haben, das soll nicht heissen ein Vorgestelltes oder Gedachtes, sondern etwas, das die Handlung der Wahrnehmung überhaupt bestimmt und begrenzt, und im Gegensatz zu welchem die Spontaneität des Erkennens selbst erst erkannt wird.

Da nun laut Nr. 1. dieser Gegenstand kein Gegenstand der Anschauung noch das Product einer andern erkennenden Function ist, so ist er *Ding an sich*, d. h. etwas vom Erkanntwerden überhaupt Unabhängiges.

Somit enthält selbst die Sinnesempfindung, sofern sie uns unter der blossen Zeit gegenwärtig („unbestimmte Wahrnehmung") ist, das Bewusstsein eines Realen, welches aber dadurch in Erscheinung verwandelt wird, dass der Verstand (aus Gründen, welche die Kritik nicht in Betracht nimmt) sich genöthigt findet, die Empfindung als

Digitized by Google

Bestimmung auf ein räumliches Object zu übertragen, das nun dasteht als ein den Bestimmungen unseres Selbstbewusstseins nicht mehr Angehöriges, von unserm empirischen Selbst Losgetrenntes. Wenn wir nun auch diesem Product der vorstellenden Thätigkeit ein Ding an sich zum Grunde legen, so wollen wir es damit nur *auf die Wahrnehmung bezogen wissen,* welche unmittelbar auf ein Reales hinweist.

So ist also nachgewiesen, dass das Reale, als ein von der blossen Wirklichkeit Verschiedenes, nicht nur überhaupt etwas Denkbares sei, wenn gleich alle Gesetze und Normen unseres Denkens nicht dazu dienen können, es seinem Wesen nach zu erfassen, sondern dass es auch nothwendig vorausgesetzt werden müsse, als die feste Grundlage, die das Erkennen selbst, mithin auch alle unsere Erkenntnisse, trägt.

Damit ist aber zugleich ein zweiter Einwand beseitigt, der wiederholt gegen die Annahme des Dinges an sich erhoben worden ist: die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, sagte man, sei eine bloss subjective Annahme, ein Product unseres Erkenntnissvermögens, und demnach selbst blosse *Erscheinung,* sodass also die ganze Unterscheidung sich selbst widerspreche und aufhebe.

Dieser Einwurf schiebt dem kritischen Idealismus die falsche Ansicht unter, als ob ihm das Denken und Erkennen *seiner Totalität nach* nur Erscheinung sei, während er doch ausdrücklich den eigentlichen Prototypus aller Realität in der *Spontaneität* des Erkennens festhält, und dieser gegenüber nur die Realität der Formen bestreitet, unter denen wir erkennen, sofern sie vom Subject abgelöst und auf ein ihm Fremdes übertragen wurden.

Ferner enthält der Einwurf die Behauptung, dass die Annahme des Realen lediglich ein Product des Erkenntnissvermögens, mithin rein apriorischer Natur sei, während sie sich vielmehr auf die unmittelbare, jeder andern Erfahrung vorhergehende Thatsache der innern

Digitized by Google

Wahrnehmung stützt, und aus dem blossen Besinnen hervorgeht, dass diese etwas von der Spontaneität des Erkennens völlig Unabhängiges enthalte. Der Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung ist aber eben darin begründet, dass wir jede äussere Anschauung bedingt wissen durch eine innere Wahrnehmung, aus welcher jene mittelst gewisser Functionen des erkennenden Subjects hervorgegangen ist; sodass also, wenn wir von der Art, *wie* wir einen Gegenstand vorstellen, abstrahiren, uns immer noch dessen Beziehung auf die Wahrnehmung, durch diese aber eine Existenz *an sich* bleibt. Daher kommt es, dass in jeder Erscheinung dieses An-sich, als das identische X, enthalten sein muss.

Wenn nun Locke die secundären Eigenschaften der Dinge, als sinnliche Eindrücke, dem Subject der Empfindung vindicirte, so folgte daraus noch nicht, dass sie durch und durch blosse Erscheinungen seien, sondern sie waren damit bloss zurückgeführt auf Wahrnehmungen, d. h. auf empirische Bestimmungen des Selbstbewusstseins; und als Kant den Dingen in ähnlicher Weise die Raumerfüllung und das Wirken nahm, so entzog er damit seiner idealistischen Ansicht nicht allen Grund und Boden und blieb mit ihr in offener Luft stehen, sondern sie gewann nur eine ganz andere Gestalt und Bedeutung als bei Locke. Das erkennende Wesen musste sich nunmehr ganz zurückziehen in die dunkele Tiefe des Selbstbewusstseins, und dessen Inhalt sondirend traf es einmal sich selbst an als das Thätige, und sodann ein ihm Aufgedrungenes, seine Thätigkeit Bestimmendes und Hemmendes, welches sich als der letzte Grund aller Erfahrung erwies.

Wenn Kant sagt, dass unsere Art und Weise zu erkennen nicht auch gelten dürfe als eine Art zu existiren von Dingen an sich selbst, so lässt er damit die doppelte Möglichkeit bestehn:

1) dass es ein Erkennen unter andern Formen geben

Digitized by Google

könne als das unsere, oder auch ein von allen uns anhängenden Formen befreites Erkennen;

2) dass der Gegenstand unseres Erkennens Bestimmungen und Daseinsweisen haben möge, die mittelst unserer Erkenntnissfunctionen weder gegeben noch vorstellbar sind.

Die Einschränkung der Gültigkeit unserer Erkenntnisse auf die blosse Erscheinung der Dinge enthält sonach keine Behauptung positiver Natur, sondern nur ein Verbot der kritischen Vernunft, über die Möglichkeit der Erfahrung hinaus Etwas zu behaupten.

Eine Aufhebung dieser Einschränkung involvirte die Annahme entweder der Identität des erkennenden Subjects mit dem erkannten Gegenstande, oder der Identität der Formen des Seins und Erkennens, und würde im ersten Falle zum theoretischen Egoismus, im andern auf das Schelling'sche Identitätsprincip führen — in *beiden* aber uns in eine *dogmatische* Voraussetzung verstricken.

Man hat nun freilich erwiedert: unsere Erkenntnissformen enthielten eben schon die volle Möglichkeit alles dessen, was nur je Gegenstand für unser Erkennen werden könne, und es heisse mithin über diese Möglichkeit hinausgehen, wenn man ausserhalb der Schranken unserer Erkenntniss eine bestimmungslose Realität voraussetze; ins Besondere sagte man, der Satz des Widerspruchs nöthige uns, etwas, das wir nicht vorstellen können, auch als nicht *existirend* anzunehmen.

Damit suchte man dem kritischen Idealismus die Beweislast zuzuschieben, und beanspruchte in Bezug auf die Realität der *vorgestellten* Welt die Rolle des Besitzers.

Hiergegen ist zu erinnern, dass wir in der Wahrnehmung die Beziehung auf Etwas nachgewiesen haben, das in ihre Form, die blosse Zeit, nicht eingehen kann; welche Erkenntniss transscendentaler Natur ist, d. h. nicht wieder von einer besondern Function des erkennenden Subjects abhängt, sondern lediglich auf einem Besinnen beruht über die Bedingungen, unter welchen wir

Digitized by Google

erkennen. Was aber obige Berufung auf den Satz des Widerspruchs anlangt, so ist dieselbe völlig unerlaubt, weil dieser Satz nur für analytische Erkenntnisse gelten kann. (Vergl. p. 117.)

In der That liefert auch Kant einen wenigstens indirecten Beweis für sein idealistisches Grundprincip in der *Antinomie der reinen Vernunft*, durch welche er unwidersprechlich darthut, dass eine Anwendung der Formen und Regeln, unter welchen wir erkennen, auf die Dinge an sich selbst zuletzt zu einander direct widersprechenden Behauptungen führen müsse. Diese wichtige Position des kritischen Idealismus giebt Schopenhauer, wohl mit Unrecht, für sein System gänzlich auf, und hält sie für ein müssiges dialektisches Kunststück. Zwar ist es richtig, wenn Schopenhauer (I. 560.) sagt, dass Kant eigentlich die Antithesen durch die Erläuterung ihrer Aussage bestätige, allein daraus folgt noch nicht, dass jene darum auch auf dem *dogmatischen Standpunkt*, welchen Kant ausdrücklich bei dem Widerstreit der transscendentalen Ideen voraussetzt, Recht behalten können. Vielmehr kann die wahre Entscheidung erst in höherer Instanz von der kritischen Vernunft kommen. So lässt sich auch wohl erklären, warum Kant unter vielen Umschweifen und scholastischen Wendungen, die Schopenhauer tadelt, den Beweis der Antithesis führt: die Voraussetzungen sind hier wesentlich *dogmatisch*, und können daher zu keiner richtigen Begründung des an sich richtigen Satzes führen. Auch erklärt sich hieraus, warum Kant für Satz und Gegensatz die apagogische Beweisart wählt, denn so nur kann er den Widerspruch verbergen, den eine jede dieser Behauptungen des unkritischen Verstandes in sich selbst trägt. Der Beweis der Thesis widerlegt strenge genommen nur, was die Antithesis behauptet, der Beweis der Antithesis dagegen, was die Thesis behauptet, und Beides mit Festhaltung des dogmatischen oder skeptischen Standpunkts, *der Er-*

Digitized by Google

scheinungen für Sachen an sich selbst nimmt, und darum eine absolute Vollständigkeit ihrer Synthesis verlangt.

(Zu vergl. Kr. d. r. V. H. p. 532. — Prolegom. Anhang; Probe eines Urtheils üb. d. Kr., das der Untersuchung vorhergeht, ganz am E. — Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolf. Werke, herausg. v. Hart. Bd. III. p. 451.)

Der Dogmatismus hält die erscheinende Welt für *real*, und Zeit und Raum bestimmen ihm das Dasein von Dingen an sich selbst. Sonach muss er auch annehmen, dass die Reihe der Welterscheinungen völlig unabhängig vom Regressus der Vorstellung vorhanden sei, also *an sich* und mithin als ein *gegebenes Ganzes* existire; und hieraus folgert er richtig, dass wenn auch *er* niemals diese Reihe durch Synthesis zur Vollständigkeit bringen kann, sie doch an sich selbst eine vollständige sein, d. h. *einen Anfang* haben müsse. Auf der andern Seite erkennt er aber, dass er für die Zeit, welche die Möglichkeit der Weltreihe ausmacht, einen Anfang nicht setzen kann; und da in einer der Welt vorausgegangenen leeren Zeit kein Theil vor dem andern eine Bedingung des Daseins voraus haben würde, so geräth er, mit nicht besserm Recht als zuvor, auf die widerstreitende Behauptung: die Welt habe *keinen* Anfang.

Die Entscheidung, welche die kritische Vernunft als Schiedsrichterin giebt, stimmt nun zwar insofern mit der Antithese überein, als wir ihr zufolge der *Welt ausser uns* keinen Anfang setzen dürfen, allein sie stützt sich auf einen ganz andern Beweisgrund, nämlich auf das idealistische Princip, dass die Weltgrösse vor dem Regressus gar nicht gegeben ist, und die Vernunft diesen desshalb niemals für schlechthin vollendet halten kann. (Kr. d. r. V. H. p. 390.) Hiervon ging nicht schon, wie Schopenhauer (I. 560.) behauptet, die Antithese aus.

Auf ganz ähnliche Voraussetzungen gründet sich der zweite Widerstreit. Nach dogmatischer Vorstellungsweise ist nämlich das Substrat aller Vorgänge in der *räumlichen*

Digitized by Google

Welt nicht bloss *Materie*, d. h. eine Durchdringung von Raum und Zeit, die beider Eigenschaften an sich vereinigt, sondern ein wahrhaft *Reales* (Substanz), welches, da es nicht als Ding an sich, sondern, in Gestalt begrenzter Körper, als *im Raume vorhanden* angenommen wird, Etwas voraus haben muss vor der unendlichen Theilbarkeit des Raums, weil sonst, wenn man seine Zustände (Accidenzien) hinwegdächte, blosser Raum, d. h. Nichts, übrigbliebe. Es entsteht also die Nöthigung, nachzuweisen, dass die Substanz in ihren Theilen nichts durchgängig Homogenes, d. h. bloss Materie, sei, dass vielmehr die Materie in sich selbst ein Verschiedenartiges, Getrenntes (Monaden oder Atome) enthalte, welches die Elemente der Substanz, das Substrat aller Kraftwirkungen bilde.

Dies widerspricht aber der Vorstellung, dass die Substanz sich im Raume befinde, ruft folglich den zweiten Widerstreit hervor.

Der dritte und vierte Widerstreit lassen sich leicht in ähnlicher Weise beleuchten, wie hier beim ersten und zweiten geschehen ist; es ist überall nur nöthig, die dogmatische Ansicht zum Grunde zu legen, und man stösst auf keine Schwierigkeit.

So sind also die Antinomien für die Begründung des kritischen Idealismus so untauglich nicht, als Schopenhauer meint, sondern gewähren vielmehr der kritischen Vernunft, die sie zu schlichten unternimmt, den höchsten Triumph.

Kant selbst äussert es auch an vielen Stellen, welche Bedeutung er diesem Abschnitte seiner Kritik beimisst, so namentlich in den Prolegomenen § 52 a, § 54 und im Anhange daselbst.

Die vorschnelle Annahme, dass die Kantische Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich einen

Digitized by Google

ungeheuern Widerspruch in sich berge, und die daraus gefolgerte Nothwendigkeit, auch den *letzten* materialen Gehalt des Bewusstseins, zu welchem eine Zergliederung der erkennenden Handlung hinführt, und auf den sie, besonnener Weise, sich nicht mehr fortsetzen lässt, aufzuheben und abzuleiten aus einem höhern Princip, an dem Form und Inhalt identisch sei, hat bekanntlich den Grundstein gelegt zu der nach Kant tonangebenden Philosophie.

Man unternahm es nicht allein, die all unser Denken und Vorstellen durchziehenden Fäden der Erkenntnissgesetze herauszuspinnen aus jenem höhern Princip, dem „reinen Ich" oder dem „Absoluten," sondern, da man das Materiale des Bewusstseins, seinem letzten Grunde nach, in dasselbe aufgenommen, so wollte man mit und unter unsern Denkformen auch den Erfahrungs*inhalt*, diese ganze vielgestaltete, in Raum und Zeit ausgebreitete Welt, aus ihm hervortreiben*). Kant hat selbst noch ebenso bezeichnend als sinnreich über ein derartiges Unternehmen sich ausgesprochen in einem Briefe an Tieftrunk, wo er sagt: es sehe wie eine Art von Gespenst aus, „was, wenn man es gehascht zu haben glaubt, man keinen Gegenstand, sondern immer nur sich selbst und zwar hievon auch nur die Hand, die darnach hascht, vor sich findet." (Kant's Werke, herausgegeb. v. Hart. Bd. X. p. 577.)

So sehr nun auch diese sogenannte „reine Construction" für eine jede Folgerung oder Behauptung unvermerkt die Erfahrung zu Hülfe nahm, um ihren mühsäligen, mit jeder Regung in Lähmung versetzten Pro-

*) Daher behauptet z. B. Schelling: Alles Seiende ist Construction des Geistes — das Construiren selbst, die höchste construirende Thätigkeit, ist das Ursprüngliche und Unbedingte. Ueber die Natur philosophiren, heisst soviel, als *diese schaffen*. — Man vergl. dessen „Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" v. J. 1799, den ersten Abschnitt, und die Einleitung zu den „Ideen zu einer Naturphilosophie" v. 1797.

Digitized by Google

cess zu nähren und im Fortgang zu erhalten: sie musste dennoch daran verzweifeln, das reiche Gebiet der Erfahrung *ganz* zu bewältigen und aus sich heraus organisch zu „erzeugen", daher sie denn wohl daran that, alles Uebrige in Gnaden zu — *„entlassen"*. Wenn wir aber diese für das gesunde Denken höchst *destructive* Methode der „Construction" lediglich nach ihrer *formalen* Seite ins Auge fassen, sofern sie nämlich aus einem „Absoluten" unsere Vorstellungsformen herzuleiten vorgiebt, und ihnen damit eine *absolute* Geltung für Dinge überhaupt, auch über unsere Vorstellung hinaus, vindiciren, und sie als die alte, von der Vernunftkritik gestürzte „ewige Ordnung", das Fatum der Götter, von Neuem auf den Thron bringen will, — wenn wir fragen, wie eine solche Ableitung auch nur *möglich* sei, so erklärt sie sich leicht durch die handgreiflichste *petitio principii*. Man sonderte nämlich, ehe man ans Werk ging, voraussichtig genug, einen Theil jener Erkenntnissgesetze von den übrigen aus, führte nach ihnen allein jene ganze Deduction, und fertigte den unbequemen Zweifler, der nach ihrem Warum? und Woher? fragte, höchstens mit der Versicherung ab: man habe sie in jenem obersten Princip (in das man sie heimlicher Weise erst hineintrug) *unmittelbar angetroffen**). Aber wahrlich, mehr als gegen alle Leibnitz-Wolf'sche Philosophie ist gegen derartige Philosopheme, die an Abentheuerlichkeit allen frühern Dogmatismus weit überbieten, die Kritik der reinen Vernunft geschrieben. Darum allein schon sind Kant's Schriften noch unendlich neu, bedeutsam und lehrreich für den heutigen Tag.

Während nämlich der *alte* Dogmatismus mit den subjectiven Bedingungen unserer Erkenntniss über die Grenzen der gegenständlichen Welt hinausgehen wollte,

---

*) Man vergl. z. B. Schelling: „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie" (1794), wo behauptet wird, dass die Momente der Qualität, Quantität und Modalität unmittelbar mit dem obersten Grundsatze: Ich = Ich, *gegeben* seien.

Digitized by Google

vermaass sich der *neuere*, um das Nämliche auf einem Umwege durchzusetzen, die formale Möglichkeit der Erfahrung, d. h. den Umfang alles dessen, was unsere Vernunft durch sich selbst zu erkennen vermag, zu überschreiten, und wie jener aus Dingen, die über den Horizont der Erfahrung hinauslagen, so suchte dieser aus einem Bewusstsein *hinter* unserm Bewusstsein (man titulirte es das „philosophische") die Welt zu erklären und abzuleiten. Das Neue, das ganz Unerhörte lag im zweiten Fall nicht in den Resultaten, sondern im Gang und der Form philosophischer Forschung; da selbst das, was die letzte Norm jeder vernünftigen Betrachtung ist, hier nicht mehr gelten durfte.

Die ehemals zu weit nach aussen schweifende Erkenntniss sollte, in sich zurückgebeugt, abgewandt von aller Erfahrung, dabei sich selbst und ihren zarten Mechanismus auf eine bedauernswerthe Weise misshandelnd und aus allen Fugen renkend, die reiche Fülle des Daseins in der Abgeschiedenheit und Leere des reinen Selbstbewusstseins wiederfinden, aus einem todten Formalismus den Wesenskern „herausklauben." Diese Verdrehung und Umkehrung alles natürlichen Denkens giebt dem modernen Dogmatismus das abschreckende und jammervolle Ansehn jener unglücklichen Wahrsager in Dante's Hölle*), welche Minos, weil sie *zu weit voraus* zu sehen trachteten, dazu verdammt hat, mit rückwärts gedrehtem Kopfe einherzugehen.

Es giebt einen Punkt in der Transscendentalphilosophie, über den keine Erklärung hinaus kann. Hier aber muss jene, da ihr Standpunkt selbst nur ein *einseitiger*, in seiner Einseitigkeit unberechtigter ist, mit ihren Untersuchungen abschliessen und einer *erfahrungsmässigen* Betrachtung Platz machen, damit ihre Resultate mit denen empirischer Forschung sich zu einem

*) Zwanzigster Gesang, Vers 7 u. ff.

Digitized by Google

Ganzen befriedigend zusammenschliessen, und daraus das höchste uns zu hoffende Verständniss der Welt hervorgehe.

Diesen Punkt bezeichnet die Kritik einfach dadurch, dass sie sagt: die *Form* aller Erkenntnisse liegt *in uns*, ihr *Inhalt* dagegen ist *von aussen* (d. h. es sei immer, woher es wolle, nicht aber durch die *erkennende Handlung selbst*) gegeben.

Hier ist nicht mehr abzuleiten, noch zu vereinigen, — nicht mehr, wie Jean Paul einmal bei einer ähnlichen Frage sagt, kühn zu *erklären*, sondern nur kühn *vorzuzeigen;* denn es giebt ein *Urphänomen* in der Transscendentalphilosophie, so gut wie in allen andern Wissenschaften.

Jeder Schritt, hierüber hinaus, ist nothwendig ein Schritt zurück, während ein Schritt zurück, d. h. ein solcher, der sich einer empirischen Betrachtungsweise annähert und diese vorbereitet, für die Metaphysik in der That ein Schritt vorwärts ist.

Digitized by Google

II.

Kritik der Schopenhauer'schen Erkenntnisstheorie.

Hätte Kant untersucht, was das erkennende Subject dazu bestimmt, einen Theil der innern Wahrnehmungen vom Selbstbewusstsein loszutrennen und daraus eine räumliche Welt zu gestalten, so würde er zwischen innerer und äusserer Erfahrung eine scharfe Trennungslinie gezogen und dadurch auch ein vermittelndes Princip aufgefunden haben zwischen der Spontaneität des Erkennens und dem materialen Gehalt des Bewusstseins. So aber ist bei ihm das erkennende Subject mit sich ewig allein, denn nicht nur zwischen ihm und einem Ding an sich, sondern auch zwischen ihm und einer *Welt als Erscheinung* liegt eine unausfüllbare Kluft; es bleibt sich auch ewig fremd, denn die Ausflüsse seines Wesens sind blosse Formen möglicher Erfahrung, unter welchen es sich nicht erfassen noch begreifen kann; der transscendentale Gegenstand ist sowohl in Ansehung der innern als äussern Anschauung gleich unbekannt (Kr. d. r. V. p. 372): er ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen (Kr. d. r. V. p. 380). — Jene Trennungslinie zwischen dem Selbstbewusstsein und dem Bewusstsein anderer Dinge zieht nun Schopenhauer, und gründet eben hierauf seine Theilung der Welt in zwei von einander ganz verschiedene Hemisphären, in die Welt als Vorstellung und die Welt als Wille.

Digitized by Google

Der erste hierzu nöthige Schritt war die anders als bei Kant geschehende *Begründung der Apriorität des Causalgesetzes*. Schopenhauer weist einen tiefer gelegenen Punkt als Kant im Bewusstsein nach, wo diese Function des Verstandes schon ins Spiel treten muss: sie hat nämlich zuvor eine äussere Anschauung zu *schaffen*, ehe sie als Gesetz der Verknüpfung unter äussern Anschauungen auftritt. Hierdurch ist nun mit grösster Bestimmtheit als auf das letzte empirisch Gegebene, den identischen Kern der innern und äussern Erfahrung, auf die *Wahrnehmung* hingewiesen, die ursprünglicher ist, als äussere Anschauung, weil sie dieser, wie jeder andern Function unseres Erkennens, als Bedingung vorhergeht, mithin das eigentliche Triebrad unseres gesammten Bewusstseins bildet. Und in der Wahrnehmung ist zugleich der Punkt gefunden, wo wir aus der Welt des Selbstbewusstseins in die Welt der äussern Anschauung hinübertreten; daher liegt hier auch der eigentliche Stützpunkt des Grundprincips der Schopenhauer'schen Metaphysik.

Es kann natürlich nicht angenommen werden, dass Kant die Causalverbindung zwischen der Sinnesempfindung und ihrem räumlichen Objecte übersehen haben sollte, allein allem Anschein nach nimmt er dieses Causalverhältniss als ein durch den Verstand erst hinzugebrachtes, in die räumliche Anschauung hineingetragenes an, nachdem diese schon fertig dasteht; und dazu veranlasst ihn die Vorstellung, dass alle empirischen Bestimmungen des Selbstbewusstseins, gleichviel ob sie unser eigenes Dasein oder das anderer Dinge betreffen, als „Bestimmungen des Gemüths" Nichts vor einander voraus haben, sondern zu demselben Complex der Erfahrung gehören, in welchen sie durch das, was er „äussere Einbildung" nennt, aufgenommen werden müssen. Die räumliche Anschauung ist ihm also eigentlich etwas ebenso Unmittelbares, als die blosse Wahrnehmung in der Zeit, und es sind zuletzt nur unsere Gedanken und

Digitized by Google

Vorstellungen, denen, als blossen Aeusserungen der Thätigkeit eines erkennenden Wesens, kein Beharrliches im Raume zum Grunde gelegt zu werden braucht, weil das „stehende und bleibende Ich" im Bewusstsein dessen Stelle vertritt. Die Causalität ist ihm weiter nichts, als nur die Regel, welche eine nothwendige Verbindung unter unsern Vorstellungen herstellt und ihnen dadurch die Beziehung auf einen Gegenstand oder objective Realität verleiht. (Kr. d. r. V. H. p. 192.)

Schopenhauer dagegen bleibt zunächst stehen bei der innern Wahrnehmung und sondirt den in ihr gegebenen Wahrnehmungs*stoff*. Er findet, dass ein Theil desselben uns unmittelbar verständlich ist, ohne dass es einer Umformung in äussere Anschauung bedarf, weil er sich ankündigt als ein Spontanes, unserm Selbst Angehöriges, welches desshalb mit unserm Denken und Erkennen im nämlichen Begriffe des „Ich" zusammengefasst wird; ein anderer Theil dagegen erscheint als ein sich uns Aufnöthigendes, unserm Wesen Fremdes, und indem wir seinen Gegensatz zu unsern selbsteigenen Aeusserungen erkennen, fühlt der Verstand sich gedrungen, seine Function auf ihn anzuwenden und ihn dadurch in äussere Anschauung zu verwandeln.

Man wird schwerlich einen haltbaren Einwand gegen Schopenhauer's Beweis der Apriorität des Causalgesetzes aufbringen können, denn wenn auch die empirischen Belege und Untersuchungen in der Schrift über den Satz vom zureichenden Grunde nur dazu dienen können, die Sache mehr ins Licht zu setzen, so gründet sich der Beweis doch schon fest genug auf die einfache Ueberlegung, dass die Sinnesempfindung zuvor da sein muss, ehe wir einen äussern Gegenstand erkennen, und dass dieser sonach nicht erst *a posteriori* als Ursache der Empfindung *erkannt*, sondern schon *a priori* als solche *angeschauet* wird.

Die Einwürfe, welche Herbart hiergegen vorbringt, (Kleinere philos. Schrift. III, p. 485—488,) treffen im

Digitized by Google

Grunde gar nicht den Beweis, sondern nur den Mangel einer psychologischen Erklärung, wie der Mensch in allmäliger Ausbildung dazu komme, die Empfindungen der Sinne auf Objecte, und ins Besondere mehrere Empfindungen auf das *nämliche* Object zu beziehen. Die Beantwortung der ersten Frage gehört nicht in eine Erkenntnisstheorie; was aber das Kriterium der *Einheit des Objectes* anlangt, so liegt dasselbe zuvörderst in der Gleichzeitigkeit der Wahrnehmungen, sodann aber auch in der Identität des Ortes im Raume, wo wir uns die Ursache mehrerer Empfindungen vorstellen müssen. An derselben Stelle im Raum, wo schon eine bestimmte Ursache wirkt, da können wir uns, vermöge der uns *a priori* bewussten Beharrlichkeit der Materie, nicht gleichzeitig eine andere materielle Ursache als wirkend vorstellen, folglich müssen wir zu zwei ganz verschiedenen Wirkungen, z. B. zu einer gefühlten und einer gesehenen, die nämliche Ursache hinzudenken.

Zu Gunsten des von Schopenhauer bestrittenen Kantischen Beweises des Causalgesetzes liesse sich vielleicht geltend machen, dass im Grunde auch bei Schopenhauer erst durch den Regressus der Folgen und Ursachen eine Succession der Erscheinungen im Raume, mithin eine wirkliche Aufeinanderfolge, erkannt wird. Denn: erstlich ist es ja zuletzt der Uebergang von der empfundenen Wirkung auf ihre Ursache, welcher uns eine Welt im Raume schafft, folglich auch erst eine Succession räumlicher Zustände möglich macht; sodann aber, was die blosse Aufeinanderfolge äusserer Veränderungen anlangt, so kann diese *unmittelbar* von uns nur dann erkanntwerden, wenn sie in jedem Zeitpunkte einer Reihe von Veränderungen entspricht, die in unserer Sinnlichkeit vorgehen und von uns successiv auf ihre räumliche Ursache bezogen werden, wenn also mit der äussern Vorstellungsreihe eine innere Wahrnehmungsreihe parallel läuft, oder richtiger *zusammenfällt;* ausserdem aber, und dies ist der regelmässige Fall, ist die Erkenntniss einer objectiven

Digitized by Google

Aufeinanderfolge nur möglich, indem wir von den objectiven Veränderungen auf ihre Ursachen zurückgehen; denn im Raume ist ja Nichts *wirklich*, als was in ihm vorgestellt wird (Krit. d. r. V. p. 374), mithin giebt es auch keine Succession der Zustände im Raum, als sofern sie entweder auf eine Reihe von Veränderungen *in uns* successiv bezogen werden kann, oder durch den Regressus der Ursachen und Folgen gegeben wird.

Liesse sich sonach auch der Kantische Beweis gegenüber den Angriffen Schopenhauer's aufrecht erhalten, so hat doch der von Schopenhauer geführte den unbestreitbaren Vorzug, dass in ihm zugleich die *Intellectualität der Anschauung* nachgewiesen ist. Es wird demzufolge möglich, den Verstand rein abzusondern von der abstract erkennenden Thätigkeit, und ihn als eine dritte der anschaulichen Erkenntniss grundwesentliche Form den Anschauungsformen des Raumes und der Zeit an die Seite zu stellen. Ferner erwächst daraus der zweite Vortheil einer klaren und genügenden Erklärung des Begriffes der Materie als einer durch den Verstand vollzogenen Vereinigung des Raumes und der Zeit. Und endlich geht daraus hervor, dass *alle* unsere reinen synthetischen Erkenntnisse abzuleiten sind aus diesen drei Grundelementen der Erfahrung, Raum, Zeit und Causalität, da im Gebiete der abstracten Erkenntniss, nach Elimination des Causalitätsbegriffes, *gar nichts* mehr anzutreffen ist, was einen Grund *a priori* für eine synthetische Erkenntniss abgeben könnte.

So ist also das, was Kant als gesetzgebend für die Erfahrung in seiner transscendentalen Aesthetik und Analytik nachzuweisen suchte, ursprünglich und einzig in der reinen Sinnlichkeit und der Function des Verstandes enthalten, und diese drei Formen geben in ihrer Vereinigung das unveränderliche Grundgerüst der ganzen vorstellbaren Welt. Dies ist eine so bedeutungsvolle und wesentlich vereinfachende Umgestaltung des von Kant in der ersten Hälfte seiner Vernunftkritik gewonnenen

Digitized by Google

Resultats, dass sie für sich allein schon ein grosses Verdienst der Schopenhauer'schen Philosophie ausmachen müsste. Und bei dieser Umgestaltung bleibt die Grundidee der Kritik unverändert stehen, daher man Schopenhauer, bis hierher, ohne Zweifel einen entschiedenen Kantianer nennen muss. Unsere apriorischen Erkenntnissgründe sind nunmehr mit einer Präcision und Sicherheit festgestellt, an der nicht mehr gerüttelt werden kann, wofern nicht der Beweis gelingt auch nur *einer einzigen* aus unserer abstracten Erkenntniss *a priori* entspringenden Wahrheit. Kant's Elementarlehre, mit Ausschluss der transscendentalen Dialektik, würde also im Sinne Schopenhauer's in der Weise verändert und zusammengefasst werden können, dass die transscendentale Aesthetik unverändert stehen bliebe, ihr aber etwa unter einer allgemeinern Rubrik „von der anschaulichen Erkenntniss überhaupt" sogleich die Lehre von der Causalität beigefügt würde, welcher alsdann eine Entwickelung und Zusammenstellung der ontologischen Begriffe (Prädicabilien) folgen könnte, die sämmtlich aus den Formen der anschaulichen Erkenntniss entspringen.

Was dagegen die abstracte Erkenntniss betrifft, so würde diese in solchem Zusammenhange nur eine negative Behandlung verdienen, welche nachwiese, dass in ihr nichts enthalten ist, was nicht schon zuvor in der Anschauung gegeben war, und dass ihre Bedingungen keine Bedingungen sind für die *Erscheinungswirklichkeit*, geschweige denn *Existenz an sich*, der Dinge. In dieser Hinsicht lässt Schopenhauer's Erkenntnisstheorie eine Vervollständigung zu wünschen übrig. Sie entfaltet ihre Hauptstärke nach der Seite der anschaulichen Erkenntniss, und beschränkt sich fast allein darauf, in ihr den eigentlichen Kern aller erkennenden Thätigkeit nachzuweisen. Da man es indess Schopenhauer nicht allein als einen grossen Mangel seiner Philosophie angerechnet hat, dass diese unsere Vernunfterkenntnisse vernachlässige, sondern man ihm auch die Regeln des

Digitized by Google

abstracten Denkens als Erkenntnisse entgegengehalten hat, von denen zuletzt alles Andere abhange, und welche darum in den Untersuchungen einer Erkenntnisstheorie obenan stehen müssten, so ist hier näher darauf einzugehen, ob die Schopenhauer'sche Philosophie bei ihrer fragmentarischen Behandlung der Gesetze des abstracten Denkens wirklich Lücken so gefährlicher Art gelassen habe, dass es dadurch ihren Hauptvoraussetzungen an einem sichern Boden fehle.

Wenn wir die vier Arten der Verknüpfung homogener Vorstellungen betrachten, welche Schopenhauer als Abzweigungen des Satzes vom zureichenden Grunde aufstellt, so erkennen wir zunächst zwei derselben, das Gesetz der Causalität und das der Motivation, als dem Wesen nach identisch, und nur durch die Art, wie wir uns ihrer bewusst sind, unterschieden; beide sind also enthalten in derselben einzigen Function des Verstandes. Was sodann den Satz vom zureichenden Grunde des Seins anlangt, so besagt er weiter nichts, als die in der reinen Anschauung selbst uns schon bewusste wechselseitige Bestimmung und Abhängigkeit ihrer Theile; er gründet sich also auf die reinen Formen des Raumes und der Zeit.

Die hier genannten Erkenntnissgesetze lassen sich sonach ganz wohl als in einer gemeinsamen Wurzel vereinigt denken, denn sie enthalten in sich die ganze Möglichkeit der apriorischen Verknüpfung anschaulicher Erkenntnisse.

Anders wird es sich aber verhalten mit dem der *abstracten* Erkenntniss angehörigen, von Schopenhauer schlechthin sogenannten *Grund des Erkennens.* Entweder ist dieser ein ursprüngliches und neues Princip der Erkenntniss, oder er empfängt Werth und Bedeutung erst durch die drei ersten Gestaltungen des Satzes vom zureichenden Grunde.

Nun entlehnt die abstracte Erkenntniss, nach Schopenhauer, alle ihre Gültigkeit von der anschaulichen;

Digitized by Google

mithin ist die *anschauliche Erkenntniss überhaupt* der zureichende Grund für die Gesammtheit der abstracten Erkenntnisse, ebenso wie für eine *bestimmte* abstracte Erkenntniss, also für einen Begriff, ein Urtheil, immer irgend eine Erfahrung oder reine Anschauung zuletzt den Erkenntnissgrund abgiebt. Insoweit ist der Erkenntnissgrund kein neues Princip der Verknüpfung, sondern nur die nothwendige Zurückführung reflectirter Vorstellungen auf die ursprünglichen. Allein dieses Gesetz tritt noch in anderer Gestalt auf als Grund der bloss formalen oder logischen Wahrheit abstracter Erkenntnisse, und besteht alsdann in der regelrechten Verbindung, Trennung oder Einschränkung von Begriffen, wobei die in ihnen niedergelegten Erkenntnisse ihre Beziehung auf die anschaulichen Vorstellungen nicht verlieren. Diese Denkregeln sind nun allerdings apriorischer Natur, beziehen sich aber nicht auf die Möglichkeit des Erkennens überhaupt, sind desshalb keine transscendentalen Wahrheiten, sondern sie schreiben nur vor, dass keine *abstracte* Vorstellung ihnen zuwider bestehen dürfe, ohne sich selbst aufzuheben; sie sind *conditiones sine quibus non*, aber nicht Bestimmungsgründe der Wahrheit des Gedachten.

Der Satz der Identität, A = A, sagt nur aus, dass man von einem Begriffe alles das nothwendig prädiciren müsse, was man zuvor unter ihm zusammenfasste, und ist darum nicht verschieden vom Satze des Widerspruchs, welcher nur eine partielle Anwendung dieser Regel vorschreibt, und besagt, dass wenn in A das Merkmal b schon gedacht wurde, man dasselbe auch nothwendig an ihm bejahen müsse. Für den letztgenannten Satz hat man nun zwar eine Formel aufgestellt, wo er eine synthetische Erkenntniss zu enthalten scheint, indem man nämlich sagte: ein Ding A, welches b ist, könne nicht *zugleich non* - b sein; aber Kant (Kr. d. r. V. 152. H. p 159) hebt klar hervor, wie dieser Schein nur dadurch entsteht, dass man den logischen Satz durch eine *Zeit-*

Digitized by Google

bedingung (das „zugleich") afficirte — und verweist damit die Gültigkeit des Satzes in ihre Schranken zurück.

Man hat ferner behauptet: der Satz des Widerspruchs dehne den Begriff des *Möglichen* auf Denken und Sein aus, denn was sich, in einen Begriff gefasst, widerspreche, das könne weder gedacht werden, noch überhaupt *existiren*; der Satz des Widerspruchs sei mithin ein Denkgesetz, das auch auf Dinge an sich selbst Anwendung leide. An dieser einen Masche wollte man alsdann das ganze Netz der Daseinsformen vom erkennenden Subject, an das es der kritische Idealismus angeheftet hatte, ablösen, und über die Möglichkeit der Dinge an sich selbst ausspannen. Allein hiergegen ist zu erinnern, dass der Satz des Widerspruchs nie *schlechthin* eine Unmöglichkeit ausdrückt (wie es denn überhaupt eine absolute Unmöglichkeit sowenig, als ein absolutes Nichts giebt), sondern bloss die Unmöglichkeit, ein Ding unter gewissen Bestimmungen zu *denken*, nachdem man schon einmal einen bestimmten Begriff von ihm gefasst hat, den jene aufheben müssten. Auch kann sich, so ohne weitere Voraussetzung, was in einen Begriff gefasst wird, gar nicht widersprechen; sondern nur die Negation des einmal schon gesetzten Merkmals giebt den Widerspruch, und diese hat immer zu ihrer Voraussetzung die *reflectirende Handlung selbst*. Der Satz des Widerspruchs bestimmt also überall nur die *Denk*möglichkeit. Dasselbe gilt aber von den andern und abgeleiteten metalogischen Wahrheiten.

Die Gesetze des abstracten Denkens können sonach nicht bestimmend sein für Dinge an sich, ja es liesse sich dieser Annahme nicht einmal eine Bedeutung abgewinnen; ebensowenig sind sie es aber auch für die anschauliche Erkenntniss, denn sie geben nicht die Möglichkeit einer Anschauung, sondern nur die Bedingungen, unter welchen die *Umbildung* anschaulicher Vorstellungen in abstracte geschehen muss.

Und so ist dabei stehen zu bleiben, dass alle synthetischen Erkenntnisse *a priori* schon durch den Verstand

Digitized by Google

und die reine Anschauung gegeben sind, und dass es Erkenntnisse aus *reiner Vernunft* (dieses Wort im Sinne Schopenhauer's genommen) nicht gebe.

Der Vorwurf also, welcher gegen die mangelhafte theoretische Ausführung der Vernunfterkenntniss bei Schopenhauer gerichtet ist, trifft nicht zugleich das Hauptprincip seiner Philosophie, wornach der Schwerpunkt der erkennenden Thätigkeit in der Anschauung liegt, und daher das höchste Maass von Realität, welches einer menschlichen Erkenntniss zukommen kann, in der anschaulichen Evidenz besteht, wenn die Erkenntniss bloss die apriorische *Form* der Erfahrung betrifft, und in der intuitiven oder ästhetischen Auffassungsweise, wenn sie auf einen Erfahrungs*inhalt* geht.

Wir halten indess, abgesehen hiervon, den obigen Vorwurf für keinen unbegründeten, und vermissen in Schopenhauer's Erkenntnisstheorie namentlich einen deutlichen Nachweis, *wie* aus der anschaulichen Erkenntniss die abstracte hervorgehe. Da schon die blosse *Anschauung* eines äussern Gegenstandes das *Urtheil* enthält, dass eine bestimmte Affection unserer Sinne eine materielle Ursache habe, da mithin schon der *Verstand* das Vermögen ist, zu urtheilen, und dieser selbst auch, wie Schopenhauer sagt, eigentlich alles *Verstehen* hervorbringt; da ferner die Urtheilskraft, welche das anschaulich Erkannte in das abstracte Bewusstsein überträgt, auf einer vorwiegenden Stärke der anschaulichen Erkenntniss beruht (I. 74): so vermisst man eine scharfe Unterscheidungslinie zwischen abstracter und anschaulicher Erkenntniss; denn die Bildung der Urtheile führt ja nothwendiger Weise schon zur Bildung der Begriffe. Schopenhauer nennt die Urtheilskraft die Vermittlerin zwischen Verstand und Vernunft; es war aber auch nachzuweisen, in welcher Art diese Vermittelung geschehe, und ob denn die Urtheilskraft eine ganz *besondere* Function der Erkenntniss sei. Nach dieser Seite hin macht sich das Fragmentarische in Schopenhauer's Darstellung und Be-

Digitized by Google

gründung der abstracten Erkenntniss besonders fühlbar. Namentlich ist auch die von der Begriffsbildung (in § 26 der Abhandlung über den Satz vom zureichenden Grunde) gegebene Erklärung: ein Begriff werde überhaupt dadurch gebildet, dass man vom anschaulich Gegebenen Vieles fallen lasse, um das Uebrige für sich allein denken zu können — eine unzureichende, denn sie lässt die wichtige Frage übrig, wie es möglich sei, in den also aufgegriffenen Merkmalen noch eine Vorstellung von dem Dinge zu besitzen, dem man sie abgezogen hat. Oder ist es vielleicht kein ursprüngliches Erforderniss der Begriffe, dass sie die *wesentlichen* Bestimmungen eines Dinges enthalten, und genügt es, wenn sie eben nur das, was uns zu gewissen Zwecken an den Dingen interessirt, in sich fassen, sodass also der Gebrauch selbst die Begriffe beliebig verändert und abschleift, und sie etwa nur zufällig dazu kommen, ein Genus von Dingen zu repräsentiren? Schopenhauer ist allem Anschein nach dieser Ansicht, denn er sagt (p. 95 im Satz v. z. Gr.): die Begriffe enthielten von den Vorstellungen, daraus sie abstrahirt worden, gerade nur den Theil, *den man eben brauche*. Auch hebt er hervor, dass die Begriffe ein Werk der *Absichtlichkeit* sind, indem der *Wille* aller reflectirenden Thätigkeit, „seinen Absichten gemäss, die Richtung ertheilt und auch die Aufmerksamkeit zusammenhält" (II. 369.). Wir geben zu, dass hiermit das Wesen einer *abstracten Vorstellung überhaupt* ganz richtig und namentlich auch dem untergeordneten Verhältniss, in welchem dieselbe zur anschaulichen Auffassung steht, ganz entsprechend bezeichnet ist. Wie sehr die Begriffe sich nach dem menschlichen Bedürfnisse richten, das nur sehr ausnahmsweise ein *metaphysisches* ist, lehrt jedes Gespräch, jede Geistesbeschäftigung, die den gewöhnlichen Gegenstand unserer Bedürfnisse verlässt. Wir begegnen alsdann fast mit jedem Schritte Begriffen, welche nur höchst unvollständige anschauliche Vorstellungen ausdrücken, in denen oft auch völlig widerspre-

Digitized by Google

chende Merkmale zusammengerafft sind, die aber dennoch dem gemeinen Menschensinn genügen, um Dinge zu bezeichnen, mit welchen er sich wenig zu befassen braucht, und für den Verkehr ein gewisses Ansehen behaupten: sodass sie Jeder, gleich falschen Creditpapieren, die er für ächt empfangen, im guten Glauben — sei es an ihre Aechtheit oder auch an die Urtheilslosigkeit und Unmündigkeit des Empfängers — weiter giebt, bis endlich sogar ihr Alter und die Würdigkeit des Herkommens den ihnen abgehenden Gehalt und Werth ersetzen muss. Der Metaphysiker, dem es redlich um die Belehrung seiner selbst und Anderer zu thun ist, wird sich solcher Begriffe bei seinen Untersuchungen entweder gar nicht bedienen, oder doch ihren Gebrauch zuvor durch eine Kritik feststellen; einige derselben aber (wie z. B. die Begriffe Geist, Substanz u. a. diesen ähnliche) wird er am liebsten gänzlich vermeiden, weil verjährte Irrthümer und Vorurtheile mit ihnen so fest verwachsen sind, dass ihre Anwendung unvermeidlich Missverständnisse und Zweideutigkeiten herbeiführt. — Wir geben also gern zu, dass in den Begriffen überhaupt nur solche Theile und Beziehungen von anschaulichen Vorstellungen gedacht werden, *wie sie der jedesmalige Zweck erfordert.* (S. v. G. a. a. O.) Eben desshalb aber, und mit Rücksicht auf die über alle Zwecke erhabene Aufgabe der *Metaphysik*, sind wir berechtigt, zu fragen: wie sind Begriffe möglich, welche den Reflex einer *objectiven Vorstellung* von Dingen gewähren, und wie lässt sich prüfen, ob ein Begriff die einem Dinge wesentlichen Merkmale enthalte? Jedenfalls muss hier irgend eine Function des Erkennens als regulatives Princip auftreten, und es giebt nichts anderes, das wir als solches voraussetzen könnten, als die anschauliche Erkenntniss selbst in der höchsten Steigerung ihrer Klarheit und Intensität, wo sie im Gegenstande nicht mehr das einzelne Ding, sondern das Wesen seiner Gattung, die Idee, auffasst, — diese allein wird, wenn auch nicht für den gemeinen Gedankenver-

Digitized by Google

kehr, noch selbst für diese oder jene Wissenschaft, die sich ihre Begriffe ihrem Zwecke gemäss bildet und zuschneidet, so doch für die *Philosophie,* welche die reinste Objectivität ihrer Erkenntnisse beansprucht, das ächte Regulativ der Begriffsbildung sein. — Wir dürfen auch annehmen, dass Schopenhauer in dieser Weise die Bildung der Begriffe von objectivem Werth gedacht wissen will, da er sonst nicht die Ideen als *adäquate Repräsentanten der Begriffe* bezeichnen könnte (I. 265). Repräsentanten der Begriffe sind ihm nämlich durch die Phantasie wiederholte anschauliche Vorstellungen, die unserm abstracten Denken dazu dienen, es mit der Quelle und Grundlage aller Begriffe, der anschaulichen Erkenntniss, in beständiger Uebereinstimmung zu erhalten, sowie auch das anschaulich Aufgefasste mit deutlich gedachten Begriffen in Verbindung zu bringen (S. v. G. § 28). Heissen nun die Ideen *adäquate* Repräsentanten der Begriffe, so liegt darin ausgesprochen, dass die nach ihrer anschaulichen Quelle zurückgehende Erkenntniss *da* den sichersten Anhalt finden wird, wo das Phantasma, welches ihr zu Gebote steht, die Auffassung der Idee selbst ist. —

Wir haben bis hierher nachgewiesen, wie Schopenhauer die Kantische Transscendentalphilosophie in bedeutender Weise umgestaltet hat, ohne doch darum ihrer idealistischen Grundlage untreu geworden zu sein. Nun aber ist auf eine mit dieser völlig unvereinbare Annahme aufmerksam zu machen, die uns mehrfach bei Schopenhauer entgegentritt, von ihm selbst aber, wie uns scheint, nicht in jeder Hinsicht consequent festgehalten wird.

Schopenhauer thut nämlich einen höchst bedenklichen Schritt über das idealistische Princip Kant's hinaus, indem er aus der Thatsache, dass wir die Dinge nicht erkennen, wie sie *an sich selbst* sind, sondern nur bedingt und verhüllt durch die Functionen unseres Intellects, die Folgerung ableitet, dass nicht nur jene einzelnen und besondern Formen, unter denen wir erkennen, und deren Idealität von jeder einzeln und besonders nachzu-

Digitized by Google

weisen war, sondern auch schon der Dualismus zwischen dem erkennenden und erkannten Wesen eine Relation sei, welche jede in die innerste Natur eines Gegenstandes eindringende Erkenntniss unmöglich mache. Diesen Sinn verbindet er mit der von Berkeley entlehnten Formel: kein Object ohne Subject. Er will in ihr nicht bloss einen bündigen Ausdruck dafür geben, dass das erkennende Subject durch die *Art, wie* es erkenne, also durch seine eigenthümlichen Bestimmungen, das Object tingire, und dadurch ein rein gegenständliches Erkennen unmöglich werde, — wie etwa Jemand das Bild im Spiegel dadurch, dass er diesen anhaucht, selbst trübe und unkenntlich macht — sondern schon der blosse Gegensatz zwischen Erkennen und Erkanntwerden ist es, der ihm in das Gebiet der Erscheinung hineinfällt, der *subjectiven, idealen Seite* der Welt angehört; er folgert also, dass das Erkennen seinem *Wesen* nach bloss auf Erscheinung gehe, und hebt somit nicht allein die objective Gültigkeit der Erkenntnissformen, sondern auch die Realität des *erkennenden Princips* selbst auf. Aus diesem Grunde tadelt er, dass Kant nicht, wie es die Wahrheit verlange, das Object einfach und schlechthin als bedingt durch das Subject setze, und umgekehrt, sondern nur die Art und Weise der Erscheinung des Objects als bedingt durch die Erkenntnissformen des Subjects. Er findet es schwer erklärlich, wie es Kant entgehen konnte, dass schon das Object-sein überhaupt zur Form der Erscheinung gehöre und durch das Subject-sein überhaupt ebensowohl bedingt sei, als die Erscheinungsweise des Objects durch die Erkenntnissformen des Subjects (I. 565).

Wenn man unter dem Object-sein lediglich ein durch unsere Erkenntnissformen Vermitteltes, durch sie in den Complex der Erfahrung Aufgenommenes verstehen will, unter dem Subject-sein dagegen die erkennende Handlung, insofern sie bloss in den Functionen jener Aufnahme und Vermittelung besteht, so ist gegen den Satz: kein Object ohne Subject, und dessen Umkehrung gar

Digitized by Google

Nichts einzuwenden. Er drückt aber alsdann nicht viel mehr aus, als eine logische Zusammengehörigkeit (wie etwa: kein Schatten ohne Licht). Allein eine so oberflächliche Bedeutung verbindet Schopenhauer keineswegs mit seiner Formel, sondern diese soll dasjenige, was als die letzte Voraussetzung in der Transscendentalphilosophie dasteht, was einer kritischen Betrachtung unseres Erkenntnissvermögens, sowie der Annahme eines Dinges an sich den einzigen sichern Halt giebt, das unmittelbare Bewusstsein nämlich von der *Spontaneität* der erkennenden Handlung, in seiner Selbstständigkeit und Unbedingtheit aufheben und zu einem blossen Correlat der Erscheinungswelt machen. Der Schnitt, durch welchen Schopenhauer das Ideale in unserer Erkenntniss vom Realen absondern will, geht auf diese Weise zu tief nach der Seite des Realen; er schneidet die Möglichkeit einer Metaphysik selbst ab. Unser Bewusstsein, das hiernach bloss mit Erscheinungen ausgefüllt, durchaus nur ein Correlat von Erscheinungen ist, behält keinen Raum mehr für die Voraussetzung eines Dinges an sich, und für die Auffassung und Betrachtung desselben, wenigstens in seinem Durchgang durch die Formen der Erscheinung. Denn es ist alsdann überhaupt völlig unbegreiflich, wie wir zu jener Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich gelangen konnten. Diese Unterscheidung hatte ja keinen andern deutlichen Sinn, als den: dass das erkennende Subject, wenn es befreit wäre von allen es beschränkenden Formen, dann in das den Dingen an sich selbst eigene Wesen eindringen würde. Sie involvirte also die Annahme, dass ein Erkennen dieser Art möglich, ja sogar, dass es der Anlage nach in uns vorhanden sei. Sobald diese Annahme aufgehoben wird, muss damit auch auf der andern Seite die des Dinges an sich zusammenfallen. Letztere drückt nur eine Beschränkung aus; sie zieht eine Grenze, welche alles dasjenige, was Ausfluss der erkennenden Thätigkeit ist, umschreiben soll. Das diese Thätigkeit

Digitized by Google

Begrenzende wird vorgestellt als ausser ihr liegend, als Ding an sich. Sollte das Erkennen nun durch und durch *Nichts* sein, so wäre es widersinnig, dieses Nichts gegen ein Etwas abgränzen, ja auch nur, vermöge dieses Nichts den Gedanken einer Realität fassen zu wollen. — Soll daher der Skepticismus keinen neuen Sieg davon tragen, so ist es durchaus nothwendig, in der Spontaneität des Denkens das Urbild aller Realität festzuhalten. Denn sobald auch jene in das Gebiet der Erscheinung gezogen wird, geht uns die Möglichkeit einer Existenz an sich und deren Begriff selbst verloren, als welchen wir durch das Bewusstsein jener Spontaneität allein belegen können.

Schopenhauer selbst nennt das erkennende Subject den ewigen Punkt, der dem Laufe der Zeit und dem Wechsel ihres Inhalts unerschüttert und unverändert zuschaut (Parerga, I. 95, 97); er knüpft sonach selbst an jenen Begriff ein über die Erscheinungswelt erhabenes Princip, dasselbe, was bei Kant unter dem Namen der „reinen Apperception" auftritt, und in dem Bewusstsein einer innern Unabhängigkeit besteht, welches alle unsere Vorstellungen begleitet. Dem widerspricht es nun offenbar, wenn er das erkennende Subject (in dieser Bedeutung) einem Verhältniss unterordnet, das nur für die Erscheinung gelten soll. Der Widerspruch wird entfernt, wenn man dieses Verhältniss lediglich in der Weise auffasst: dass das erkennende Subject, sofern es selbst nur *Erscheinung* ist, also hinsichtlich seiner näher zu bestimmenden Functionen, niemals ohne Object, sowie umgekehrt kein Object, d. h. kein *Gegenstand der Erfahrung*, ohne jene Functionen gegeben sein könne. In diesem Sinne muss der Satz, als eine allgemeine Formel am Eingange der Transscendentalphilosophie (wie er von uns in der Darstellung der Schopenhauer'schen Erkenntnisstheorie obenan gestellt wurde), immer noch von Nutzen sein, indem er alsdann die einfache und unmittelbar verständliche Thatsache der Identität von *Vorstellungsweise* und Art und Weise

Digitized by Google

der *Erscheinung* ausdrückt, hiermit aber einer Anforderung, die der menschlichen Vernunft natürlich und ihr nahe gelegt ist, ein Genüge thut, während er der dogmatischen Verirrung zu einem Princip der *absoluten* Identität gleich von vorn herein begegnet.

Wir lassen nach dem Allen die Erkenntnisstheorie Schopenhauer's in ihren wesentlichen Grundsätzen bestehen, mit Ausnahme der einzigen Behauptung, die, wie wir glauben, den transscendentalen Idealismus selbst in seiner Wurzel angreift: dass nämlich die Spontaneität der erkennenden Handlung, sowie die Form des reinen Erkannt-werdens, des blossen *Object-seins für ein Subject,* schon zur Erscheinung gehöre.

Es ist aber nöthig, dass wir uns ausdrücklich dagegen verwahren, als ob wir durch unsern obigen Einwurf, der lediglich einen Satz der Transscendentalphilosophie betraf, zugleich eine andere, höchst wichtige und auf eine unvergleichlich tiefsinnige und geniale Auffassung der Natur begründete Lehre der Schopenhauer'schen Philosophie antasten wollten, nach welcher der Intellect aus dem Willen hervorgegangen, ursprünglich nur das Medium der Causalität auf erkennende Wesen und von Natur dazu bestimmt ist, den Bestrebungen eines individuellen Willens zu dienen. Mit dieser bedeutungsvollen Wahrheit hat jener erkenntnisstheoretische Satz gar Nichts zu thun, obwohl es auf den ersten Anblick also scheinen könnte. Die Transscendentalphilosophie musste nämlich die Frage gänzlich unberührt lassen, welches denn das *Substrat* der erkennenden Handlung sei, die sie als das letzte Gegebene, das Reale, bestehen liess: ob vielleicht eine Intelligenz an sich, oder Materie, oder auch Wille? Die Frage betrifft, wie man leicht sieht, nicht das Bewusstsein einer Realität, d. h. *Existenz* an sich, sondern das Bewusstsein von deren *Wesen* und *Beschaffenheit.* Ueber das Wesen, die *essentia,* des Dinges an sich, bloss als solchen, kann aber schlechterdings

Digitized by Google

nie ein Aufschluss ertheilt noch gesucht werden, sondern nur sofern das Reale sich *manifestirt*, also in ein *Verhältniss zur Erscheinung* tritt. Alsdann ist es nicht mehr Gegenstand einer transscendentalen, sondern der einer *metaphysischen* Betrachtung. Und so lehrt uns denn Schopenhauer's Metaphysik, dass das Ding an sich, aufgefasst in seiner unmittelbarsten Beziehung zur Erscheinung, als seine deutlichste Manifestation und zugleich als die letzte und ursprünglichste Aeusserung seines Wesens, aus der alle andern Erscheinungen erklärt werden müssen, den *Willen zum Leben* erkennen lasse; dass daher die erkennende Handlung selbst als eine Ausstrahlung dieses Willens anzusehen sei, und das Bewusstsein ihrer Spontaneität — jener kaum mehr fassbare ewige Punkt, der in aller Flucht der Erscheinung unwandelbar feststeht — mit seiner eigenen Basis, daraus es entsprungen ist, dem Wollenden, sich als identisch auffasse und mit diesem in das Bewusstsein eines Ich zusammenfliesse. (Vergl. II. 277.) Damit ist nun jene von der Transscendentalphilosophie unberührt gelassene Frage nicht schlechthin und unbedingt beantwortet, sondern mit der Beschränkung, welcher die Metaphysik, in Schopenhauer's Sinne, überhaupt unterliegt. Denken wir uns daher das Ding an sich ganz ausserhalb aller Objectivation und abgesehn von seinem Durchgang durch die Formen der Erscheinung, so lässt sich nicht mehr angeben, ob dasselbe eine Intelligenz, oder Wille, oder ein uns völlig unbekanntes Drittes sei; sondern der *transscendentale* Gegenstand muss, wie bei Kant, uns auch bei Schopenhauer völlig unzugänglich bleiben.

Digitized by Google

III.

Kritik der Schopenhauer'schen Metaphysik.

Die Erkenntnisstheorie führte auf das Resultat, dass die Existenz einer vorgestellten Welt zunächst nur in der *Wirksamkeit* der Dinge bestehe. Sie hob dieselbe damit in unser erkennendes Bewusstsein auf; die empirische Voraussetzung der Vorstellung aber, die Empfindung, wurde dadurch zu einer blossen Bestimmung unseres empirischen Daseins in der Zeit, und die Existenz der Dinge ausser uns erschien also als eine nur mittelbare, accidentielle, von diesem unsern empirischen Selbst abhängige. Aber diese Aufhebung aller fremden Realität schien auch den sichern Besitz unserer *eigenen* gefährden zu wollen. Wie nämlich die ganze äussere Erfahrung ein von den Grundformen unseres Erkennens Abhängiges ist, so ist auch noch die innere Erfahrung in der Wahrnehmung an die *Zeitbestimmung* gebunden. Ohne die Anschauungsform der Zeit gäbe es mithin kein Object des innern Sinnes, und es scheint sonach, als ob auch unser eigenes empirisches Dasein zuletzt ein blosses Accidenz der Erkenntniss wäre.

Die Erkenntnisstheorie musste allerdings als das unmittelbar Existirende das erkennende Bewusstsein annehmen, weil dasselbe ihr Ausgangspunkt ist, und ihr ausser demselben gar keine Voraussetzung gegeben sein kann. Das Bewusstsein findet sich *mit sich selbst ganz allein*, indem es an jene Selbstuntersuchung geht, welche

Digitized by Google

seinen Umfang ausmessen und die Bedeutung und Gültigkeit seiner Functionen bestimmen soll. Allein: *dass wir erkennen*, ist eine Thatsache gleich jeder andern, und wenn uns auch Nachsinnen dahin führte, dieser Thatsache darin den Vorrang vor jeder andern zuzuerkennen, dass wir die gesammte Erfahrung ihren Grundbestimmungen nach vom Erkennen abhängig finden, so beweist dies doch nicht, dass das Bewusstsein für sich selbst ein schlechthin Unabhängiges und Voraussetzungsloses sei. Vielmehr legt schon das Urtheil: „Ich denke" oder „Ich erkenne", welches der letzte Grund einer Erkenntnisstheorie ist, unserm Denken, als Thätigkeit, ein Substrat, das Ich, unter, welches während der Selbstuntersuchung des Bewusstseins völlig ausser Betracht bleiben musste, weil eben nur eine bestimmte Aeusserung desselben, das Erkennen, in Betracht genommen wurde. Was dieses Ich ausserhalb des Erkennens, oder wenigstens ausserhalb der gegebenen Art zu erkennen, noch sein möge, darauf dachten wir nicht. Es trat höchstens auf als das logische Ich, wo es nur dazu diente, die Identität des Bewusstseins bei aller Verschiedenheit seines Inhalts auszudrücken.

Wir haben nun aber nachgewiesen, dass wir dem Erkennen überhaupt etwas unterlegen müssen, worauf es im letzten Grunde tendirt, und nannten dieses „Ding an sich". Da Wahrnehmung die *erste* erkennende Function ist, so verbanden wir die Voraussetzung des Dinges an sich zunächst mit der Wahrnehmung, legten also dieses dem Selbstbewusstsein zum Grunde; da aber alle Erfahrung auf Wahrnehmung zurückführt, so erkannten wir dasselbe Ding an sich auch als das Substrat der äussern Welt.

In diesem Sinne fassten wir Kant's Aeusserung auf, dass der Satz: „Ich denke", ein Reales voraussetze, welches den Stoff zum Denken abgiebt, weil das Denken seinen Gegenstand zwar der *Form* nach bestimmen, nicht

Digitized by Google

aber dem *Dasein* nach hervorbringen kann. (Kr. d. r. V. p. 92.)

Somit musste schon für die Erkenntnisstheorie ein Reales als Voraussetzung dastehen, obwohl als ein durchaus Bestimmungsloses, weil alle Bestimmungen, die wir ihm zu geben vermochten, aus der Erscheinungswelt hätten entlehnt sein müssen; wesshalb wir uns damit halfen, dass wir es durch *Negationen* von der Erscheinungswelt abgränzten. Da aber aller Erfahrung die Wahrnehmung vorhergeht, so stand uns *a priori* fest, dass in aller Erfahrung, als ihr letzter durch die Formen der Erkenntniss verhüllter Kern, das Ding an sich enthalten sei, dass letzteres mithin eine Beziehung zur Erscheinung habe. Ohne diese Gewissheit hatte es überhaupt keinen Sinn, von Erscheinungen zu reden, da eben die Erscheinung schon ein *Erscheinendes* voraussetzt.

Wenn wir nun aber einen Schritt weiter gehen, und den Standpunkt der Transscendentalphilosophie verlassend uns auf den Boden empirischer Erkenntniss stellen, um uns einer Betrachtung der *äussern Erfahrung* hinzugeben, so bleibt uns zwar das erkennende Bewusstsein immer das Medium, in welchem die Erfahrung sich darstellt, allein alle unsere Nachforschungen führen (wie in § 12. der Darstellung ausgeführt wurde) zuletzt auf einen Kern in aller Erfahrung, der sich jeder Erklärung durch unsere Vorstellungsformen entzieht, und darum als ein von unserer Vorstellung völlig Verschiedenes ankündigt. Dieser Kern ist nun eben jene Realität, welche wir den Dingen insgesammt zuerkennen, hier jedoch nicht bloss unter jenen *negativen* Bestimmungen auftretend, die wir ihr *a priori* beilegen, sondern unter einem bestimmten Erfahrungs*inhalt*, nämlich als das unveränderliche Substrat einer Reihe gleichartiger und zusammengehöriger Erscheinungen (als Kraft oder Charakter). Wir haben es also hier zwar auch noch mit einer Erscheinung zu thun, jedoch mit einer solchen, die uns die wichtige

Digitized by Google

Einsicht gewährt, wo das Gebiet der Erfahrung aufhöre, und mithin das Ding an sich in ein unmittelbares Verhältniss zur Erscheinung trete. Wenn wir nun die in der Natur sich manifestirenden Kräfte und Lebensideen in einer vollständigen Reihe uns vorstellen, so erhalten wir damit ebensoviel *Momente der Verknüpfung* der Welt als Vorstellung mit der ihr zum Grunde liegenden Realität, und ob wir diese darum auch um Nichts mehr zu erkennen vermögen nach dem, was sie *an sich selbst* ist, so muss uns doch hierdurch die Möglichkeit einer andern Erkenntniss von bedeutsamer Art gegeben sein. Wie nämlich die Erklärung der Erscheinungen zur Feststellung der ursprünglichen Naturkräfte führte, welche in einer unendlichen Zahl von Erscheinungen sich gleichmässig kund geben, so muss eine Betrachtung aller Naturkräfte und bleibenden Lebenserscheinungen zu dem Verständniss führen, wie das Ding an sich in der Welt überhaupt sich objectivire, d. h. welchen Grundcharakter es in den Erscheinungen in ihrer *Gesammtheit* auspräge. Es liesse sich dann also unterscheiden zwischen einer Welt als *Vorstellung* und einer Welt als *unmittelbarer Objectivation* des Dinges an sich; in jener gelangen wir durch die dem Satz vom zureichenden Grunde nachschreitende Erklärung auf die *qualitates occultae* der Dinge, in dieser muss eine zusammenfassende Betrachtung ein erhöhtes Verständniss der *qualitates occultae* wie der Welt überhaupt hervorbringen. — Letzteres ist die Aufgabe, welche Schopenhauer der Metaphysik stellt. Er will nicht mit Kant durch sie bloss zu einem Aufschluss über die formalen Bedingungen der Erfahrung, sondern an die Grenze der Erscheinung selbst, ihrer *Wirklichkeit* nach, hinführen, jedoch unter steter Beobachtung der von Kant menschlicher Erkenntniss nachgewiesenen Schranken. Man hat daher Unrecht, wenn man behauptet, das Ziel, welches Schopenhauer der Metaphysik setze, stehe im Widerspruch mit dessen idealistischer Grundansicht; dies ist so wenig der Fall, als der empirische

Digitized by Google

oder immanente Dogmatismus einen Widerspruch zum transscendentalen Idealismus enthält: denn der *transscendentale* Idealismus ist kein absoluter Idealismus, und der *immanente* Dogmatismus kein absoluter Dogmatismus, — sie beschränken sich gegenseitig, und können darum nebeneinander bestehen.

Kant sagte: die Vernunft bezwecke bei ihren metaphysischen Bemühungen Einhelligkeit und Zusammenstimmung in allen ihren Erkenntnissen, und sie erreiche diese dadurch, dass sie die Grenzen ihres *eigenen Gebrauchs* auffinde, womit sie uns zugleich anzeige, wo eine Welt der Noumena ihren Anfang habe, mithin mehr lehre, als alle Erfahrung vermag. Die von Schopenhauer der Metaphysik gestellte Aufgabe lässt sich in ganz ähnlicher Weise bestimmen; wir haben hier nur für die bloss *formale* Möglichkeit die *materiale,* anstatt der Grenze unserer reinen Vernunfterkenntnisse die Grenze wirklicher Erfahrung zu setzen. Diese Grenze hat gleichfalls darin ihren positiven Werth, dass sie uns lehrt, wo eine intelligible Welt anfange, die wir voraussetzen müssen. Da nun, wie wir sahen, die *qualitates occultae* in aller äussern Erfahrung die unmittelbarste und nächste Beziehung der Erscheinung auf das Ding an sich ausdrücken, so wäre mit einer Feststellung aller ursprünglichen Qualitäten die wahre und unveränderliche Grenze für die äussere Erfahrung gefunden.*) Aber diese Grenzbestimmung der äussern Erfahrung, welche schon den empirischen Wissenschaften zusammengenommen obliegt, zeigt noch nicht die Grenze der Erfahrung *überhaupt.* Hierzu wird vielmehr erfordert, dass wir mit dem Bewusstsein anderer

*) Wie unsere Vorstellungsformen Principien der *formalen* Möglichkeit der Erfahrung sind, so enthält jede Naturkraft die Möglichkeit eines Erfahrungsinhalts, der uns unter jenen Formen gegeben wird. Man kann desshalb die Kräfte Principien einer *materialen* Möglichkeit nennen. — Nur auf letztere passt die oft fehlerhaft gebrauchte Unterscheidung zwischen *potentia* und *actus.* —

Digitized by Google

Dinge das Bewusstsein *von uns selbst* vereinigen. (Vergl. die Darstellung, § 13 a. E.)

Das Unterscheidende des Princips der Metaphysik von aller andern Erfahrungserkenntniss wird sich also im Allgemeinen dahin bestimmen lassen, dass die Metaphysik zur Erkenntniss der äussern Erfahrung *die Erkenntniss von uns selbst im Selbstbewusstsein hinzubringt.*

Wir haben nun die Art zu prüfen, in welcher Schopenhauer diese Verbindung vollzieht, und darnach die Richtigkeit und den Werth seines metaphysischen Grundgedankens zu bemessen.

Es ist ausführlich gezeigt worden, dass die Wahrnehmung die ursprünglichste erkennende Function sei, und in ihr das Reale sich am unmittelbarsten und unter der einfachsten Form kundgebe. Da nun die empirischen Bestimmungen unseres eigenen Daseins in der Zeit schon durch die blosse Wahrnehmung erkannt werden, das heisst, schon allein durch diese eine innere Erfahrung zu Stande kommt, ohne dass eine andere Function des Erkenntnissvermögens ins Spiel gesetzt zu werden brauchte, um das Materiale der Wahrnehmung erst zur Erfahrung zu gestalten, da sonach am Gegenstande des Selbstbewusstseins — dem Willen — die Form, unter welcher er *wahrgenommen* wird, von derjenigen, unter welcher er *erkannt* oder *gedacht* wird, durch Nichts unterschieden ist: so sind wir wohl berechtigt zu sagen, dass keine Erkenntniss derjenigen an Unmittelbarkeit gleichkomme, welche wir vom Gegenstande des Selbstbewusstseins haben; denn bei aller äusserer Erfahrung empfinden wir das in der Wahrnehmung unmittelbar Gegenwärtige nur dunkel als ein uns Fremdartiges, das wir von unserm Wesen auszustossen streben, und erst, wenn der Verstand auf ein im Raume angeschautes Object übergeht, wird das unmittelbar Empfundene zu einem *Verstandenen* und gewinnt uns gegenüber ein selbstständiges Dasein. Hierdurch ist mit grösster Bestimmtheit der

Digitized by Google

wesentliche Unterschied zwischen innerer und äusserer Erfahrung nachgewiesen.*)

Haben wir nun aber erkannt, dass der äussern Erfahrung ein wahrhaft Reales zum Grunde liege, wie wir dies in der Wahrnehmung voraussetzen, so gewinnt jene Annahme nach der obigen Unterscheidung zunächst die Bedeutung, dass dadurch auch den äussern Dingen, sobald wir sie ausserhalb aller Causalverknüpfung und räumlichen Bestimmungen denken, eine an die blosse Zeitform gebundene Realität zugesichert bleibt. Das Ding an sich in diesem Sinne würde nicht das von der Erkenntniss und dem Erkanntwerden überhaupt, sondern nur das von der Erkenntniss eines *fremden Subjects* Unabhängige sein, darunter also etwas verstanden werden, das sich unter der Form der Selbsterkenntniss gegeben ist. Die Voraussetzung, dass ein Solches den äussern Dingen zum Grunde liege, liesse sich etwa in folgender Weise aussprechen: In jedem Dinge, das ich empirisch erkenne, ist Etwas, das, wenn Erkenntniss bei ihm wäre, wie sie mit meinem Selbst verbunden ist, sich selbst unter der Form der Zeit gegenwärtig sein müsste, wie mir mein eigenes Selbst auch gegenwärtig ist.

In diesem Sinne fasst nun Schopenhauer in der That den Begriff des Dinges an sich, sofern es die Grundlage seiner *Metaphysik* bildet. Es ist ihm ein durch innere Erfahrung Gegebenes, Thatsächliches, und wird als ein solches an die Stelle jenes uns ewig verborgenen X gesetzt, das niemals zum Schlüssel der Welterschein-

---

*) Der wichtige Unterschied, der zwischen den Bestimmungen des empirischen Selbstbewusstseins (*Wille* und *Empfindung*) stattfindet und bei Schopenhauer den Uebergang von der Transscendentalphilosophie zur Metaphysik herstellt, greift nirgends ein in die Untersuchungen der Vernunftkritik; gelegentlich berührt ihn aber Kant dennoch in seiner Anthropologie (§ 13), wo er seltsamer Weise dem *innern* Sinn einen sogenannten „*inwendigen* Sinn" entgegensetzt, dadurch aber wenigstens zeigt, dass er sich jenes Unterschiedes bewusst ist.

Digitized by Google

ungen werden kann. Er sagt aber damit zunächst nur, dass den Dingen noch eine andere Art von Existenz zukommen müsse, als ihr materielles Dasein, welches an unsere Vorstellungsart gebunden ist, dass gewissermaassen in den Dingen die Anlage liegen müsse, *sich aus sich selbst heraus zu erkennen.*

Es ist bemerkenswerth, dass Kant einmal etwas ganz Aehnliches aufstellt (Kr. d. r. V. p. 357 u. ff.), obwohl nur als eine Hypothese, durch welche er die Behauptung von der Einfachheit der menschlichen Seele neutralisiren, und dieselbe als eine blosse Idee ohne allen objectiven Gebrauch nachweisen will. Das Ich, sagt er, ist „ein Bewusstsein, das meine Vorstellungen begleitet" — „das Subject, dem Gedanken als Bestimmungen inhäriren", — es ist „Gegenstand des innern Sinnes." Als solcher hat es aber gar Nichts voraus vor der äussern Erscheinungswelt, wenn wir die Idealität der Erkenntnissformen annehmen; denn alsdann dürfen wir in der Materie, dem Gegenstande der äussern Sinne, gleichfalls ein Substrat voraussetzen, das die Eigenschaften dessen hat, was wir in uns *Seele* nennen. Wenigstens bleibt gewiss, dass wir nicht angeben können, worin das denkende Ich von dem Intelligiblen, welches der äussern Erscheinung zum Grunde liegt, innerlich sich irgend unterscheide. (p. 360 a. a. O.)

Da Kant immer nur beim *erkennenden* Ich stehen bleibt, und bei ihm nicht, wie bei Schopenhauer, das unter empirischen Bestimmungen auftretende Ich einen Uebergang bildet zwischen dem erkennenden Subject und der vorgestellten Welt, so kann er natürlich nichts finden, was er vom Subject auf die Materie übertragen könnte, als das *Denken,* und so muss ihm die obige Hypothese ohne allen positiven Werth bleiben.

Schopenhauer dagegen erkennt in der innern Erfahrung das Erste und Ursprüngliche, die unmittelbarste Kundgebung des Dinges an sich. Die Richtigkeit dieser

Digitized by Google

Ansicht haben wir ausführlich genug darzuthun versucht.

Wenn wir nun den Dingen ausser uns dieselbe Realität zuerkennen, wie uns selbst, so schliesst dieses die Voraussetzung in sich, dass die äussere Erscheinungswelt, wenn sie aus denjenigen Formen, die nicht für die innere Wahrnehmung bestimmend sind, also aus der causalen Verknüpfung und allem räumlichen Zusammenhange, herausgehoben wäre, immer noch einen *Inhalt* behalten müsste, demjenigen entsprechend, der unser Selbstbewusstsein ausfüllt; denn da, wo das *Mehr* ist, das Ding an sich, muss auch das *Minder*, die Erscheinung in der blossen Zeit, als ein vermittelndes Moment zwischen äusserer Erscheinung und Ding an sich, vorausgesetzt werden.

Es hat nun aber vielfache Angriffe erfahren, dass Schopenhauer als dieses vermittelnde Princip den *Willen* aufstellte, mit welchem, wie man behauptete, die Vorstellung eines *erkennenden* Wesens so innig verknüpft sei, dass schon eine Ausdehnung dieses Begriffs auf das Object *aller* innern Erfahrung Willkür verrathe, seine Ueberordnung über den Begriff der Kraft aber ganz unstatthaft sei.

Die Speculation gelangt bei ihren Untersuchungen oft zu völlig neuen Begriffen, und sieht sich desshalb auch genöthigt, Worte in der Sprache für sie aufzusuchen, welche wegen ihrer wenigstens verwandten Bedeutung dazu dienen können, jene zu fixiren. Natürlich bleiben aber solche Ausdrücke für die Speculation immer die brauchbarsten, mit denen der allgemeine Sprachgebrauch schon einen bestimmten Sinn verbindet; dies macht die philosophischen Wahrheiten der Mittheilung zugänglicher, und erleichtert überdies die Kritik speculativer Sätze, weil es alsdann oft nur der Analysis des Begriffes bedarf, um die Richtigkeit der Urtheile zu prüfen, in denen er vorkommt. — Das Wort „Wille“ ist jedenfalls so alt wie unsere Sprache, und was da-

Digitized by Google

durch bezeichnet werde, darüber kann eine kurze Untersuchung seines Gebrauchs aufklären.

Der menschlichen *Seele,* d. h. dem, was der Mensch, abgesehen von seiner äusseren Erscheinung, noch sein mag, wurden von jeher zwei verschiedene Aeusserungen beigelegt — *Wollen* und *Erkennen.* Manche setzten zwar zwischen beide noch das *Gefühl,* doch ergiebt schon eine oberflächliche Betrachtung, dass hierunter nur die *passive* Seite des Wollens verstanden wurde, ein bestimmter *Zustand* desselben; denn nahm man Wollen als ein Vermögen der menschlichen Seele, so musste dasselbe, wie jede andere Kraft der Natur, auch vorhanden sein, wo eine Erscheinung, ein wirksames Eingreifen dieser Kraft in die Aussenwelt, fehlte, und man musste also auch eine passive Seite derselben, eine Reaction gegen äussere Einwirkung, das Gefühl, als nothwendig mit ihr verbunden anerkennen. Nur die Vermischung der Begriffe Willkür und Wille konnte dazu führen, das von Erkenntniss geleitete Wollen für ein Einfaches, Elementares anzunehmen, und demgemäss einerseits das Gefühl als etwas *toto genere* Verschiedenes dem Willen gegenüber zu stellen, andrerseits aber jede scharfe Abgrenzung des Willens vom Erkennen aufzuheben.

Dadurch, dass der Sprachgebrauch Wille und Erkenntniss unter dem höhern Begriff der Seele vereinigt, scheint er allerdings sagen zu wollen, dass jene beiden Dinge als *verbunden* vorgestellt werden müssen, und jedes von ihnen, für sich selbst gedacht, seine rechte Bedeutung verliere. Der Grund, welcher das philosophisch rohe Bewusstsein diese Vereinigung für nothwendig achten lässt, ist nicht schwer aufzufinden. Dasselbe nimmt nämlich die äussere Welt, wie sie sich ihm anschaulich darstellt, für *real*, und ist noch nicht genöthigt, ein wahrhaft Reales hinter ihr zu suchen. Darum bezeichnet es das Letzte und Unerklärliche in den Erscheinungen durch den blossen Verhältnissbegriff des *Gesetzes,* während erst

Digitized by Google

das gebildete Bewusstsein zu dem der *Kraft* aufsteigt, weil das Gesetz bloss ein unerklärliches Verhältniss zweier Erscheinungen zu einander, Kraft dagegen eine Wirksamkeit aus eigener Macht, eine Autonomie, ausdrückt. Nun sind wir uns aber nur Einer Kraft in der Natur unmittelbar bewusst; sie stellt sich dar einmal als die *Auffassung der objectiven Welt*, und sodann als *Wille*. Jene Auffassung aber können wir selbst wieder als einen Ausfluss der Macht des Willens ansehen, denn *wir wollen* auffassen, *wollen* durch unser Erkennen die Welt uns aneignen; das Wollen also ist die unserer ganzen Erscheinung zum Grunde liegende Kraft. Diese Kraft nun ist nirgend anders wahrnehmbar, als in der dunkeln Tiefe des eigenen Bewusstseins. Das Bewusstsein anderer Dinge vermag sich nicht bis dahin zu versteigen, dass wir uns mit unserm ganzen Sein und Fühlen in dieselben versetzen. Der Mensch findet daher nur *sich allein* als wollend, und da er ein *erkennendes* Wesen ist, so setzt er den Willen als nothwendig verbunden mit dem *Erkennen*, ja wohl auch oft ausschliesslich als verbunden mit dem *vernünftigen* Erkennen.

Sobald wir aber bei unserer Betrachtung der Natur den Begriff der Kraft, der *qualitas occulta*, in seiner Reinheit erfasst haben, müssen wir auch zugestehen, dass dieser ein dem Wesen nach ganz Identisches bezeichnet mit dem Willen in uns, denn im Begriff der Kraft wird abstrahirt von allem äussern Wirken, und soll nur der unerkennbare Grund aller Wirksamkeit bezeichnet werden. Als Grund alles Wirkens in uns finden wir dasjenige, was der Sprachgebrauch Wille nennt. Darum, weil das Erkennen in uns hinzutritt, verliert dieser Wille Nichts an seiner eigentlichen Bedeutung, als die einzige uns unmittelbar kund gewordene Kraft in der Natur, die das Substrat ist der an unserm Leibe vorgehenden Veränderungen. Die Eigenthümlichkeit des menschlichen Handelns, ja seiner ganzen äussern Erscheinung führen wir, als auf den letzten Erklärungsgrund, zurück

Digitized by Google

auf seinen *Charakter*, d. h. die besondere *Beschaffenheit* seines Willens. Die Begriffe Wille und Kraft zeigen demnach die grösste Gleichartigkeit, denn durch beide soll das innere Wesen einer räumlichen Erscheinung bezeichnet werden; nur mit dem Unterschiede, dass beim „Willen" die Vorstellung hinzukommt: diese besondere Kraft ist nicht allein Erklärungsgrund meiner äussern Wirksamkeit, sondern sie ist zugleich das seiner Existenz nach mir *unmittelbar Bewusste* und in allen seinen Aeusserungen *unmittelbar Gegenwärtige und Verständliche.*)* Im Begriff des Willens liegt also zugleich das Merkmal der unmittelbaren und von einem fremden Erkennen unabhängigen Realität. Durch diese letzte Bedeutung, *aber auch durch sie allein*, hat der Begriff „Wille" einen grössern Inhalt als der der Kraft. Gerade nun dieses *Mehr* im Begriff des Willens ist es, welches wir den Dingen ausser uns, indem wir ihnen eine höhere Realität als die blosse Erscheinungswirklichkeit zuerkennen, nothwendig beilegen müssen; wir erkennen desshalb in allen Kräften der Natur dasselbe Princip wie im Willen, wir erweitern also erlaubter Weise den Umfang dieses Begriffs und ordnen ihm den Kraftbegriff unter.

Der grosse Gewinn, der für die Metaphysik hieraus hervorgeht, ist, dass nun erst ein gemeinsames Princip der innern und äussern Erfahrung gefunden ist, das beide zusammenhält, und vermöge dessen die aus der äussern Erfahrung geschöpften Erkenntnisse einen wahrhaft objectiven Werth bekommen, auf die Erscheinungen des Selbstbewusstseins bezogen und an ihnen erläutert

---

*) Indem der Verstand den Process, wodurch er, noch unbewusst, die anschauliche Welt schuf (vergl. die Darstellung der Schop. Philos. §§ 6 u. 7), auf diese selbst in bewusster Weise fortsetzt und an der Kette der Bedingungen Glied um Glied zusammenfasset (vergl. § 12 am a. O.), gelangt er in der Welt als *Vorstellung* auf den nämlichen letzten Kern der Erscheinungen, welcher im innern Sinn unmittelbar der Selbstanschauung offen liegt.

Digitized by Google

werden können. Das gesammte empirische Bewusstsein ist nun nach zwei Richtungen hin abgegränzt: nach der Seite des Selbstbewusstseins durch das *Ich*, nach der des Bewusstseins anderer Dinge durch die letzten *Kräfte* und *Qualitäten* der äussern Natur.

Bei einer nur einigermaassen unbefangenen Beurtheilung wird man das grosse Aperçu nicht genug bewundern können, durch welches Schopenhauer die uns fremd und räthselhaft gegenüber stehende „Welt als Vorstellung" mit unserm Selbstbewusstsein in eine innige Verbindung setzt, und uns so den einzigen Zugang in ihr richtiges Verständniss eröffnet. Diese Grundwahrheit seiner Metaphysik ist, wie jedes geniale Aperçu, so einfach, Jedem so leicht verständlich, und dabei doch, gleich dem grossen Kantischen Aperçu von der Idealität des Raumes und der Zeit, unsere ganze Gedankenwelt so tief erschütternd und umgestaltend, dass sie bedeutsamer und mächtiger in die Fortentwickelung der Philosophie eingreifen muss, als alles, was seit Kant im Felde der Speculation geschehen ist.

Wenn nun aber dennoch die Schopenhauer'sche Metaphysik vielfache Widersprüche und Angriffe erfahren hat, so suchen wir die Gründe hiervon nicht sowohl in der Unhaltbarkeit, als in der grossen Neuheit und Ungewöhnlichkeit ihrer Lehren. Zum geringern Theile liegen sie vielleicht auch in der Art und Weise, wie Schopenhauer sein System zuerst dargestellt und in der Folge weiter ausgebildet hat. Es wäre gewiss ein grosser Irrthum, wenn man in dem vor mehr als vierzig Jahren erschienenen ersten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung" den Grundgedanken der Schopenhauer'schen Philosophie schon ganz deutlich und rein dargelegt und entwickelt finden wollte; vielmehr hat Schopenhauer in späterer Zeit (namentlich durch die Schrift: „Ueber den Willen in der Natur") seine Lehre so wesentlich vervollkommnet, dass sich das Ganze derselben nur durch ein Studium aller seiner Schriften richtig auffassen lässt.

Digitized by Google

Aus den verschiedensten Gesichtspunkten sucht Schopenhauer jenen Grundgedanken zu beleuchten und zu vervollständigen, und da er sich niemals mit blossen Begriffen begnügt, um aus diesen seine Folgerungen herzuleiten, sondern, ausgerüstet mit einer vielseitigen Kenntniss der Natur und einem tiefen Verständniss menschlichen Wesens, an den Urquell alles Wissens, die *Anschauung*, allenthalben zurückgeht: so erhalten die Wahrheiten seiner Metaphysik eine ungemein feste Begründung und beinahe der Anschauung gleichkommende Evidenz.

In Einer Hinsicht aber ist Schopenhauer von dieser Methode abgewichen, und hat dadurch sein grosses Aperçu vielfachen Missverständnissen und Angriffen ausgesetzt.

Gleich am Eingange seiner Metaphysik nämlich behandelt er den als eine unmittelbare Thatsache des Bewusstseins eingeführten Willen in *transscendenter* Weise, indem er von ihm dasjenige aussagt, was nur vom erkenntnisstheoretischen Ding an sich gelten darf. Er schliesst ihn völlig aus von jeder Form der Erscheinung und einer *objectiven* Erkenntniss überhaupt*), sagt aber dennoch, dass er von Jedem unmittelbar seinem *Wesen nach* erkannt werde, weil das Erkennende und das Erkannte hier in Eines zusammenfalle. (I. 127.) Letzteres ist aber nicht richtig, sondern das Erkennende und Erkannte bleiben immer noch getrennt, (obwohl sie der *Existenz nach* Eines sind) und nur in der Unabhängigkeit von der Erkenntniss eines *fremden Subjects* liegt das Unterscheidende des Selbstbewusstseins.

Schopenhauer scheint uns demnach einen dogmatischen Missgriff zu begehen, der aus dem erkenntnisstheoretischen Gesichtspunkte betrachtet eine Verläugnung des idealistischen Princips ist, aus dem metaphysischen dagegen eine Verläugnung des einmal eingenommenen empirischen Standpunkts. Der Wille, welcher nur die un-

*) Dies steht in naher Verbindung mit der von uns pag. 121 ff. bestrittenen erkenntnisstheoretischen Annahme.

Digitized by Google

mittelbarste Erscheinung, die nächste Kundgebung des Dinges an sich ist, und als ein *immanentes* Princip dazu dienen soll, die Welterscheinungen zu erklären, verwandelt sich hier plötzlich in das *eigentliche*, das *transscendentale* Ding an sich.

So fand man denn eine erwünschte Veranlassung, an der Schopenhauer'schen Philosophie gerade dasjenige mit Tadel zu überschütten, worin ihre Hauptstärke und ihre grosse Neuheit liegt: dass sie nämlich das ἓν καὶ πᾶν oder das Princip des All-Einen an ein empirisches Datum anknüpft und dadurch in das Gebiet der Erfahrung hineinzieht. Man sagte, sie habe auf diese Weise jenes Princip verfälscht und in Widerspruch mit sich selbst gebracht. Die nächste Remedur, welche daher eine Kritik der Schopenhauer'schen Philosophie in der Regel für nothwendig achtete, war, dass sie für den *Willen* schrieb: das *Absolutum*, dann aber so verfuhr, als müsse bei diesem neu eingesetzten Werth die Rechnung nach wie vor stimmen. Dadurch machte die Kritik eine Diversion, welche für die Beurtheilung der Schopenhauerschen Philosophie keinesfalls günstig sein konnte. Das sogenannte Absolute tritt, wie dies Frauenstädt (Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie) richtig bemerkt, überall *cosmogonisch* auf, — Schopenhauer's Wille *nicht*. Das Absolute ist ursprünglich nur von erkenntnisstheoretischer Bedeutung, nimmt aber unter einer sogenannten dialektischen Behandlung die Gestalt des metaphysischen Princips an; Schopenhauer's Wille ist dagegen durchaus und ursprünglich ein metaphysisches Princip, — wir halten hieran fest, wenn gleich Schopenhauer selbst diesen Ursprung im obigen Fall zu vergessen scheint.

Das Ding an sich, als erkenntnisstheoretisches Princip, lässt sich nur durch Negationen bestimmen und von der Erscheinungswelt abgrenzen, weil es als Voraussetzung der denkenden Handlung selbst nie Gegenstand für das Denken werden kann. Wenn wir daher dasselbe auch *grundlos* und *frei* nennen, so sagen wir damit nichts

Digitized by Google

mehr, als dass es der Causalität entzogen sei; ebenso, wenn wir ihm *Einheit* beilegen, so entheben wir es dadurch nur aller zeitlich-räumlichen Bestimmung. Im gewöhnlichen Gebrauche gilt Einheit als Negation der Vielheit, obwohl sie eigentlich, genauer betrachtet, nur ein Moment der letztern ist; dennoch giebt es kein anderes Wort, um damit zu bezeichnen, dass das Ding an sich ausserhalb der Zeit liege, als eben das Wort *Einheit;* denn dasselbe drückt einen Abschluss, eine Ruhe für das Denken und Schauen aus, und es liegt uns eben nur daran, einen solchen Act des Denkens zu bezeichnen, wo dasselbe aus der Bewegung (einer Synthesis ohne Aufhören) durch Negation zur Ruhe kommt. Werden wir daher gefragt: was das Reale sei, wenn es *Eines* sei, so können wir nur antworten, dass es *nicht Vieles* sei, und darum auch nicht Eines im *Gegensatz zum Vielen*, sondern mit völligem Ausschluss dieses Gegensatzes.

Die Einheit des sogenannten *Absoluten*, wo dasselbe als ἓν καὶ πᾶν auftritt, ist nichts anderes, als diese transscendentale, völlig negative Einheit. Sie ist ein gestaltloser Schatten, der uns in aller Erfahrungserkenntniss zu Nichts dienen kann, — Kant würde sagen: eine blosse Idee ohne allen objectiven Gebrauch. Dasselbe aber, was von dieser Einen Bestimmung des Dinges an sich gilt, das gilt von ihm überhaupt, sofern es lediglich in erkenntnisstheoretischer Bedeutung genommen wird. Es ist und bleibt alsdann ein X, auf dessen Erforschung die Untersuchungen der Metaphysik gar nicht gerichtet sein können, das daher auch nicht geeignet ist, der Erfahrung zum Grunde gelegt zu werden.

Darum müssen wir es für einen grossen Missgriff Schopenhauer's halten, dass er (vergl. namentlich I. 128. 144. Eth. 270. 272. am E.) vom Willen *a priori* das ausmachen will, was nur vom Ding an sich in transscendentaler Bedeutung *a priori* behauptet werden darf — nämlich *Grundlosigkeit* und *Einheit*. Jene Schattenbilder blosser Negationen gewinnen hier wirklichen, concreten Gehalt,

Digitized by Google

aus welchem sich unermessliche Folgerungen ableiten lassen; wir gelangen zu einem *empirischen* ἓν καὶ πᾶν, und doch wird uns dasselbe auf *transscendentale* Art bewiesen. Dies scheint uns der einzige grössere Widerspruch in der Schopenhauer'schen Metaphysik zu sein.

Schopenhauer giebt aber selbst anderwärts die richtige Unterscheidung der Sache; denn obgleich er die Ausdrücke „Wille" und „Ding an sich" mehrentheils als gleichbedeutend braucht, was ihm nach der (I. § 22 z. Anf.) hierüber gegebenen Erklärung gestattet ist, so setzt er doch, wo es der Zusammenhang erfordert, dem *objectivirten* Willen oder Willen *zum Leben* einen Willen *als Ding an sich* oder *ausserhalb aller Objectivation* entgegen.*) Der oben hervorgehobene Widerspruch trifft also nicht die Sache selbst, sondern nur die Art ihrer Begründung. Sucht man ihn aber, immer die *Sache* im Auge behaltend, vorsichtig zu entfernen, so bleiben gerade jene wichtigsten Lehren der Schopenhauer'schen Philosophie durch ihn ganz unberührt.

Bei einer genauern Untersuchung wird man nämlich finden, dass Schopenhauer's ἓν καὶ πᾶν sich gar nicht unmittelbar auf die obige transscendentale Deduction gründet, sondern diese vorerst nur dazu dienen kann, uns mit der *Möglichkeit* jenes Gedankens vertraut zu machen. Die eigentliche Grundlage des ἓν καὶ πᾶν ist die *Erfahrung* selbst, die Betrachtung der Natur und mehr noch die Untersuchungen der Ethik.

In Einer Hinsicht freilich musste die Erkenntnisstheorie der Metaphysik vorarbeiten, indem sie nämlich die zwingenden Fesseln unserer Vorstellungsformen dadurch, dass sie deren Idealität feststellte, in gewissem Sinne von uns nahm, und unserer Erkenntniss ein Feld von *Möglichkeiten* eröffnete, welches der Betrachtung der Erfahrung

*) Behält man diese Unterscheidung immer im Auge, so wird man auch Schopenhauer's vielfach missverstandene Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben richtig auffassen.

Digitized by Google

selbst eine ganz neue Wendung geben konnte. Jene Möglichkeiten, denen zunächst eben nur eine negative Bedeutung zukam, konnten einen *realen Gehalt* bekommen, zu etwas *Wirklichem* werden, jedoch nicht durch dialektische Kunststücke, sondern einzig und allein durch eine innige und tiefe Auffassung der Natur und unseres eigenen Wesens.

Dies ist nun auch das eigentliche Bestreben der Schopenhauer'schen Metaphysik, und in dieser Weise schliesst sich dieselbe innig an die Erkenntnisstheorie an, ohne dass darum zwischen beiden die rechte Grenze aufgehoben würde.

Die Freiheit oder Grundlosigkeit des *Dinges an sich* konnte nicht so ohne Weiteres auf den *Willen* übertragen werden; sie blieb für diesen eine blosse *Möglichkeit*. Dadurch aber, dass die Erfahrung uns das ethische Phänomen des Gefühls der Verantwortlichkeit für unsere Handlungen aufwies, wurden wir zur Ueberzeugung von der Aseität des Willens hingeführt, und aus der *transscendentalen* wurde mithin eine *metaphysische* Wahrheit. Ebenso nun konnte der Gedanke des ἓν καὶ πᾶν, d. h. die Annahme, dass das allen Dingen zum Grunde liegende Reale trotz aller Verschiedenheit und Vielheit in der Erscheinung seinem Wesen nach *Eines* sei, durch die Transscendentalphilosophie nur als *möglich* nachgewiesen werden, indem diese die Idealität unserer Anschauungsformen feststellte; die Wahrheit und Wirklichkeit dieser Annahme lehrte uns aber das zweite Urphänomen der Ethik, das Mitleid, in welchem wir uns mit Andern identificiren, lehrte auch eine allgemeine Betrachtung der Natur, wo wir alle Kräfte und Lebensäusserungen zurückführen mussten auf *dasselbe* dunkle, ruhelose Streben nach Selbsterhaltung und Selbstbethätigung, welches vielfachen Hemmungen durch ein ausser ihm Liegendes unterworfen ist. — Wie ungleich realer und unserm Verständniss zugänglicher, als die todte Abstraction einer transscendentalen Einheit der Naturwesen, die nur ein Ausdruck der Ohnmacht unserer

Digitized by Google

Vernunft ist, über die Grenzen der Erscheinung hinauszugehen, ist doch die Bedeutung jenes: *„tat twan asi“* („Dies bist Du“), welches beim Anblick fremden Weh's uns die Stimme des Mitleids zuruft. Die Maxime der reinsten Tugend, wie den Ausspruch höchster Weisheit enthält es in sich, und eröffnet uns einen tiefen Blick ins Inn're der Natur und eine wahrhaft grandiose Weltansicht.

Wer erkennt aber nicht im Gange dieser ethischen Untersuchungen die grosse Aehnlichkeit mit der Art und Weise, wie sich Kant sein erkenntnisstheoretisches Problem zurecht legte? Er sagte: synthetische Sätze *a priori* sind *wirklich*, wie aber sind sie *möglich?* Ebenso nun geht Schopenhauer von den beiden *Thatsachen* des Mitleids und der Zurechenbarkeit aus, und erklärt ihre Möglichkeit aus dem Princip des kritischen Idealismus.

Fasst man in dieser Weise die Begründung von Schopenhauer's ἓν καὶ πᾶν, der Allmacht, Allgegenwart und Grundlosigkeit des Willens auf, so wird man sich über keine principiellen Widersprüche zu beschweren haben. Denn wo Schopenhauer bei seinen metaphysischen Untersuchungen sich ohne Rückhalt dem Boden der Erfahrung, den er sich einmal zur Grundlage ausersehen hat, anvertraut, da steht er fest und sicher wie kein Anderer, und seine Lehren, seine Erklärung der Welt und ihrer Erscheinungen sind von einer unüberwindlichen Macht der Ueberzeugung und tragen den Ausdruck lebensvoller Wahrheit. — Er sucht uns alsdann für die gegebene Erscheinung, welche das Problem ist, zunächst Analogien in der Erfahrung auf, um das Wesen jener möglichst deutlich erfassen und in Begriffen scharf bestimmen zu können. Seine Untersuchung folgt der inductiven Methode und nimmt überhaupt ganz den Gang einer empirischen Forschung. Wenn er uns z. B. (I. 230.) an eine kalt beleuchtete Mauer führt, um im Zustande ihres Beschauers die schwache Anlage zum Gefühl des Erhabenen nachzuweisen, von da aber überzugehen zu den

Digitized by Google

stärkern und complicirtern Anlässen derselben Erscheinung, — oder wenn er uns (Eth. p. 236.) einen ganz bestimmten Fall vergegenwärtigt, wo das Mitleid als das einzig mögliche von der bösen Handlung ablenkende Motiv sich darstellt, so verfährt er hier ganz ebenso, wie der Naturforscher, der irgend eine Grunderscheinung seiner Wissenschaft im Experiment zur einfachen und von allem Nebensächlichen befreiten Anschauung bringt, und so zugleich eine durch den Uebergang von der *Ursache zur Wirkung* befestigte Unterlage für seine Folgerungen zu gewinnen sucht. Er zwingt uns hier gerade in derselben Weise, unsere Aufmerksamkeit fest und ungetheilt der Betrachtung eines in seinen Verhältnissen zwar einfachen, aber auch durchaus bestimmten Falles hinzugeben, und stellt alle Voraussetzungen so, dass von der in Frage kommenden Wirkung nur auf *eine einzige* Ursache geschlossen werden kann. Dieses Alles wird dadurch möglich, dass Jeder den Gegenstand der Untersuchung im Selbstbewusstsein mit sich trägt, und die Zustände und Vorgänge an demselben leicht durch die Erinnerung oder Phantasie vergegenwärtigt werden können. Ueberhaupt aber sind es eine Zahl unbestreitbarer Urphänomene, auf welche Schopenhauer's Metaphysik sich in allen Theilen stützt, und die sie in Einem Princip zu vereinigen strebt.

Dass die Betrachtungen der Ethik in höherm Maasse als alle andern für die wichtigsten Wahrheiten seiner Metaphysik entscheidend sein müssen, folgt einfach daraus, dass er uns den Gegenstand der Moral zugleich als das *reale Princip* einführt, und denselben zum Erklärungsgrund der Erfahrung in ihrer Gesammtheit macht. Während die Naturphilosophie nur die Identität des in den äussern Erscheinungen sich darstellenden Wesens bei aller Mannigfaltigkeit der äussern Objectivation festzustellen und zu erklären sucht, so erfasst die Ethik dieses räthselhafte Wesen, wo es am deutlichsten und vollkommensten sich darstellt — im menschlichen Selbstbe-

Digitized by Google

wusstsein, betrachtet hier die Beschaffenheit seines Auftretens und deren Verhältniss zur vorgestellten Welt, und ertheilt uns damit die höchsten und letzten Aufschlüsse über *das Ganze* der Dinge. So ist denn das *Ethische* die letzte Spitze, in welche für Schopenhauer die Bedeutung des Daseins hinausläuft. —

Wir beschliessen hiermit unsere Betrachtungen über die Schopenhauer'sche Philosophie, da es die Grenzen gegenwärtiger Abhandlung überschreiten würde, die fernere Entwickelung und allseitige Durchführung des grossen Grundgedankens, den wir im Vorausgegangenen zu beleuchten suchten, durch die verschiedenen Theile der Metaphysik ins Einzelne zu verfolgen. Wir glauben genug gethan zu haben, wenn es uns gelungen ist, gerade jenen wichtigsten Punkt der Schopenhauer'schen Metaphysik in ein klares Licht zu setzen, und seine Vereinbarkeit mit den Resultaten der Transscendentalphilosophie nachzuweisen.

Schopenhauer ist der einzig ächte Nachfolger Kant's, weil er der einzige ist, der die Möglichkeit einer Metaphysik aufgefunden hat, die nicht im Widerspruch steht zur Kritik der reinen Vernunft. Mögen wir uns umsehen im Himmel und auf Erden, wir finden keinen andern Weg zu einer wahren und innigen Auffassung des Wesens der Dinge, als eine Erklärung aller Naturerscheinungen aus den Erscheinungen des Selbstbewusstseins.

Der dogmatische Idealismus hatte die inductive Erkenntnissweise ausgeschlossen, während der unendlich höher stehende kritische Idealismus Kant's sie zulässt, ja sogar uns mit allem Ernst und Nachdruck hinweist auf „das fruchtbare Bathos der Erfahrung". Eine Kritik unseres Erkenntnissvermögens kann der Metaphysik nur Ziel, Form und Schranke geben; die erfahrungsmässige Betrachtung allein giebt ihr einen *Inhalt*.

Und so vereinigt denn Schopenhauer in sich Bako und Kant, und eröffnet uns hiermit die Aussicht eines baldigen entscheidendern Eingreifens der Metaphysik in

Digitized by Google

die empirischen Wissenschaften und einer hierdurch möglichen Beseitigung des plumpen Materialismus und Realismus, der in Folge einer sich selbst überlassenen Empirie Platz gegriffen hat, — wie er auch andrerseits dazu beitragen wird, das Feld der Speculation von den Auswüchsen der neuern Scholastik gänzlich zu reinigen, und die Geister von deren Einflüssen zu befreien.

Verbesserung:

Auf Seite 66, Zeile 5 von oben lies 225 anstatt 252.

Dresden, Druck der Königl. Hofbuchdruckerei von C. C. Meinhold u. Söhne.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google


Digitized by Google