

# Zeitschrift

für

## Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

**Dr. J. H. Fichte,**

Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

**Dr. Hermann Ulrich,**

außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

**Dr. J. U. Wirth,**

evangel. Pfarrer zu Winnenden.

---

**Neue Folge.**

Einundzwanzigster Band.

---

**Halle,**

G. C. M. Pfeffer.

1852.

Schwarz 603/80

n 3

Zeitliche

Philosophie und philosophische  
Kritik

Dr. J. P. Richter

Dr. Hermann Wirth

Dr. J. H. Wirth

Neue Folge

Grundriss der Logik

Galle

G. C. W. Wirth

1802

## I n h a l t.

	Seite.
Vorwort der Redaktion. . . . .	1
Ueber einige Einwürfe Trendelenburg's gegen die Herbart'sche Metaphysik. Von Prof. Dr. Drobisch in Leipzig. . . . .	11
Das Wesen der Natur. Von Prof. Dr. Schaller in Halle. . . . .	42
Ueber eine Monadologie als Grundlage der Ethik. Ein Sendschreiben an J. S. Fichte. Von Prof. Dr. Chalybäus in Kiel. . . . .	68
Welcherlei Hypothesen sind in der Philosophie zulässig? Antwortschreiben von J. S. Fichte. . . . .	87
Ueber den Rechtsgrund des Eigenthums. Von Prof. Dr. Weisse in Leipzig. . . . .	101
Die Religion und Kirche als wiederherstellende Macht der Gegenwart. Von J. S. Fichte. Erster Artikel. . . . .	139
Recensionen.	
Die deutsche Philosophie seit Hegel's Tod und ihr Berichterstatter in der „Gegenwart.“ Von Prof. Dr. Carrière in Gießen. . . . .	153
Die sogenannte induktive Logik. Von S. Ulrici. Mit Rücksicht auf	
Whewell: The Philosophy of the inductive Sciences.	
J. Herschel: A preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy.	
A. Comte: Cours de philosophie positive.	
J. S. Mill: Die induktive Logik. Aus d. Engl. von Schiel.	
C. W. Dyzoomer: Die Methode der Wissenschaft etc.	159
Ueber die Erkenntniß Gottes in der Natur aus der Natur. Von Prof. Dr. G. Th. Fechner in Leipzig. . . . .	193
Schopenhauer und Herbart, eine Antithese. Von Prof. Dr. J. C. Erdmann in Halle. . . . .	209
Ein Wort über die Zukunft der Philosophie. Als Nachschrift zum vorigen Aufsatze. Von J. S. Fichte. . . . .	226

	Seite.
Marcus Marci und seine philosophischen Schriften. Von Prof. Dr. G. C. Guhrauer in Breslau. . . . .	241
Zur Logik. Von H. Ulrich.	
Fr. v. Baaders sämtliche Werke. 1r Bd.	
M. W. Drobisch: Neue Darstellung der Logik 2c. . . . .	258
Die Religion und Kirche als wiederherstellende Macht der Gegen- wart. Von J. G. Fichte. Zweiter Artikel. . . . .	294
Verzeichniß der neuesten im In- und Ausland erschienenen philo- sophischen Schriften. . . . .	319

—————

1

2

3

4

5

6

7

8

9

10

11

12

13

14

15

16

17

18

19

20

21

22

23

24

25

26

27

28

29

30

31

32

33

34

35

36

37

38

39

40

41

42

43

44

45

46

47

48

49

50

51

52

53

54

55

56

57

58

59

60

61

62

63

64

65

66

67

68

69

70

71

72

73

74

75

76

77

78

79

80

81

82

83

84

85

86

87

88

89

90

91

92

93

94

95

96

97

98

99

100

## Ueber die Erkenntniß Gottes in der Natur aus der Natur.

Zusatz zu dem Werke: Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels  
und der Erde. Vom Standpunkt der Naturbetrachtung. Leipz. 1851.

Von G. Th. Fechner \*).

Vorweg erinnere ich, daß die folgenden Betrachtungen dem Charakter meiner ganzen Schrift gemäß nicht im Sinne einer herrschenden Philosophie, sondern der Bedürfnisse des natürlichen Verstandes geführt und also auch nur aus dem Gesichtspuncte der Angemessenheit dazu zu beurtheilen sind.

Es ist gewöhnlich, namentlich in populären Schriften, die Spur Gottes in der Natur mittelst teleologischer und Causalbetrachtungen aufzusuchen und es gelingt allerdings leicht damit, zu finden, was man schon hatte und insofern nicht erst zu suchen brauchte. Eine Kraft darüber hinaus haben sie wohl nicht leicht bewährt, d. h. einen Verstand zu überzeugen vermocht, welcher der Ueberzeugung oder Kräftigung der Ueberzeugung noch bedurfte, oder Wissen und Glauben in lebendiger Beziehung zu vermitteln. Den Grund dieser Kraftlosigkeit suche ich nicht mit Manchen darin, daß das Daseyn Gottes überhaupt eine Glaubenssache ist, an der sich nichts weisen noch beweisen läßt und alle Bestrebungen in dieser Richtung mithin an sich fruchtlos und vergeblich sind; denn, giebt es Gründe für das Daseyn Gottes, die sich unbewußt und unwillkürlich geltend gemacht haben, wie es solche gewiß giebt, so müssen sie sich auch zum Bewußtseyn

\*) Ich gebe diesen Zusatz theils als Probe, theils als Ergänzung der Darstellung obiger Schrift, als Probe, sofern er im Wesentlichen nur die Uebertragung einer Argumentation, welche in der Schrift auf die größern individuellen Weltspähren angewandt worden ist, auf die ganze Weltspähre enthält, als Ergänzung, sofern die nähere Ausführung der in der Schrift (Th. I. S. 358.) nur kurz angedeuteten Beweisgründe für das Daseyn Gottes darin gegeben ist.

bringen und ihnen dadurch, wenn nicht für das Leben doch für das Wissen und dessen Vermittelung mit dem Glauben eine neue Kraft und Frucht ertheilen lassen. Oder unser Verstand ist selbst ein vergebliches Vermögen. Aber darin suche ich ihn, daß man Gott mit den an sich triftigen Mitteln sucht, wo und wie er nicht zu finden, indem man einen Gott in der Natur über der Natur damit sucht.

In der That, so lange man, wie noch so gewöhnlich (mindestens im Leben, wenn auch nicht gleichermaßen in der Philosophie) Gott in einer gewissen Ferne von der Natur glaubt halten und demgemäß suchen zu müssen, in einer größern jedenfalls, als unsern Geist von unserm Körper, unbekümmert, wie sich seine Allgegenwart und Allwirksamkeit damit verträgt, kann man auch in der Natur blos ferne Hinweise auf ihn erwarten, ja nur solche gestatten, und verliert eben hiemit das eigentliche Fundament für den Schluß auf sein Daseyn aus der Naturbetrachtung. Denn dieses ist in letzter Instanz kein andres, als die Betrachtung der Weise, wie in uns Körperliches mit Geistigem sich begegnet und mithin ein Factor auf den andern weist. Es begegnet sich aber Beides in uns auf eine unmittelbare Weise.

Freilich, die zu innige Begegnung Gottes mit der Natur scheint nach gewöhnlicher Vorstellung für Religion und Naturwissenschaft gleich bedenklich. Hiegegen kann vielleicht meine Schrift selbst etwas beitragen, die Ueberzeugung zu fördern und allgemeiner zu machen, daß nur die Halbheit und Inconsequenz in Anerkennung derselben bedenklich ist, und den Gewinn, den die volle Auerkenntniß bringt, in's Licht zu stellen. Zu den Vortheilen derselben aber mag der Umstand selbst mitgezählt werden, daß hiemit die Natur nicht mehr dunkle und ferne, sondern klare und naheliegende Erkenntnißmittel des göttlichen Daseyns und Wirkens bietet. Auch können wir uns nur so über das Verhältniß von Gott und Natur eigentlich verständigen, daß wir es immer vergleichbar mit dem von unserm Geist und Körper halten, dagegen wir sonst jeden positiven Anhalt der Verständigung verlieren, und in bodenlosen Streit mit Worten um Worte

gerathen, die nichts bedeuten, weil wir sie auf nichts in Wirklichkeit Aufzeigbares zu beziehen wissen.

Lassen wir uns also durch die *petitio principii*, daß Gott nur als ein Geist ohne Körper und die Natur nur als eine Körperwelt ohne Geist zu suchen und zu untersuchen sey, nicht irren, sondern, wenn wir Gott vielmehr in als über der Natur finden können, so nehmen wir ihn da, wo wir ihn finden. Was hielte auch, wenn wir einmal Gott als Geist auf einer, die Natur als Körperwelt auf der andern Seite anzunehmen haben, beide mehr aus einander, oder anders zusammen, als unsern Geist und unsern Körper? Nichts in der That, als Widersprüche mit der Natur der Dinge und uns selbst.

Daß Gott als ein bewußter Geist zu fassen, und zur Natur als der Gesamtheit der Körperwelt auch unser Körper mit zu rechnen sey, setzen wir hier als selbstverständlich voraus.

Wie nun werden wir den bewußten Geist in der Natur, ja wie überhaupt einen Geist, den wir Gott nennen möchten, finden? Blicken wir um uns, erscheint eben nur eine Welt des Körperlichen, nichts von Geist, blicken wir in uns, erscheint nur unser eigener Geist. Zwar wir legen betrachtend unsern Geist in die Natur hinein, wie man sich wohl ausdrückt, und oft schon hat man der Natur diesen Geist als ihren und zugleich als Alles, was sie davon besitzt, aufzubringen gesucht; doch nicht um diesen unsern subjectiven, vielmehr um einen objectiven Geist in der Natur handelt es sich. Das trockne Geseß der Natur, was wohl auch ihren Geist hat vorstellen sollen, ist als solches noch kein bewußter Geist, und unsern Gedanken an Gott für Gott zu halten, wie wohl Manche thun, will uns ebenso wenig befriedigen. Nun aber, wenn wir Gott weder außer noch in uns finden, nehmen wir nicht sein Daseyn überhaupt in's Leere, wider alle Erfahrung an? So meinen Manche.

Aber mit gleichem Rechte wäre dann zu sagen, daß wir das Daseyn aller andern Menschen- und Thierseelen außer unsrer eigenen in's Leere oder wider alle Erfahrung annehmen; denn ganz ebenso wenig können wir etwas unmittelbar davon ergrei-

fen; es liegt nun einmal im Wesen der Dinge, daß jeder Geist nur seiner selbst unmittelbar in Geistesform gewahren kann; und Gott ist uns in dieser Hinsicht nicht im Geringsten unsichtbarer als der Geist irgend eines unsrer Nebenmenschen. Sollte er uns nicht aber auch gleich sichtbar seyn? Auf irgend welchem Wege müssen wir doch zu dem Glauben an unsre Nachbarseelen gelangen, und zwar auf einem Wege, der gar bindend ist; denn wir glauben an das Daseyn andrer Menschen- und Thierseelen fast so fest als an das Daseyn unsrer eigenen. Und sollien wir dann noch mehr verlangen können, als für das Daseyn des Geistes über uns (den Ausdruck richtig verstanden) gleiche und gleich starke Gründe zu haben, als für das der Geister neben uns?

Man sagt: hätten wir sie nur! aber warum machten sie sich dann nicht ebenso stark geltend? Aber thun sie es nicht in der That? Glauben und haben nicht alle Völker von jeher an Gott geglaubt? Oder, wenn doch nicht wirklich ganz so stark, so wird sich bald zeigen, der Grund liegt nicht darin, daß sie an sich weniger bindend, beweisend, sondern daß sie weniger übersichtlich und leicht zusammenfaßbar sind; weil Gott groß, der Mensch klein ist. Nun sollte die höhere Betrachtung der gemeinen zu Hülfe kommen, und das Weitauseinanderliegende zusammenziehend und an die Zeichen haltend, die uns im Menschen und Thiere des Geistes, der Seele Daseyn so unmittelbar verrathen, die Ebenbürtigkeit der Zeichen des göttlichen Daseyns damit zum Vorschein bringen. Aber hat man auch nur daran gedacht, daß das Daseyn eines andern Menschengeistes zu erkennen nichts Andres als eine kleine, in's Enge gezogene Probe davon ist, das göttliche Daseyn zu erkennen, was selbst alles Menschengeistes Daseyn mit einschließt?

Was nun ist es, das uns überhaupt an das Daseyn von Geistern, Seelen außer unsrer eigenen glauben läßt? Andre Menschen und Thiere haben Körper ähnlich in Erscheinung und Wirkung dem Körper, mit dem wir unsern eigenen Geist in Beziehung finden; also schließen wir nach Analogie auf ihren Geist;

*Legnung  
aus.*



wir werden als Beseelte von andern Menschen erzeugt und es wird Geistiges von ihnen in uns hineinerzeugt, wir finden uns in der Menschheit überhaupt theilhaft und wechselwirkend nach geistigen Beziehungen inbegriffen, fühlen unsern Geist als Empfänger und Geber von Wirkungen, welche zwischen uns und andern Menschen hin- und wiedergehen; also schließen wir nach Causalgründen auf ihren Geist; wir könnten ohne den Glauben an die Seelen unsrer Mitmenschen nach eingeborener menschlicher Einrichtung nicht wohl gedeihlich bestehen, die werthvollsten Gefühle und Bestrebungen knüpfen sich an diesen Glauben und an das Bewußtseyn, daß wir mit ihnen eine höhere Gemeinschaft bilden und diese immer mehr fortzubilden haben; also schließen wir aus praktischem Interesse auf ihren Geist. Alles freilich mehr unbewußt als bewußt; doch können wir's auch bewußt thun und rechtfertigen uns damit nur den unbewußt und unwillkürlich entstandenen Glauben; denn wenn wir nicht hier so schließen dürfen, dürfen wir überhaupt auf nichts schließen, was wir nicht unmittelbar sehen können, weil es dieselben Principien des theoretischen und praktischen Schlußes sind, welche uns sonst überall leiten, die hier nur in stärkster Kraft zur Anwendung kommen. Wir werden endlich in dem Glauben an die Seelen andrer Menschen und Thiere von Kindheit an erzogen und alle Menschen ringsum glauben daran, und so glauben wir auch ohne Weiteres daran. Daß wir aber und daß unsere Aeltern und so weiter rückwärts bis in's Unbestimmte in jenem Glauben erzogen sind und daß alle Menschen ringsum daran glauben, hat selbst seinen Grund darin, daß sich jene theoretischen und praktischen Gründe des Glaubens von Anfang an und überall unwillkürlich geltend gemacht haben und fort und fort geltend erhalten, und der historische (oder historisch-ethnographische) Grund für das Daseyn andrer Menschen- und Thierseelen fließt sonach mit den obigen theoretischen und praktischen Gründen aus derselben Quelle, ist aber zugleich der stärkste, durch keine Einzelüberzeugung allein zu ersetzende, factische Beweis für die allgemein zwingende Gewalt und die Naturwüchsigkeit (oder, Gott als

Urquell der Wahrheit und des Wesens der Dinge schon vorausgesetzt, der Gotteingeborenheit), hiemit aber zugleich der Triftigkeit dieser Gründe. Denn es wäre eine Absurdität, daß die Natur die Menschen so gemacht hätte, um nothwendig und mit solcher Allgemeinheit zum Glauben an etwas getrieben zu werden, wozu keine Realgründe in ihr vorhanden wären.

Ganz analoge Gründe lassen sich nun aber auch für das Daseyn Gottes geltend machen und haben sich in der That von jeher mit fast gleich zwingender Kraft unwillkürlich geltend gemacht, und es ist schön, daß es ganz analoge Gründe sind, da sich so der Glaube an Gott mit dem Glauben an die Geister unsrer Mitmenschen aufs Innigste verschwifert, und nicht nur einen ebenso gültigen Halt als dieser Glaube, sondern auch einen Mithalt durch diesen Glauben selbst erhält, sofern nach den gleichen Gründen beide nur in Zusammenhang stehen oder fallen können. Den Glauben an andre Menschen-seelen können wir aber doch in keiner Weise fallen lassen.

Einmal führt uns die Betrachtung der Natur zu Gott, indem wir (wie unten weiter auszuführen) unsern geisttragenden Körper einerseits als ein zwar nur unvollkommenes und partielles, hiemit aber zugleich die Höhe Gottes über uns bezeugendes Abbild nach Seyn und Wirken, zweitens als ein Erzeugniß ihres nur unsäglich größern Organismus erkennen; drittens uns theilhaft in ihr inbegriffen und in stetem, unsern Geist unmittelbar betheiligenden Wechselverkehr des Empfangens und des Wirkens mit ihr finden, ja das geistige Band der Menschheit selbst nur durch Mittelglieder, die sie darreicht, geknüpft sehen. Ferner könnten wir ohne den Glauben an einen Gott über uns nach eingeborener menschlicher Einrichtung nicht wohl gedeihlich bestehen, und die werthvollsten Gefühle und Bestrebungen knüpfen sich an diesen Glauben und an das Bewußtseyn, daß wir mit Gott und durch ihn in einer höheren Gemeinschaft stehen und diese immer mehr fortzubilden und höher zu entwickeln haben. Endlich werden wir im Glauben an Gott von Kindheit an erzogen und die Menschen ringsum glauben insgemein daran, und

so glauben wir auch daran. Es ist wahr, es giebt einige Gottesleugner, während es keine Leugner der Seelen anderer Menschen giebt; dafür giebt es aber Leugner der Seelen von manchen Geschöpfen, die wohl nach gleichen Gründen noch Anspruch auf Seele hätten, als der Mensch, ja dieses Leugnen ist viel allgemeiner als das Leugnen Gottes.

Erscheint es dem nicht der Mühe werth, dem gemeinen Bewußtseyn, daß der fremden Seele sicher wie der eigenen zu seyn und für Gottes Daseyn keinen Grund zu haben meint, aufzudecken, wie es in der That ganz äquivalente Gründe sind, die von jeher an Gott und an Seelen neben uns haben glauben lassen, und daß es eine reine Inconsequenz ist, Zweifel gegen den einen Glauben ohne zugleich gegen den andern zu erheben oder zu gestatten, den einen für selbstverständlich, den andern für rein über den Verstand oder für einen wer weiß woher gekommenen Schein zu halten?

Zwar es mag seyn, der eine Glaube ist noch selbstverständlicher als der andre, doch nur für die oberflächliche, nicht für die tiefere Betrachtung, und nur für eine Zeit, die noch im Zweifel lebt, nicht für eine Zeit, die ihm vorangegangen, wie endlich nicht für eine solche, die ihn überwunden hat.

Folgendes mag der zweifelnde Verstand einwenden: ein Mensch erscheint und wirkt dem andern sehr ähnlich; so kann man auch von der Beseelung des einen auf die des andern schließen; die Natur aber im Ganzen erscheint und wirkt einem Menschen doch vielmehr sehr unähnlich; wo bleibt also das Fundament der Analogie für den Schluß von der Beseelung des Menschen auf eine Beseelung der Natur?

Es ist wahr, eine Unähnlichkeit findet in vielen Beziehungen Statt; doch muß auch eine Aehnlichkeit in sehr wesentlichen Stücken Statt finden; sonst würde man nicht von jeher den Menschen ein Abbild der Welt, einen Mikrokosmos im Verhältniß zum Makrokosmos, genannt haben; und wenn nicht jede Aehnlichkeit mit einem Menschen das Daseyn, wird ebensowenig jede Unähnlichkeit mit ihm das Nichtdaseyn einer Seele beweisen

können; da ja viele Geschöpfe ihm unähnlich genug sind und doch nur für anders beseelt, nicht für unbeseelt gelten. Auch Gottes Geist wird und soll ja nicht gerade ebenso beschaffen seyn, wie eines Menschen Geist oder Seele, also kann es auch das seinem Geiste zugehörige Körperliche nicht seyn, wenn wir überhaupt einen Schluß von Körper auf Geist statuiren, wie wir doch müssen. Gott soll ein Geist seyn, aber ein gegen uns unendlicher, uns übergeordneter Geist. Es wird sich also darum handeln, was sind die wesentlichen, die allgemeinstgültigen Zeichen der Seele im Körperlichen; was namentlich solche, die vielmehr für einen höhern als niedern, ja die für einen höchsten, allen Geistern übergeordneten, Geist beweisen können, und bietet die Natur solche unserm Schlusse dar?

Dhne nun auf irgend welchen besondern Voraussetzungen über die Beziehung von Körper und Seele zu fußen, vielmehr die Ansicht darüber frei lassend, werden wir jedenfalls diejenigen Charaktere der Körperlichkeit als die wesentlichsten Zeichen des Seelendaseyns anzusehen haben, in denen sich die wesentlichsten Eigenthümlichkeiten des Seelendaseyns und Wirkens selbst am unmittelbarsten wieder spiegeln, da die Organisation und Bestimmungen des Körpers und der Seele mit und durch einander zu bestehen und zu wirken haben, so weit wir es an uns selbst beobachten können, mithin auch einander angepaßt seyn müssen. Dieß vorausgeschickt, betrachten wir, worin liegen die wesentlichsten Aehnlichkeiten und worin die wesentlichsten Unähnlichkeiten der Natur von unserm Leibe und wohin weisen sie?

Folgendes die Hauptähnlichkeiten: die Natur oder Welt im Ganzen ist (mit Rücksicht auf ihr Unwägbares) ein in Stoffen, Wirkungs- und Zweckbezügen einheitlich gebundenes, in sich geschlossenes, in sich freies, sich durch sich selbst änderndes, sich aus sich selbst entfaltendes, in individuell geartete Sonderheiten sich zwar unterscheidendes, aber nicht scheidendes, eine unerschöpfliche Mannichfaltigkeit theils periodisch und gesetzlich wiederkehrender, theils unberechenbar neuer Wirkungen aus eigener Fülle und Schöpferkraft gebärendes, im Einzelnen wechseln-

des, im Ganzen bleibendes Wesen wie unser Leib, nur Alles in absolutem, was unser Leib bloß in relativem Maße.

Nun aber auch unsre Seele ist ein nach Inhalt, Wirkungs- und Zweckbezügen einheitlich gebundenes, in sich geschlossenes, in sich freies, sich durch sich selbst änderndes, sich aus sich selbst entfaltendes, in individuell geartete Sonderheiten sich zwar unterscheidendes aber nicht scheidendes, eine unerforschliche Mannichfaltigkeit theils gesetzlich und periodisch wiederkehrender, theils unberechenbar neuer Wirkungen aus eigener Fülle und Schöpferkraft gebärendes, im Einzelnen wechselndes, im Ganzen bleibendes Wesen.

Wenn nun unser Leib eben dadurch fähig wird, und nur dadurch fähig wird, Träger unsrer Seele zu seyn, daß er diese grundwesentlichen Eigenschaften derselben in sich abspiegelt, so wird die Welt, welche dieselben Eigenschaften nur in absolutem, statt relativem Grade in sich abspiegelt, auch ebenso als befähigt anzusehen seyn, eine Seele zu tragen, nur daß die Grundeigenschaften derselben ihr auch vielmehr in absolutem als relativem Grade beizulegen seyn werden.

Fassen wir nun, den Aehnlichkeiten gegenüber, die Verschiedenheiten der Natur von unserm Leibe auf, so werden wir den vorigen Schluß statt dadurch geschwächt, vielmehr nur dadurch verstärkt finden. In der That liegen diese Verschiedenheiten, näher betrachtet, darin begründet, daß unser Leib selbst einerseits als ein sehr kleines, endliches, besonders geartetes, einseitiges, der Ergänzung noch bedürftiges, nur sehr relativ und unvollkommen in sich abgeschlossenes Organ oder Glied der ganzen, unendlichen, unendlich reichen, sich rein in sich selbst abschließenden und genügenden, Alles umfassenden, Alles in sich wälzenden, Alles aus sich erzeugenden, ewigen Natur auftritt, mithin ihre Vollkommenheit, Größe, Macht im Ganzen nicht theilen kann, andererseits aber doch als ein sehr hoch und fein entwickeltes Glied derselben auftritt, welche hohe und feine Entwicklung die Natur nicht sonst in allen ihren Gliedern theilen kann, da vielmehr der Mensch selbst zu den Gipfeln ihrer irdi-

schen Entwicklung gehört. Ohne Rücksicht auf den Menschen und die übrigen Organismen erscheint daher die Natur im Ganzen und die irdische Natur insbesondere einfacher und roher gebaut als der Mensch und die übrigen Organismen, mit Rücksicht auf denselben aber entwickelter und verwickelter oder in höherm Sinne entwickelt und verwickelt, da sie nicht nur alle diese Organismen, sondern auch eine höhere Verwickelung derselben unter einander und mit der übrigen Natur, einschließt.

Keine Frage, daß in den Natureligionen der Völker, welche Gott nicht über oder außer, sondern in der Natur fanden, diese hier in's Bewußtseyn gehobenen Puncte wirklich unbewußt ihr Gewicht geltend gemacht haben. Zwar den großen Tiefblick in den Zusammenhang der Natur, den uns die Wissenschaft hat thun lassen, vermöge deren das Entlegenste und Disparateste sich doch durch Kraft und Gesetz organisch einigt und die Menge der Welten sich zum Weltssystem verknüpft, konnten sie nicht haben, aber dafür war ihnen die spaltende Betrachtung der Natur in tausend Kräfte und Gesetze noch gar nicht aufgegangen, die uns so leicht irrt; und noch haben wir diesen Ausgang nicht mit völligem Bewußtseyn wieder eingeholt, sonst würden wir auch den Gott in der Natur damit wieder eingeholt haben. Sie sahen zwar in der Natur bald statt Eines Gottes nur Götter, und die Gestirne dünkten ihnen vor Allem als solche, weil sie sich aus dem Ganzen am Deutlichsten als Sonderwesen herauslösen; aber sie sahen doch immer das Göttliche lebendig ausgeprägt in der Natur: sie hatte sich nur erst in concrete, nicht in abstracte Wesen für sie zerlegt, und diese concreten Wesen zeigten noch des Lebens und der seelenhaften Eigenschaften Fülle; so legte man dann nicht Geist auf eine, Körper auf die andre Seite, als wären sie in Wirklichkeit so getrennt, wie sie die Betrachtung freilich trennen kann.

Wir sahen, worin die Welt dem Menschen gleicht und worin sie ihm nicht gleicht. Oder vermöchte Jemand andre wesentlichere Zeichen der Seele anzugeben, solche, die nicht in jene hineintreten? Eher haben wir schon mehr als das Wesentliche genannt. Sie gli-  
 chen

ihm in alle dem, was immer als Spiegelung des Wesens der Seele im Körper überhaupt gelten kann; nicht in dem, was nur als Spiegelung der irdischen Menschlichkeit der Seele gelten kann. Sollten wir nun die letzten Zeichen mit den ersten verwechseln? etwa verlangen, daß die ganze Welt auch aus Fleisch, Knochen, Nerven gebaut sey, wie ein Mensch, um sie für beseelt zu halten, wie diesen? Aber was paßt in der Seele und in Fleisch, Knochen, Nerven so grundwesentlich auf einander, um beides nicht ohne einander denken zu können? Kommt es doch nicht einmal bei allen Thieren mit einander vor (Th. I. S. 214.). Dazu schließt ja auch die Natur Fleisch, Knochen, Nerven in den Menschen und Thieren selbst ein, nur unsäglich mehr als dieß, die höhere Verknüpfung von all diesem. Und diese Betrachtung, daß wir selbst beseelte, aus der Natur geborene wie noch durch sie verknüpfte, alle Mittelglieder unsrer sinnlichen wie höhern Gemeinschaft in ihr findende, Theilglieder der unendlichen Natur sind, führt uns zu neuen Gesichtspuncten, welche mit dem Daseyn des allgemeinen Geistes in der Natur zugleich das Verhältniß unsrer Geister zu ihm in's Licht setzen.

In der That, wenn die untriftige Vorstellung wegfällt, daß die Leiber der beseelten Geschöpfe der Natur äußerlich gegenüber, wenn sie vielmehr als Theilglieder der Natur selbst erscheinen, so werden hiemit auch ihre Seelen directe Proben der Naturbeseelung, und nicht die Naturbeseelung ist eigentlich mehr zu erweisen, sondern nur die höhere Einheit derselben, wozu der Blick auf die höhere Einheit der Natur selbst führt. Freilich gelten die Seelen der Geschöpfe in der Regel für etwas bloß Zerstreutes; indefs, wenn die ganze Natur die Charaktere einer organischen Verknüpfung sogar in noch höhern Grade und Sinne trägt, als unser Leib, so werden wir auch die zur leiblichen zugehörige geistige Verknüpfung darin gleicherweise, nur in noch höhern Sinne als in uns anzunehmen haben, und unsre Geister werden hiemit von selbst ebenso als individuelle Theilwesen oder Theilspähren des allgemeinen übergeordneten Naturgeistes, wie unsre Leiber als individuelle Theilwesen oder Theilspähren

des übergeordneten Naturleibes erscheinen, wir ebenso geistig im Geiste wie leiblich im Leibe Gottes inbegriffen seyn. Zur Erläuterung denken wir daran, wie unsre individuell gearteten Sinnesorgane sich in der höhern Einheit unsers Leibes verknüpfen, und zugleich die zugehörigen und individuell gearteten Sphären der verschiedenen Sinnesempfindungen sich in der höhern Einheit unsers Geistes verknüpfen, den einzelnen Empfindungen und Empfindungsweisen unser höheres Bewußtseyn sich überordnet; nur daß dieses Verhältniß im Aufsteigen von uns zum höhern Organismus auch selbst gesteigert auftreten wird: alle Zeichen der Individualität wachsen im Aufsteigen. Auch lassen sich die Zeichen der höhern geistigen Verknüpfung, unsrer irdischen Stellung gemäß freilich zunächst nur im irdischen Gebiete, in den großen Allgemeinheiten, durch welche die Geister der Menschen gebunden werden (Religion, Wissenschaft, Staat u. s. w.), in ihrer Geschichte, ihrem Verkehre deutlich genug wahrnehmen, nur freilich das höhere einheitliche Bewußtseyn selbst nicht unmittelbar wahrnehmen, was die Verknüpfung herstellt, weil, wie immer zu wiederholen, jeder bloß das Bewußtseyn wahrnehmen kann, was er selbst hat, mithin bloß das, womit er selbst in die allgemeine Bewußtseynsverknüpfung eingeht. Hier schließt sich nun die Erinnerung an die gewöhnliche Annahme eines Geistes der Menschheit an, und die auf factische Gesichtspuncte (Th. I. S. 259.) zu gründende Widerlegung der untriftigen Fassung desselben, als ruhe sein ganzes Bewußtseyn in dem Bewußtseyn der Menschen, da vielmehr das Bewußtseyn der Menschengeister nur in untergeordneter Weise in das Bewußtseyn des allgemeinen Geistes eingeht, der außer Menscheng Geistern noch viel andere Geister und dazu allgemeinere Beziehungen derselben begreift.

Wenn die gewöhnliche Vorstellung die Geister der Menschen Gott vielmehr äußerlich gegenüber als ihm immanent faßt, so steht man leicht ein, daß diese Vorstellung in der That nur so lange bestehen kann, als man Gott einerseits, unsere Körper andererseits in einem äußerlichen Verhältnisse zur Natur denkt, womit Alles aus einander fällt. Tritt dagegen Gott wahrhaft



als Geist der Natur, treten unsre Körper als Theile der Natur auf, so werden auch hiemit die Seelen unsrer Körper nothwendig selber Theilwesen des Geistes der Natur.

Der gewöhnlichen Vorstellung begegnet nun freilich hiebei leicht das praktische Bedenken, daß mit der Immanenz unsrer Geister in Gott auch das Böse, die Sünde derselben auf Gott laste. Indes ist die Schwierigkeit bei der Ansicht, daß Gott uns mit bösen Grundtrieben geschaffen, außer sich gesetzt und nun, sofern wir böse sind, wider sich habe, nicht geringer, als bei der, daß wir mit bösen Trieben in ihm entstanden und noch verblieben sind, wie Wellen gegen den Zug desselben Stromes gehen können, in dem sie doch entstanden und noch inbegriffen sind; ihr Gegenstreben ist deshalb nicht des Stromes Streben und er reißt sie doch in seiner allgemeinen Richtung fort. Die bisherigen Rechtfertigungen Gottes vom ersten Standpunct aus werden jedenfalls Niemanden befriedigen, welcher der Sache auf den Grund sieht; vielmehr scheint eine Vermittelung der Schwierigkeit, so weit sie überhaupt für uns möglich ist, leichter und zufriedenstellender vom Standpunct der Immanenz in Gott möglich zu seyn, wenn wir daran denken, daß das Böse immer nur im niedern Gebiete der Einzelwesen in Gott besteht und sein höherer gerechter und guter Wille als das den allgemeinen Zug endgültig Bestimmende darüber schwebt, wie in uns ein höherer Wille über niedern Trieben schwebt, die in demselben Geist begriffen sind, als der höhere Wille selbst; ja es ergeben sich von hier aus die tröstlichsten Einsichten in die Weltordnung. Es scheint mir, daß der Versuch, die Sache aus diesem Gesichtspuncte darzustellen (Th. I. S. 396. Th. II. S. 8.), mindestens nicht weniger leistet, als die bisherigen Versuche vom gegentheiligen Standpuncte aus, wenn er auch das Dunkel, das über dem letzten Grunde der Dinge und hiemit des Uebels in der Welt liegt, ebensowenig überwinden kann. Auch kann man noch bemerken, daß die gewöhnliche (christliche) Vorstellung selbst überall, wo ihr jenes Bedenken nicht unmittelbar nahe tritt, die Immanenz unsrer Geister in Gott nach Wort und Sache bereitwilligt

anerkennt; denn wir sollen in Gott leben und weben und seyn und er in uns, und er soll um alle unsre Gedanken wissen, wie wir selber. Nach dem Wesen des Geistes aber kann ein Geist eben nur um das so wissen, was er in sich hat. Eine weitere Erörterung dieses Gegenstandes würde hier, wo es sich nur um den Erweis des Daseyns, nicht die Rechtfertigung Gottes handelt, nicht am Platze seyn; genug nur, wenn unser Weg, indem er uns zu in sich einstimmigeren Vorstellungen führt, zu keinen bedenklicheren Folgerungen führt, als worin die gewöhnliche Ansicht von Gott sich bewegt.

Nun ferner treten die beseelten Geschöpfe auch als Erzeugnisse oder Entwicklungen der Natur auf, und sofern nach allen Erfahrungen, die wir machen können, Beseeltes nur aus Beseeltem entstehen kann, spricht auch dieß für eine Beseelung der Natur, und zwar für eine allgemeinere, als die der einzelnen Geschöpfe selbst, da sich ihre Schöpfung in einem allgemeinen Zusammenhange, durch allgemeine Gründe bewirkt zeigt. Die Natur konnte nicht Schöpferin unsrer beseelten Leiber seyn, ohne selbst ein beseelter Leib zu seyn. Nun aber, wie die Entstehung des Menschenleibes aus der körperlichen Natur wird die Entstehung des Menschengeistes aus dem dieser Natur zugehörigen göttlichen Geiste abzuleiten seyn\*), und wie der Menschenleib der Natur, die ihn erzeugt hat, noch angehörig geblieben ist, wird dieß auch von dem Menschengeiste in Betreff des göttlichen Geistes gelten, sofern Beides zusammenhängt.

Unter Gestattung derartiger Verhältnisse, wie sie sich durch das Vorige begründet haben, läßt sich dann ferner das Daseyn und Walten eines bewußten Geistes in der Natur durch teleologische Betrachtungen wirksamer verfolgen, als auf dem gewöhnlichen Wege, indem nun überall Gesichtspuncte innerer Zweckmäßigkeit auftreten, wo man sonst nur solche äußere Zweckmäßigkeit sehen kann, worüber auf meine Schrift (Th. I. S. 435.) verwiesen seyn mag.

\*) Wobei auch nichts hindert, den Geist Gottes als Schöpfer unsers Leibes zu betrachten (Th. I. S. 443. Th. II. S. 352.).

Alle diese Betrachtungen, welche in der trennenden Betrachtung Gottes und der Natur natürlich keinen Platz finden, einigen sich genau zu demselben Ergebnisse und in dieser Zusammenstimmung liegt ein großes Gewicht derselben. Dazu treten dann noch die, hier nicht weiter zu verfolgenden, praktischen Gesichtspunkte, welche, wie oben anerkannt und angedeutet, nicht minder zum Glauben (und zur Gestaltung des Glaubens) an Gott beigetragen haben, als an das Daseyn der Menschenseelen neben uns. Alle diese theoretischen und praktischen Betrachtungen aber begründen und schließen sich zugleich in allgemeinsten Weise in jenen zwei höchsten Beweisen für das Daseyn Gottes ab, die ich in meiner Schrift (Th. I. S. 337 ff. II. S. 251 ff.) ausgeführt habe, und über die ich des Weiteren auf diese verweise.

Wenn man sich in alten Schriftstellern (s. namentlich Cic. de natura Deorum) umsieht, wird man finden, daß in den, in diesem Zusatz geltend gemachten speciellen Beweisgründen für das Daseyn Gottes aus der Naturbetrachtung in der That wenig Neues ist; sie sind nur (so weit es hier in der Kürze überhaupt möglich war) in das hellere Licht gehoben, was die fortgeschrittene Einsicht in den allgemeinen Naturzusammenhang einerseits und die christliche Lehre vom einigen Gotte andererseits entzündet hat. Ich suche aber auch die Stärke derselben nicht in der Neuheit, sondern in einer Naturgemäßheit derselben, welche im Beginn des Philosophirens sich wohl mehr aufgedrängt hat, als heutzutage, so daß es jedenfalls nicht überflüssig seyn mochte, die alte Kraft derselben wieder hervorzuziehen.

Was schließlich die Vereinbarkeit der hier ausgesprochenen und in meiner Schrift näher dargelegten Ansicht von Gott und Natur mit dem Christenthum anbetrifft, so kann eine solche allerdings nicht zugestanden werden, wenn man das Wesen des Christenthums in gewissen Negationen oder Particularitäten sucht, die dessen Werth und Würde nicht begründen, und namentlich versteht es sich von selbst, daß, wenn eine Entleiblichung des Geistigen und Entgeistung des Leiblichen zu diesem Wesen ge-

rechnet wird, wie so oft \*), unsre Lehre ihm nur widerspricht. Aber es fragt sich, ob man nicht statt dessen vielmehr einen ganz andern positiven, hohen und reinen Gesichtspunct, an dem alles Heil und Heilsame des Christenthums factisch hängt (Th. II. S. 38. und 39.), und der die Frage nach der Beziehung des Geistes zur Natur gar nicht berührt, für den Grundkern und die Spitze des Christenthums anzusehen hat. Ich meine aber, man sollte es schon deshalb, weil eben nur bei dieser reinen, hohen und positiven Fassung des Christenthums, die, zuerst in's Klare gestellt zu haben, übrigens nicht mein Verdienst ist, eine Vereinbarung desselben mit unbefangener Naturanschauung, Naturwissenschaft und Naturreligion möglich, und diese Vereinbarung jedenfalls gefordert ist, womit das Christenthum neue Wurzeln in Wissen und Leben zu schlagen, neue Säfte und Kräfte daraus zu ziehen verspricht, wie ich in mehreren Abschnitten meiner Schrift (XIII. XIV. XXX.) näher darzulegen suche. Der wirklich aufmerksame und unbefangene Leser dürfte jedenfalls finden, daß die religiösen Ansichten unsrer Schrift nicht nur nach praktischer Seite gänzlich auf dem Fundament des Christenthums fußen, sondern auch nach theoretischer Seite nichts davon aufheben, vielmehr dasselbe nur nach der Naturseite hin erweitern, was nun freilich leicht mit einem Verlassen desselben verwechselt werden mag. Welches aber wäre das Neue in unsern Ansichten, das vom Grunde des Christenthums zurückgestoßen werden müßte, damit es noch wie früher als Grundquell des Heils für die Menschheit bestehen könne? und was wird Christi Person selbst darin und dadurch entzogen, das ein Christ festhalten müßte,

\*) Historisch genommen jedenfalls mit Unrecht, indem der einseitige Spiritualismus, der sich ungefähr seit Cartesius' Zeiten in der rationalistischen Auffassung des Christenthums hervorgethan hat, keineswegs im Sinne der ursprünglichen Fassung des Christenthums lag, wie der Kampf beweist, der in den ersten Zeiten desselben aus diesem Gesichtspuncte gegen den Platonismus geführt wurde. Vergl. insbesondre Tertulliani opera. Ich verdanke diese Bemerkung einem gelehrten Freunde, da mein eigenes Studium des christlichen Alterthums nicht so tief geht.

um diesen Namen führen zu dürfen? Wenn man aber eine Vereinigung von Christenthum und Natur überhaupt nicht will, sey es von Seiten des Christenthums, sey es von der Naturseite her, so ist freilich auch eine Verständigung mit den Tendenzen unsrer Schrift nicht möglich \*).

## Schopenhauer und Herbart, eine Antithese.

Von J. C. Erdmann.

Die Erscheinung, daß in den letzten Jahren die Aufmerksamkeit auf solche Philosophen sich zu richten angefangen hat, welche, als sie als Schriftsteller austraten und während der Blüthe ihrer productiven Kraft, ziemlich unbeachtet blieben, darf nicht befremden. Unter den vielen Gründen derselben scheint nicht der unwichtigste dieser zu seyn: Sehr Viele fühlen sich unbefriedigt mit der Richtung, die in den letzten Decennien die Philosophie in Deutschland genommen. Unter diesen aber möchte vielleicht der größte Theil die, ihnen widerwärtigen, Erscheinungen als Consequenzen der Hegel'schen Philosophie ansehen. Bei solcher Ueberzeugung wird es begreiflich seyn, daß sie nun bis auf einen Punkt zurückgehen, wo das Abweichen von dem richtigen Wege noch nicht begonnen hatte, einen Punkt, den der Eine hier, der Andere dorthin setzen wird; der, welcher meint, Kant habe die Irrfahrt begonnen, in die vorkantische Zeit, der, welcher Fichte oder Hegel für die Urheber der bloßen „Episode in der Geschichte der Philosophie“ hält, jenseits ihrer, etwa in die Kritik der reinen Vernunft oder das Identitätssystem. Daher kommt es, daß sich jetzt Stimmen erheben, welche Schleiermacher als den Philoso-

\*) Gelegentlich verbessere ich noch folgende Druckfehler in meiner Schrift: Th. II. S. 36. Z. 8. v. u. statt Leibesquelle l. Liebesquelle. Th. III. S. 209. Z. 18. v. o. st. das, etwas l. etwas, was. S. 226. Z. 7. v. u. st. der Art l. den Act. S. 360. Z. 13. v. u. st. Wiederstellung l. Wiederbringung. S. 399. Z. 11. v. o. st. Wesen l. Wahre.

phen der Gegenwart ansehen, weil er über die Wissenschaftslehre hinausgeht, ohne bis zu dem von ihm pantheistisch gescholtenen Identitätssystem fortzuschreiten, daher wird uns zugerufen, man solle J. Jak. Wagners gedenken, welcher das Identitätssystem festgehalten hat gegen die „idealistische Wendung“, die Schellings veränderte Lehre ihm gab, daher endlich die Behauptung, bei Baader finde sich die Wahrheit, da er auf einem (dem zweiten Schelling'schen verwandten) Standpunkte stehe, der die Hegel'schen naturalistischen Irrthümer vermeide. — Je mehr nun eine gründliche Bekanntschaft mit Hegel zu dem Resultate führen muß, daß es eine bedeutungsvolle Erscheinung war, wenn er mit einer Vergleichung der Wissenschaftslehre und des Identitätssystems seine schriftstellerische Laufbahn begann, da seine ganze Bestimmung nur gewesen ist beide auszugleichen und zu vermitteln, um so mehr werden, die sich vor den Consequenzen Hegel'scher Lehre retten wollen, geneigt seyn die Stimmen Solcher zu vernehmen, welche, indem sie die Componenten bekämpften, Waffen auch gegen die Resultante zu bieten scheinen. Dies ist nun der Fall hinsichtlich Schopenhauers. Es giebt kaum eine (d. h. es giebt nur noch eine) Lehre, welche gleichzeitig so sehr der Wissenschaftslehre und dem Identitätssystem entgegenträte, wie die seinige. Mit der Zeit, welche Waffen gegen Beide und gegen ihr Kind sucht, ist darum auch Schopenhauers Zeit gekommen. Es hat etwas Tragisches, wenn man einen, seiner geistigen Kraft bewußten, Mann so gegen die Verborgenheit kämpfen sieht, wie Schopenhauer seit jetzt vierzig Jahren, und wenn dies gleich zum Theil verschuldet ist durch den Ton, in welchem er gegen alle übrigen Zeitgenossen polemisirt, so bleibt es doch eine Schande, daß selbst in Werken über die neuere Philosophie die Eigenthümlichkeit seiner Lehre nicht gehörig gewürdigt worden ist. Es war nicht nur das gleiche Schicksal, welches mir bei einem gründlichen Studium der Schopenhauer'schen Werke stets Herbart in's Gedächtniß rief, wie er (bis zu jener bekannten Recension von Drobisch) vergeblich gegen eine philosophische Richtung polemisirt, die er verachtet und die ihn durch ihr Schweigen zur

Verborgtheit verdammt, sondern der Inhalt ihrer Lehren machte mir's deutlich, daß in einer Darstellung der deutschen Speculation seit Kant, sie beide nothwendig zusammengestellt werden müßten. Bei dieser Ueberzeugung konnte es nur eine freudige Ueber- raschung für mich seyn, daß J. H. Fichte im ersten Bande sei- nes Systems der Ethik wirklich, nachdem er von Herbart ge- sprochen, zu Schopenhauer übergeht, als zu dem, dessen Be- trachtung hier postulirt sey. Freilich muß ich gestehen, als ich jene Abschnitte durchgelesen hatte, da war von der freudigen Ueberraschung nur die Ueberraschung übrig geblieben, und ich fürchte sehr, dieses erste Mal, wo ein „Philosophie-Professor“ von Schopenhauer Notiz nimmt, wird nicht dazu dienen, ihn von dem Vorurtheil zu heilen, das er gegen uns hat und fort- während ausspricht. Denn, um es gerade heraus zu sagen: Es findet zwischen der Ethik Herbarts und Schopenhauers so wenig eine „Verwandtschaft“ Statt, Schopenhauer kann so we- nig Herbart als seinen „Gewährsmann“ anführen, sie werden beide so wenig „von verschiedenen Seiten her demselben Resultate zugeführt“, daß vielmehr in der Ethik, ganz ebenso wie in allem Uebrigen, Herbart und Schopenhauer den allerentschieden- sten Gegensatz darbieten, der vielleicht je dagewesen ist, einen Gegensatz, gegen den der von Chrystipp und Carneades als gar Nichts verschwindet.

Freilich, wer mit den Waffen des Scherzes gegen meine Behauptung streiten wollte, könnte sagen, daß ja Herbart und Schopenhauer in ganz wörtlicher Uebereinstimmung behaupteten, die nachkantische Philosophie sey eine Verirrung, und einen we- sentlichen Fortschritt habe die Philosophie erst durch sie gemacht, allein das wäre doch nur eine Uebereinstimmung wie jene, die der Kaiser Carl sehr gut characterisirt, wenn er sagt: „Was mein Bruder Franz will, das will ich auch, nämlich Mailand“, und ernstlich hat man dies noch nie eine Gleichheit der Gesinnung oder der Ansichten genannt. Dagegen aber tritt für die ernst- hafte Betrachtung in allen Beziehungen der diametrale Gegensatz zwischen unsern beiden Philosophen hervor. Schon in der Art

des Philosophirens: bei Herbart ein Zerlegen der Begriffe, bei welchem jeder Sprung vermieden wird, ein Philosophiren, dem man es anfühlt, wie wohl dem Meister wird, wenn er auf das mathematische Gebiet kommt und dem Schüler triumphirend zuruft: Rechnen muß der Philosoph können! Wie anders Alles bei Schopenhauer! Nichts geht ihm über das in genialer Intuition gefundene „apperçu“, nur das Genie philosophirt nach ihm, und unter die Werkzeichen des Genies nimmt er auf, daß ihm die Mathematik zuwider sey; dem kalten Philosophiren Herbart's gegenüber muß das Schopenhauer's durchaus leidenschaftlich genannt werden. —

Doch aber wäre es denkbar, daß trotz der verschiedenen Weise der Forschung, doch das Erforschte und Gefundene eine Uebereinstimmung darböte. Schon ein ganz flüchtiger Blick aber auf die Haupttheile der Philosophie zeigt, daß sich's hinsichtlich des Inhalts beider Systeme gerade so verhält wie mit der Methode. Betrachtet man hier nämlich zuerst die theoretische Philosophie, so ist die Grundlage der Herbart'schen Metaphysik offenbar darin enthalten, daß das Seyende Vieles ist, daß jedes Seyende eine unvergängliche Monade, daß es ein eigentliches Werden nicht giebt, sondern nur die Relationen zwischen den einfachen Wesen sich verändern. Dagegen ist Schopenhauer von einem wahren Haß gegen alle Vielheit und Individualität besetzt; wirkliche Realität hat nur das unendliche Eine, an dem alles Einzelne zu Grunde geht, um die Schuld des Einzelseyns abzubüßen, und dieses Eine ist kein todtes Seyn, sondern es ist Wille (d. h. Leben). Während Jenem die Form des Unterschiedenseyns, der Raum, selbst Realität ist, wird von Diesem sogar die Realität des Raumerfüllenden geleugnet, und der Behauptung Herbart's: die Philosophie müsse Realismus, sie müsse (qualitativer) Atomismus seyn, steht die Schopenhauer'sche gegenüber, daß der Realismus, dieses Product der jüdischen und christlichen Religion, den ursprünglichen (indischen) Idealismus verdrängt habe, mit dem der Kantische so übereinstimme, daß die erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft von einem indi-



sehen Priester leicht könnte als ein Andachtsbuch gelesen werden, und daß Spinoza hinsichtlich der Wichtigkeit der einzelnen Dinge vollkommen im Rechte sey. — Gerade derselbe Gegensatz zeigt sich in der Ethik. Nach Herbart giebt es eigentlich kein Wollen, sondern nur ein Steigen und Fallen der Vorstellungen, nach Schopenhauer hat Nichts Realität als der Wille, der das eigentliche Ding an sich ist. Nach Herbart wird der Character gemacht und die Erziehung ist durchaus nicht nur als Entwicklung desselben zu nehmen, nach Schopenhauer ändern alle die Mittel, welche Herbart angiebt, höchstens die Handlungsweise, während der Character absolut unveränderlich ist; nach Herbart ist die Lehre vom intelligiblen Character eine Chimäre, die vom radicalen Bösen empörend; nach Schopenhauer ist die erstere Mittelpunkt der ganzen Ethik, und die Lehre von der Erbsünde vielleicht das einzige Wahre an der christlichen Lehre. Nach Herbart werden im Staate alle praktischen Ideen verwirklicht, und das Fortschreiten des Menschengeschlechts ist eine Hoffnung, ohne die es kein freudiges Wirken gäbe, dagegen nennt Schopenhauer das Erstere „Klauen“, und im Gegensatz gegen das Letztere detestirt er allen Optimismus, nennt sich einen Pessimisten und die Welt die schlechteste, die es geben kann. — Wenn ich nun endlich ganz dasselbe, was ich hinsichtlich ihrer Metaphysik und Ethik behauptete, auch auf ihre Stellung zur Religion ausdehne, so muß ich freilich des Widerspruchs aller derer gewärtig seyn, welche von Ansichten, die sich negativ zur Religion stellen, sogleich behaupten: also fielen sie zusammen. Dieses „Also“, das mir von jeher so vorgekommen ist, wie wenn ein Kind sagen wollte: zwischen Äpfeln und Kartoffeln sey kein Unterschied, weil beide keine Ananas sind, wird mich nicht schrecken dürfen. Obgleich weder die Herbart'sche noch die Schopenhauer'sche Lehre Platz hat für einen Gott, so sind sie doch sich diametral entgegengesetzt, weil es entgegengesetzte Gründe sind, die jenes zur Folge haben. Was zuerst die Behauptung selbst betrifft, so wird Schopenhauer gegen dieselbe Nichts einwenden, da er es zu oft ausgesprochen hat, die wahre Philo-

sophie sey „theoretischer Atheismus“; anders verhält sich's mit den Anhängern Herbart's, die es als eine Verläumdung anzusehen pflegen, wenn man das System ihres Meisters so nennt. Allein so lange das religiöse Bewußtseyn, das über das Wort Gott als seinem Gebiete angehörig allein zu entscheiden hat, unter Gott den Urheber alles Seyenden versteht, wird ein System, wenn es auch hundert Mal behauptet dieser Begriff habe keine praktische Bedeutung, hänge nicht mit dem der sittlichen Vollkommenheit zusammen u. s. w., sich gefallen lassen müssen, daß man ihm sagt: nur eine Einheit dieser beiden Begriffe heißt seit Jahrtausenden Gott, ein System aber, das jene Einheit und das Hervorgebrachtseyn des Seyenden leugnet, leugnet eben darum Gott. Es bleibt also dabei, Schopenhauers und Herbart's Lehre haben keinen Platz für eine Gottheit. Aber dies hat bei Beiden ganz entgegengesetzte Gründe. Bei Herbart folgt es aus seinem Atomismus, der seit Demokrit und Epikur stets dahin geführt hat, weil er dazu führen mußte, zu leugnen was über die Atome und ihre Verhältnisse hinausreicht. Umgekehrt verhält sich's bei Schopenhauer. Er erklärt sich ausdrücklich in der Lehre des *ἔν καὶ πᾶν* mit Spinoza einverstanden; daß aber das seyende All nicht mit dem religiösen Namen Gott bezeichnet werden darf, das sieht er sehr gut ein, und darum tadelt er Spinoza, wenn er sich, und beschwert sich, wenn man ihn (Schopenhauer) Pantheist genannt hat. Im Worte Pantheismus sey noch zu viel Theismus enthalten. Drückt man sich darum ganz exact aus, so wird man sagen müssen: der Atheismus Weider ist sich diametral entgegengesetzt, bei dem Einen ist er eine Folge seines Individualismus, bei dem Andern dagegen seines Substanzialismus. Oder aber schließt man sich trotz jener (ganz richtigen) Bemerkung Schopenhauers dem gewöhnlichen Sprachgebrauch an, so wird man sagen müssen: weder das Herbart'sche System noch das Schopenhauer'sche entspricht den Anforderungen des religiösen Bewußtseyns, jenes nicht wegen seines Atheismus, dieses nicht weil es pantheistisch ist. Oder endlich, um Schopenhauer auch den letzten Grund zu

einer Recrimination zu nehmen, könnte man anstatt des Wortes Pantheismus das Wort brauchen, welches bereits F. H. Jacobi, später Hegel, für Spinoza's Lehre vorschlug, und (indem man unter Kosmos den Complex der realen Einzelwesen versteht) Herbart's Lehre als Atheismus, Schopenhauers als Akosmismus bezeichnen. Für uns ist nicht die Bezeichnung, wohl aber dies wichtig, daß also auch hier die Uebereinstimmung nur scheinbar ist. —

Außer der verschiedenen Art des Philosophirens, außer den mit einander streitenden Lehren Beider, kam noch drittens darauf aufmerksam gemacht werden, wie Beide in ganz entgegengesetzter Weise sich zu andern Denkenden stellen. Von den Philosophen der neuern Zeit ist Keiner, der mit Herbart so viele Berührungspunkte darböte, wie Leibniz. (Hält er es doch einmal für nöthig, sich wegen seiner scheinbaren Vorliebe zu entschuldigen). Sehr begreiflich, denn Leibniz war Monadolog; dagegen wird kaum Einer so verächtlich von ihm behandelt, wie Spinoza, der Anhänger des *Ex sui natura*. Gerade dieses Punktes halber findet Spinoza Gnade vor Schopenhauers Augen, der dagegen behauptet, Leibniz sey nur Mathematiker, durchaus aber nicht Philosoph gewesen. Herbart und Schopenhauer loben öfters Locke, aber Jener immer als den Vorläufer Hume's, Dieser als den Berkeley's. Noch deutlicher wird dieser Gegensatz durch den Umstand, daß zwei Philosophen von Beiden als ihre eigentlichen Lehrer und Meister anerkannt und mehr gelobt werden, als es das sonst so negative Verfahren Beider erwarten läßt. Es sind dies unter den Alten Plato als Gründer der Ideenlehre, unter den Neuern Kant, als Urheber des Criticismus. Aber bei Beiden hebt Jeder Entgegengesetztes hervor. Für Herbart ist dies an den Platonischen Ideen das Wichtigste, daß jede eine andere Dualität angiebt, für Schopenhauer, daß sie Allgemeinbegriff ist und daß daher die Ideenlehre die trügerische Scheineristenz der einzelnen Dinge behauptet. Ebenso kam man hinsichtlich Kant's ganz sicher seyn, daß was Herbart an ihm lobt, Schopenhauer verwirft, was Dieser verherrlicht und preist,

Zener belächelt. Für Herbart sind die Lehren von Raum und Zeit, von der Subjectivität der Kategorien und von dem intelligiblen Character Schwachheiten Kant's, — gerade diese drei Punkte nennt Schopenhauer fast übermenschliche Entdeckungen. Wenn dagegen Herbart Kant deshalb lobt, daß er theoretische und praktische Vernunft unterschieden habe, daß er durch den Begriff der (vielen) Dinge an sich auf ein jenseits der Erscheinungen liegendes Seyn hingewiesen habe, so behauptet dagegen Schopenhauer, eine solche Zweifelt in der Vernunft sey ein Unfinn, und lobt es an Kant, daß er durch den praktischen Character, den er dem (einen) Dinge an sich zuschrieb, auf die richtige Ansicht hingewiesen habe, nach welcher das Ansich der Dinge der (eine) Wille ist. So hebt also Jeder an Kant die Seite hervor, die der Andre fallen läßt, und umgekehrt. Endlich aber selbst dort, wo man eine völlige Uebereinstimmung erwarten sollte, in der, durch ihre ganze schriftstellerische Thätigkeit hindurchgehenden Polemik gegen die Nachfolger Kant's, ist es immer wieder derselbe diametrale Gegensatz, der sich uns offenbart. Bei beiden ist die Polemik negativ, feindselig, aber bei Herbart hat sie einen realistisch-objectiven Character und wird daher kritisch, während Schopenhauer seinem idealistischen Subjectivismus gemäß gereizt und oft grob wird. Auch in der Gradation des Hasses gegen die drei, welche sie anfeinden, gegen Fichte, Schelling, Hegel, zeigt sich das alte Verhältniß. Von allen dreien ist Herbart am Liebsten der (antipantheistische) Fichte in seinen früheren Schriften; am Begwerfendsten spricht er von Schelling dem Pantheisten; daß er sich hinsichtlich Hegel's mäßigt, hat seinen (vielleicht ihm selbst unbewußten) Grund mit darin, daß dieser das Fichte'sche Element mehr gelten läßt, als es im Identitätssystem geschah. Ganz umgekehrt verhält sich's bei Schopenhauer. Schellings *Ev xal náv* bringt ihn einmal sogar so weit, daß er ihn lobt. Dagegen ist ihm Fichte nur ein „Windbeutel“, Hegel ein „frecher Unsinnschmierer“, ein „Pinsel unsrer Zeit“, sein System die „Altenweiber- und Rokenphilosophie eines sublimen, hypertranscendenten, aërobatischen und bodenlos tiefen

genau  
zu  
erwähnen  
müßte

Philosophen“ u. s. w. Daß, wenn Herbart und Schopenhauer aufeinander Rücksicht nehmen sollten, Jeder in dem Andern einen Antagonisten sehen und ihn daher zu den gemeinschaftlichen Gegnern stellen wird, ist natürlich. Und da befaßentlich Extreme sich am Besten verstehen, auch wo sie sich gar nicht berühren, so muß man es erklärlich finden, daß Herbart in seiner Recension eines Schopenhauer'schen Werkes den Autor ganz zu Fichte und Schelling stellt, und ihm das Lob giebt, er sey klarer als Beide. Schopenhauer seinerseits erwähnt Herbart nur wenige Mal als ein Exemplar der ihm so verhassten „Philosophie-Professoren“, und stellt ihn beide Mal mit Schleiermacher und Hegel zusammen. Hätte er ihn gründlich studirt, so wäre vielleicht von ihm ein Urtheil über Herbart gefällt worden, das jenem ähnlich klang. Er hätte vielleicht gesagt: „Ist's Unsinn gleich, so hat es doch Methode.“ Uebrigens ist es ihm gewiß nicht zu verdenken, wenn er mit einer Recension, wie die eben erwähnte, nicht zufrieden war, da sie ihm einen Standpunkt zuwies, den er als „Asterphilosophie“ stets bekämpft hatte. Herbart hätte sich ebensowenig gefreut, wenn man ihn als Repräsentanten der Richtung genannt hätte, die er als „Modophilosophie“ so gründlich haßte.

Nach dem, was bisher entwickelt ist, könnte es am Ende feltfam erscheinen, daß am Anfange dieses Aufsatzes die Zusammengehörigkeit dieser beiden Philosophen behauptet wurde. Sie gründet sich darauf, daß beide Systeme, was mit dem diametralen Gegensatz nicht streitet, sondern *conditio sine qua non* desselben ist, auf Einem Niveau stehen, d. h. in der Entwicklung der deutschen Speculation zusammen eine Stufe bilden. Auf diese hinzuweisen ist um so mehr an der Zeit, als es öfter ausgesprochen worden ist, daß diese beiden Systeme in eine kontinuierliche Entwicklungsreihe nicht hineinpäßten, woraus denn Einige zum Nachtheil jener Systeme auf ihre Unbedeutendheit, Andere wieder, die ihre Bedeutung anerkannten, auf die Unmöglichkeit geschlossen haben, die Entwicklungsreihe der philosophischen Systeme als ein Continuum darzustellen, oder, wie

man es genannt hat, zu construiren. Fragt man nun, an welcher Stelle in dieser Reihe Herbart und Schopenhauer hingehören, so geben sie selbst uns eine vernehmliche und im Wesentlichen richtige Antwort. Bekanntlich hat Herbart sich einen Kantianer, aber wohlbemerkt einen Kantianer des Jahres 1828, genannt, und als seine Bestimmung den Kampf mit der Modephilosophie angegeben. Ebenso bekämpft Schopenhauer die Apterphilosophie vermöge einer Lehre, die er die richtige Consequenz der Kantischen nennt. Wir adoptiren, die Scheltworte abgerechnet, Beides und setzen daher die Bedeutung beider Lehren darein, daß im Gegensatz gegen die Wissenschaftslehre und das Identitätssystem, Herbart und Schopenhauer den Kantianismus in einer eigenthümlichen Weise fortgebildet haben. Wenn dann weiter Herbart uns sagt: er sey ein Kantianer ohne die transcendente Aesthetik und die Kategorienlehre, und Schopenhauer uns versichert, daß die Vielheit der Dinge an sich aus Gedankenlosigkeit und die Widerlegung des Idealismus aus Menschenfurcht in die Kritik der reinen Vernunft Eingang gefunden habe, und daher auszumerzen sey, so werden Beide kaum Etwas dagegen einwenden können, wenn wir jene eigenthümliche Fortbildung näher so bestimmen, daß der Eine die eine, der Andere die andere Seite der Kantischen Philosophie besonders cultivirt und weiter entwickelt habe. Zu so einseitiger Weiterbildung aber konnten, ja mußten Beide kommen, wenn sie erkannten oder auch nur ahndeten, daß jene beiden ihnen verhaßten Systeme sich allerdings auf Kantische Behauptungen berufen konnten. So ließ Jeder aus der Kantischen Lehre das weg, woraus das sich entwickelt hatte, was ihm an jenen Systemen besonders anstößig war. Aergerte sich aber Jeder von ihnen gerade an dem, was für den Andern noch das Erträglichste war, so versteht sich's ganz von selbst, daß was der Eine an Kant verwarf, der Andere festgehalten wissen wollte, und umgekehrt. Das was hier in abstracto ausgesprochen wurde, ist jetzt in concreto nachzuweisen und zu zeigen, wie der Herbartianismus und die Schopenhauer'sche Lehre in dem Kantianismus wurzeln.

*ist 101*

Was nun zuerst Herbart betrifft, so stieß diesen an dem, sonst hochverehrten Lehrer Fichte der Idealismus ab. Dieser war hervorgetreten, indem die Dinge an sich des Kantischen transcendentalen Idealismus weggeworfen wurden; man wurde sie aber los, indem man dem Kantischen Winke folgte, daß die Dinge an sich ein Bedürfnis der Vernunft, die Vernunft aber eigentlich nur das Vermögen der Aufgaben sey. Indem die Vernunft von Fichte als nur praktisch genommen ward, waren die Dinge an sich „was wir aus ihnen machen sollen“, d. h. Aufgaben. Principiis obsta, hieß es also hier für den Realisten. Es mußten die Dinge an sich nicht als (Vernunft-) Ideen, sondern als (Verstandes-) Begriffe, die ein Seyn ausdrücken, festgehalten, und demgemäß das theoretische und praktische Verhalten streng von einander gesondert werden. Beides that im realistischen Interesse Herbart. Dieses selbe Interesse führte aber noch weiter. Die dem Realisten anstößige Lehre Fichte's, daß das Ich die Welt setze, war sie zu vermeiden, wenn man Kant zugab, daß die Kategorien die dem Verstande immanenten Gesetze des Urtheilens sind, und daß durch die Kategorien aus der Sinnenwelt (oder besser aus den Anschauungen) die Natur wird, der daher der Verstand die Gesetze giebt? War weiter diese Behauptung zu umgehen, wenn zugegeben war, daß die Sinnlichkeit durch die ihr immanenten Formen des Zusammenordnens die Anschauungen (aus Empfindungen) macht? Abermals hieß es daher principiis obsta; der Realist mußte zum Leugner der Kantischen Theorie von Zeit, Raum und Kategorien, diesem Pfeiler des Idealismus, werden, und kam zu einem Realismus, in dem, weit davon entfernt die Welt aus dem Ich abzuleiten, vielmehr das Ich in Hume'scher Weise zu einem Gewebe von Vorstellungen gemacht, d. h. eigentlich geleugnet wurde. Ein gegen die Wissenschaftslehre gerichteter, gleichfalls bis zur Leugnung der Substantialität des Ichs gehender Realismus war unter der Zeit auch von Schelling aufgestellt worden. Von diesem aber scheuchte Herbart's atomistischen Sinn der Pantheismus zurück, den er schon als Student in Schelling's

ersten Schriften herannahen fühlte. Die Substantialität der Einzelwesen mußte um jeden Preis gerettet werden. Dann aber freilich mußten auch die Quellen verstopft werden, aus denen der Strom des Pantheismus hervorquoll, und deren fanden sich bei Kant sehr viele. Daher sogleich die negative Stellung gegen die ganze Kritik der Urtheilskraft, die als eine algebraische Formel des ganzen Identitätssystems angesehen werden kann. Daher aber auch dieselbe Strenge gegen gewisse Untersuchungen in den Kritiken der reinen und praktischen Vernunft, die eben dahin führten. Der ganze Unterschied zwischen dem homo noumenon und phaenomenon, mochte er nun theoretisch als reines und empirisches Bewußtseyn, mochte er praktisch als intelligibler und empirischer Character gefaßt werden, führte nothwendig zu einem Verschwinden des Individuums in der Gattung, wie es in der Kantischen Lehre vom Sündenfall, der Erbsünde, der Christologie hervortritt, und wie es in unsern Tagen, in oft wörtlicher Uebereinstimmung mit Kant, von modernen Pantheisten geltend gemacht worden ist. Wollte man dem Pantheismus entgegen, so mußte die Kantische Lehre von allen jenen Keimen desselben gereinigt werden, und eine solche Reinigung der Kantischen Lehre versuchte eben Herbart. Es blieben immer noch genug Punkte übrig, die ihn dahin brachten, sich ganz ehrlich als Verehrer Kant's zu bezeichnen, es blieb die Trennung der theoretischen und praktischen Vernunft, es blieben die Dinge an sich, es blieb der Unterschied des Seyns und des Seyenden bei der Widerlegung des ontologischen Arguments, es blieb die Psychologie als Theil der Naturwissenschaft, die, wenn sie dies war, nach Kant's eigenem berühmten Ausspruch zur mathematischen Behandlung auffordern mußte, — kurz es blieb so Vieles, daß man durchaus nicht berechtigt ist, die Continuität der Herbartischen Lehre mit andern Systemen a parte ante zu leugnen. —

Gehen wir nun zweitens zu Schopenhauer über, so ist es für dessen Entwicklung gewiß nicht ohne Bedeutung geblieben, daß gerade der Mann den Jüngling ermahnte, nur Plato und Kant zu studiren, der so früh darauf aufmerksam gemacht hatte,



daß Kant inconsequent sey, sobald er den Idealismus verlasse, Henesidem-Schulze. Der Idealismus Schopenhauers, den er aus der Kritik der reinen Vernunft schöpfte, die von ihm richtiger aufgefaßt wurde, als von den Meisten, ward genährt durch seine Untersuchungen über das Sehen, die seit Berkeley noch immer idealistische Ansichten nahe gelegt haben, und entfernte ihn von dem realistischen Identitätssystem, das ihm ganz unphilosophisch erscheinen mußte. Eben darum aber rügte er auch unbarmherzig, in seiner Beurtheilung des Kantischen Systems, an der Kritik der reinen Vernunft Alles, worauf sich der Realismus berufen konnte, so vor Allem die Dinge an sich, so die Kategorie, welche im Identitätssystem eine so wichtige Rolle spielte, die Wechselwirkung u. s. w., und erhob vor Allem was zum Idealismus führen mußte, d. h. die oben erwähnten, von Herbart verworfenen Punkte. Bei dieser Tendenz, könnte man sagen, mußte er zu Fichte übergehen, und in der That hoffte er eine Zeit lang in Fichte einen großen Philosophen zu finden; aber abgesehn davon, daß, als er ihn hörte, Fichte selbst den Standpunkt der Wissenschaftslehre aufgegeben hatte und mehr in mystisch-oratorischen Vorträgen hinriß als überzeugte, abgesehn davon verhinderte etwas Anderes, daß Schopenhauer in der Wissenschaftslehre hätte Befriedigung finden können. Es war die Begeisterung für das *ἐν καὶ πᾶν*, welche durch Studien indischer Weisheit erweckt oder genährt, ihn von einem System entfernen mußte, welches das stolze vereinsamte Ich dem ganzen Universum entgegenstellte. Höchst eigenthümlich wird nun von Schopenhauer seine Lehre vom *ἐν καὶ πᾶν* an die Resultate der Kantischen Lehre angeknüpft. Einmal an die transcendente Aesthetik, indem die Subjectivität von Zeit und Raum auch alle Substantialität des Einzelwesens unmöglich mache, da ja Vielheit und Individualität auf Zeitlichkeit und Räumlichkeit, d. h. auf bloße Relationen hinauslaufe. Viel eigenthümlicher aber, wie Schopenhauer das auch selbst bemerkt, ist die Art, wie er zweitens an die Resultate der transcendentalen Analytik anknüpft. Hätte Kant nur gezeigt, daß die Welt nur aus gesetzmäßig ge-

No!

ordneten Vorstellungen besteht, so wäre sie ihm (wie Leibniz) von einem gesetzmäßig geordneten Traum nicht unterschieden; nun aber lehrt Kant, daß von den Erscheinungen das Ansich zu unterscheiden ist, und es war nach S. ein richtiger Tact, wenn ihm bei dem Ansich immer Willensbestimmungen einfallen, denn wenn wir unser Bewußtseyn genauer untersuchen, so finden wir darin einmal, daß wir von unserem räumlich-zeitlichen Seyn, d. h. unserer Erscheinung wissen, dann aber auch, daß ein den Gesetzen der Erscheinung nicht unterworfenen, also Ansich, in uns enthalten ist, dies ist unser Wollen. Wie wir darum unsere Erscheinung als einen Theil der Gesammterrscheinung (Welt als Vorstellung) ansehen, ebenso müssen wir unser Ansich als einen Theil des Ansich der Welt (der Welt als Wille) ansehen, so daß eigentliche Realität nur der Eine allgemeine Wille hat, der in der Pflanze Trieb zum Wachsen, im Thiere Bewegungs-trieb ist, endlich aber ein Organ hervorbringt, das Gehirn, in dem die Vorstellung der Welt aufgeht, so daß also das ganze System eigentlich zwei Uebergänge vom Idealismus zum Realismus zeigt, indem man idealistisch anfängt, in der Welt, unsern Leib mit einbegriffen, nur Vorstellungen hat, endlich aber am Schluß findet, daß das Selbstbewußtseyn neben sich als Erscheinung auch sich als Nichterscheinung (Wille) erfasset, damit aber auch in einer Welt sich findet, die eine Stufenfolge von Willensobjectivationen zeigt, in deren höchster, dem Gehirn, die Welt als Vorstellung aufgeht. Da aber das eigentlich Constante nur die Stufen, Ideen, Gattungen sind, so ist auch die höchste ethische Forderung das sich Hingeben an sie, und es ist Egoismus sich zu leben und sich unsterblich zu wünschen. (Herbart hat die Unsterblichkeit des Individuums natürlich stets behaupten müssen, da kein einfaches Wesen aufhört, also auch nicht die Seele.) Die letzten Sätze, welche angeführt wurden, zeigen zu viele Verwandtschaft mit den Lehren des Identitätssystems, als daß Schopenhauer dies nicht selbst hätte fühlen sollen. Während er sie entwickelt, spricht er auch milder von jenem System. Dann aber ist es immer wieder der mangelnde Idealismus, wel-

No!

cher ihn dahin bringt, jenes System als ganz gewöhnlichen Dogmatismus zu behandeln. Viel strenger dagegen urtheilt er über die Wissenschaftslehre, deren Unternehmen aus dem Ich Alles abzuleiten höchstens dann zulässig wäre, wenn die Welt nur Vorstellung wäre, aber auch wenn diese Voraussetzung gemacht wird, verunglückt ist.

Sollen wir jetzt in eine kurze Formel bringen, wie Herbart und wie Schopenhauer sich zu den Kantischen und Nachkantischen Leistungen stellen, so werden wir sagen müssen: Herbart, der realistische Atomist, tadelt an Kant und an der Wissenschaftslehre die Keime und die Ausbildung des Idealismus, an Kant und dem Identitätssystem die Anfänge und die Vollendung des Pantheismus, dagegen hält er Alles fest, worin Kant ein Bollwerk gegen Beide werden kann. Umgekehrt der idealistische Anhänger des *Ev καὶ πᾶν*. Der Pantheismus des Identitätssystems stößt ihn nicht ab (denn am Pantheismus mißfällt ihm bloß der Name), wohl aber der Mangel an Idealismus; dagegen der theoretische Egoismus der Wissenschaftslehre grenzt ihm an Tollheit; der Idealismus der letztern könnte ihn verfühnen, wenn nicht das Leugnen jedes Ansich der Welt auch unmöglich machte, die Welt als Objectivation Eines Willens zu sehen, und einem Individualismus zuführte, der sogar die verhasste Unsterblichkeit festhalten will. Wo Kant Idealist ist, oder wo er das Einzelwesen gegen die Gattung herabsetzt, da gilt er als erster philosophischer Heros; wo er gegen den Idealismus, wo er für Freiheit und Unsterblichkeit des Einzelnen spricht, da zählt er kaum als Philosoph mit. —

Beiden Philosophen wird man also wohl zugestehen müssen, daß sie nicht so isolirt dastehn, wie Viele uns wollen glauben machen, ja daß Jeder die Punkte in der Kantischen Lehre, welche gegen die von ihm angefochtenen Lehren sprechen, gründlicher erörtert hat als vielleicht diese selbst. Es sey mir zum Schluß erlaubt, Einiges anzuführen, was dazu dienen mag, meine Ansicht über die Stellung dieser beiden Philosophen plausibel zu machen. Wenn bei der Wichtigkeit meiner Annahme

No.

das Schicksal, welches diese beiden Systeme gehabt haben, ganz erklärlich würde, so denke ich, das müßte für die Annahme sprechen. (Gilt doch, wenn die Richtigkeit des Binomialsatzes nach der Kästner'schen Methode dargethan wird, dies vielen Mathematikern als ein strenger Beweis.) Gesezt nun den Fall, es stünden zwei Systeme einander gegenüber, deren Einseitigkeit und Unhaltbarkeit allgemein gefühlt wird, und es träten nun gleichzeitig Versuche hervor, die ihre Unhaltbarkeit nachwiesen, dann aber auch solche, welche über ihre Einseitigkeit hinausgingen und dieselbe verbesserten, so ist es begreiflich, daß vor diesen letztern die erstern zurücktreten müssen, weil das Verbessern das Tadeln mit enthält, aber auch noch mehr. So aber war es, als Herbart und Schopenhauer gegen die Wissenschaftslehre und das Identitätssystem auftraten. Gleichzeitig mit ihnen traten eine Menge von Versuchen auf, unter welchen ich nur auf die von Solger, v. Berger, Steffens, auf die veränderte Schelling'sche Lehre und Hegel aufmerksam machen will, die, so sehr sie von einander abweichen mögen, alle dies gemein haben, daß sie die Starrheit der pantheistischen Identitätslehre durch hineingetragene Subjectivität und Geltendmachen der Individualität mildern wollen. Vor ihnen kommen Herbart und Schopenhauer nicht zu Worte. Sollte aber eine Zeit kommen, wo diese Vermittlungsversuche selbst das Vertrauen, das man in sie gesetzt, verscherten — oder unschuldig verlören, gleichviel — so wird man sich darin erinnern, welche noch vor der (jetzt für unzureichend gehaltenen) Verschmelzung gegen die beiden zu Verschmelzenden sprechen. So ist es mit Herbart gegangen. Die Vorbeeren seiner Schule haben erst an Hegels Grabe zu grünen angefangen. So scheint es jetzt mit Schopenhauer gehen zu wollen; manche Stimmen erheben sich zu seinen Gunsten, darunter solche, die ihre erste philosophische Anregung von Systemen erhielten, in denen die von Schopenhauer angefeindeten Lehren verschmolzen waren. Nach aller Analogie zu schließen, werden sich diese Stimmen bald mehren; zuerst wird man nur im Negativen sich an ihn anschließen, ihm Waffen abborgen, um die

Hegelsche Philosophie (deren längst erfolgter Tod uns in so vielen Büchern angekündigt wird, die bestimmt sind, sie noch einmal zu tödten) — um diese zu bekämpfen. Dann werden zu denen, die schon jetzt sagen, Hegel müsse mit Fries, oder er müsse mit Schleiermacher, oder er müsse mit Herbart ergänzt werden, auch Solche kommen, die Hegel und Schopenhauer als zu vermittelnde Einseitigkeiten darstellen, — bis dann endlich die Nachwelt entscheiden wird, ob diese Lehren wirklich zur Förderung der Philosophie beigetragen haben, oder ob sie von den Systemen, über welche sie vernachlässigt wurden, auch wirklich überholt wurden. Ohne daß man sich anmaßt, dieses Urtheil zu anticipiren, wird man Eines schon jetzt hinsichtlich der beiden Systeme anerkennen müssen: der Atlas, welcher die Weltkugel deutscher Speculation trägt, ist und bleibt Kant. An seinen Werken wird sich stets von Neuem orientiren müssen, wer erkennen will, welche Probleme noch zu lösen, welche Forderungen noch zu erfüllen sind. Wer uns Kant genauer kennen lehrt, der fördert darum jedenfalls das philosophische Studium. Und hierin dankt man Herbart sehr viel, dankt man Schopenhauer noch viel mehr. Hätte der Letztere auch nur veranlaßt, daß die Herausgeber von Kant's Werken die erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft abdrucken ließen, so wäre dies schon viel. Jetzt aber kommt dazu seine gründliche Kritik, jetzt kommt dazu der schlagende Nachweis, den er gegeben, daß von gewissen Kantischen Sätzen nothwendig zum Idealismus fortgegangen werden müsse u. s. w.; wer Kant nicht gelesen hat, oder auch wer ihn nur gelesen hat, den wird sowol Schopenhauer als Herbart an die Kritik der reinen Vernunft weisen, und an ein wirkliches Studium derselben. Freilich wird er bei diesem Studium die Erfahrung machen, daß noch weiter zurückgegangen werden muß — den möchte ich sehn, der die transcendente Dialektik versteht, wenn er nicht die Wolff'sche Metaphysik ganz präsent hat —, und er wird unversehens aus metaphysischen Untersuchungen in solche hineingerathen, welche die Geschichte der Philosophie betreffen. Lasse er sich's nicht reuen; obgleich es sein

Bedenkliches hat, daß heut zu Tage, wo überhaupt noch Interesse für Philosophie Statt findet, es sich fast nur als Interesse an ihrer Geschichte zeigt, so scheint es doch, als wenn gerade diese Disciplin das Mittel werden sollte, vermöge dessen man sich wieder gewöhnen wird, zu philosophiren.

## Ein Wort über die „Zukunft“ der Philosophie.

Als Nachschrift zum vorigen Aufsätze.

Von J. S. Fichte.

Der hochgeehrte Verfasser vorstehender Abhandlung gestattete dem Unterzeichneten unaufgefordert auf die freundlichste Weise, die Mittheilung derselben in gegenwärtiger Zeitschrift mit einem Epiloge zu begleiten. Ich benutze diese Erlaubniß zu zwei Bemerkungen.

Die erste betrifft mich selbst. Ich finde, was der Verf. über meine Darstellung des Verhältnisses zwischen Herbart und Schopenhauer aus meiner „Ethik“ (Bd. I.) anführt, nicht vollständig und darum auch nicht durchaus richtig angegeben. Nicht einfallen konnte mir zu behaupten, daß überhaupt beide Systeme „von verschiedenen Seiten her demselben Resultate zugeführt würden“, daß kein „entschiedenster Gegensatz zwischen ihnen bestehe“; — sondern die obige Aeußerung bezog sich lediglich auf die „Verwandtschaft“ ihrer Ansichten über die spezifische Natur des Ethischen, was in einer „Geschichte der Ethik“ beide Denker natürlich zusammengestellt mußte, trotz der sonstigen Heterogenität ihrer Ansichten. Bekanntlich bezeichnet Schopenhauer das „Mitleid“ als die Quelle alles eigentlich Sittlichen (vgl. meine „Ethik“ I. S. 405 ff.). Dasselbe versteht Herbart unter der „Idee des Wohlwollens“ (ebendas. S. 364. 375.), welcher Begriff jedoch offenbar schärfer und reiner, als der weit engere des „Mitleids“, das Eigenthümliche des ethischen Triebes bezeichnet.

*Lindes  
am 17.*

Schopenhauer bemüht sich ferner beistimmende Autoritäten für seine Lehre, besonders unter den Englischen Moralphilosophen, aufzufinden. Hierüber bemerke ich, daß ihm Herbart ein näherer „Gewährsmann“ gewesen wäre; während ich beiden Denkern das Verdienst zugestehle, der Kantischen, überwiegend formellen Moral gegenüber (vgl. „Ethik“ S. 465.) auf den speci-  
 fischen Inhalt des sittlichen Grundgefühls hingewiesen zu haben, wobei jedoch Herbartens der Vorzug der erschöpfenden Klarheit und Vollständigkeit zukomme, indem er die Idee des Wohlwollens nicht als die einzige von ethischer Bedeutung fasse, wie Schopenhauer sein „Mitleid“, sondern sie mit den andern ethischen „Musterbegriffen“ in Verbindung und innern Zusammenhang bringe. Dies Alles glaube ich nun nicht unrichtig in den Worten zusammengefaßt zu haben, mit welchen ich den Abschnitt über Schopenhauer eröffnete („Ethik“ S. 394.):

„Es möge nicht befremden, wenn wir hier sogleich, wie im Anhang“ (zu Herbart), „Schopenhauer's ethische Lehren anreihen. Wie originell er sich selber erscheinen mag und wie seitab er seine Stellung von allen geltenden Systemen gewählt hat: durch seine Begründung der Ethik tritt er zu Herbart in die genaueste Verwandtschaft; und es kann nur durch Schopenhauer's gänzliches Nichtbeachten aller neuern Philosophie erklärt werden, daß er, indem er sich bemüht, Autoritäten für seine ethische Ansicht aufzufinden, nicht Herbart geradezu als einen Gewährsmann derselben bezeichnet. Dennoch zeigen beide im Uebrigen so bedeutende Verschiedenheiten, — Herbart hat den gemeinschaftlichen Gedanken klarer, richtiger und erschöpfender ausgeführt als Schopenhauer, während dieser ihm eine metaphysische Hypothese von bestreitbarem Werthe unterlegt, — daß sie durchaus unabhängig neben einander stehen. Darin liegt jedoch das Interessante und Belehrende dieses Verhältnisses, daß beide Denker von verschiedenen Seiten her demselben Resultate zugeführt worden sind, daß also, worin sie übereinstimmen, dadurch besonderes Gewicht erhält.“ —

Dies führt mich zur zweiten, ungleich wichtigern Bemerkung

fung. Sehr fern nämlich bin ich davon zuzugeben, daß Schopenhauer's System, wie Erdmann sich ausdrückt, nach Herbart „gefordert“ sey, daß es in irgend einem Sinne für ein nothwendiges oder wesentliches Complement zu demselben gehalten werden könne. Ich finde Schopenhauer's Lehre gar nicht „gefordert“ von irgend einem Stadium der philosophischen Entwicklung aus: sie ist eine Leistung für sich, das Erzeugniß eines gewaltigen Talentes, welches jedoch, von einer tiefcomplicirten ethischen Verbildung ergriffen, die großen Anschauungen seines Scharf- und Tiefsinnes nicht rein auf sich wirken läßt zu unbefangenen Abwägungen, sondern willkürlich und sophistisch mit ihnen gebahrt, um eine vorhergefaßte Meinung ihnen zu extorquieren. Daher die Erscheinung, welche den Leser von schwächerer geistiger Selbstständigkeit bei dem Studium seiner Werke allerdings zu verwirren vermag, daß man im Einzelnen mit ihnen einverstanden seyn muß und im Ganzen auf das Tiefste erregt, angezogen und abgestoßen zugleich, sich empfindet, während doch auch der minder Kundige ahnet, daß hier ein *πρωτον ψεύδος*, ein Grundmißverständnis obwalte, welches alle jene einzelnen Wahrheiten, eben weil sie vereinzelt und einseitige bleiben, nicht in die Gesamtwahrheit eines letzten Resultates sich auflösen läßt. Daher ohne Zweifel rührt es auch, daß seine Lehre bisher zwar nicht unbeachtet, aber doch unbesprochen blieb: dies ist kein neidisches oder furchterfülltes Beiseiteschieben, wie er selber, als consequenter Pessimist, es sich auslegt, sondern die Schwierigkeit — nicht ihn zu widerlegen, sondern — gerecht gegen ihn zu seyn, die Stellen genau zu sondern, wo seine Wahrheit in die Abwege des Irrthums übergeht, — dies schwierige und zugleich höchst umständliche Geschäft mag die Geschichtsschreiber der neuern Philosophie abgehalten haben, sich jener Aufgabe zu unterziehen \*). Herr Frauenstädt hat neulich uns Geschichts-

\*) Die so eben in Fortlage's geistvollem und interessanten Werke: „Genetische Geschichte der neuern Philosophie seit Kant, 1852.“ wenigstens vorläufig ihre Erledigung erhalten hat. Fortlage giebt hier nicht nur einen Abriss seiner charakteristischen Lehren, sondern er weist



schreibern dieser Art ganz ohne Grund den gleichen Vorwurf gemacht; was mich betrifft, so darf ich bezeugen, daß es jene Ursachen waren, die mich bei meinen frühern kritischen Arbeiten von einem so weitschichtigen und damals eigentlich kaum lohnenden Geschäfte abhielten, während ich schon sehr frühe, schon im Jahre 1819 in Berlin, wo Schopenhauer damals sich aufhielt und eine akademische Wirksamkeit sich zu gründen versuchte, mit ihm und seiner Philosophie so ausreichend mich bekannt machte, um mir ein Urtheil über ihn zu bilden, das ich jetzt nur weiter auszuführen, nicht aber zurückzunehmen im Stande bin. Durch meine „Geschichte der Ethik“ habe ich aber auch jene Schuld — wenn es eine war — vollständig abgetragen: ich glaube gerecht gegen ihn gewesen zu seyn, aber zugleich ihn berichtigt und widerlegt zu haben, da gerade von seinen ethischen Grundbegriffen aus der beste und gerechteste Einblick in seine ganze Lehre möglich ist.

Von seinem subjectiven, skeptischen und eigentlich empirischen Idealismus kein Wort: dies ist offenbar die schwächste und verwundbarste Seite seines Systems, weil hier das Willkürlichgewaltsame der Behauptungen am Sichtbarsten hervortritt. Der „Intellect“ — das Erkennen mit den ihm anhangenden Vorstellungen von Raum und Zeit, von Vielheit und Veränderung, von Causalverknüpfung, — ist nichts Anderes, als „eine Function unsers Leibes“, Einrichtung unsers „Hirns“, wodurch uns eine Mannigfaltigkeit natürlicher Dinge und eine Vielheit vorstellender Iche vorgespiegelt wird, während an sich jener scheinbaren Verschiedenheit von Wesen nur ein einziges, schlechthin einfaches und sich gleichbleibendes „Ding an sich“ zu Grunde liegt, der vernunft- und bewußtlose Wille, aber in unendlichen Wirkungen, als unaufhörlicher „Trieb zum Leben.“ Das principium individuationis ist bloßer Effect der Täuschung unsers „Intellects“: das ganze Schauspiel einer Welt entsteht lediglich auf dem Standpunkte des Menschen, während, wenn wir

zugleich (S. 408. 409.) auf den eigentlichen Punkt des Mangels hin, der die Schopenhauer'sche Weltansicht drückt.

*Zulege*

uns seinen Bewußtseynsapparat vernichtet denken, die kaleidospische Vorspiegelung verschwindet und Nichts bleibt als jener farblose, Eine, stets fortwirkende Wille.

1870. Dies ist nun nicht der tief sinnige Idealismus eines Malebranche, Berkeley, Fichte und Kant, wenn wir ihn in Fichte's Sinne verstehen, der bekannter Maßen auch, wie nachher Schopenhauer, die erste Ausgabe von Kant's Vernunftkritik für die allein consequente, des großen Geistes des Idealismus allein würdige, die zweite als eine vielfach den alten Vorstellungen anbequeme, darum inconsequente Abschwächung eben dieses Idealismus erklärte. Nach diesem Idealismus jedoch — welchen wir darum als den der Vernunft bezeichnen müssen — ist die Sinnenwelt, wie die Welt der endlichen Geister, Product der vorstellenden Thätigkeit der absoluten Vernunft: der Begriff der Materie wird ganz eliminirt; die Dinge sind, mit Berkeley zu sprechen, „Ideen und Nichts als Ideen.“ Dieser Idealismus freilich trägt ein unverlierbares Element der Wahrheit in sich: theils durch Verwerfung jenes ganz unbrauchbaren, halb empirischen, halb abstracten Begriffes der „Materie“, theils indem er darauf hinweist, wie die endliche Welt sich nur erklären lasse, wenn im absoluten Grunde derselben ein intelligentes Vermögen, Denken, schöpferische „Vernunft“ vorausgesetzt wird.

deas  
ist  
Ideen,  
sind  
erfüllung  
wird!

Das directe Gegentheil von diesem ist der Idealismus Schopenhauer's, der gerade auf der durchgreifenden und absoluten Leugnung der Vernunft beruht: wir glauben daher mit Recht ihn den skeptischen und empirischen nennen zu müssen. Er hat gar keine wissenschaftliche Bedeutung und Zukunft, weil er eben die eigentliche Errungenschaft der Kantischen Epoche, das Daseyn der Vernunft, im Menschen und über den Menschen hinaus, unbedachtamer Weise preisgibt. Die Welt ist nach ihm ein lebhafter, unwillkürlicher Traum, den wir erst im Tode loswerden, indem wir dann in's Nichts jenes abstracten Willens zurückkehren, des an sich selber bewußt- und vernunftlosen. Wir wollen diesen Idealismus nicht mit der

So.

Frage bemühen, woher es denn komme, daß wir Alle doch nur dieselbe Welt uns einzubilden genöthigt sind, warum nicht Jeder seine eigenthümlichen Träume träumt? — Schopenhauer könnte uns antworten, daß dies eben auf jener nicht weiter zu erklärenden „Einrichtung unserer Organisation“ beruhe. Wir wollen ihn nicht noch tiefer fragen, wie sich daraus denn irgendwie der durchgreifende Gegensatz aprioristischer, vernunftnothwendiger Wahrheiten und bloß empirischer in unserer Erkenntniß erklären lasse, da nach jenen Prämissen höchstens nur diese begreiflich werden? Wir müssen weit umfassender bemerken, daß jeder bloß subjective Idealismus überhaupt nicht haltbar und insbesondere jetzt nicht mehr wissenschaftlich berechtigt sey, wenn man auch nur — wessen in diesem Zusammenhange zu gedenken doppelt angemessen ist — der gründlichen Widerlegung desselben durch Herbart in seiner (größern) Metaphysik sich erinnert, worin aufs Sorgfältigste gezeigt wird, daß das Mannigfaltige des gegebenen Vorstellungsinhaltes im Ich nur einem mannigfaltigen Realen entsprechen könne, mit welchem die Seele in Beziehung tritt, indem sie durch dessen eigene Mannigfaltigkeit zu eigenthümlichen Selbsterhaltungen genöthigt wird.

Wir schenken, wie gesagt, Schopenhauern alle diese Einwendungen und weisen auf ein weit tieferes Gebrechen, ja auf einen innern Zwiespalt in seiner Lehre hin, wodurch er das richtige und tief sinnige, auch im Einzelnen mit wahrhafter Genialität durchgeführte Grundaperçü seines Systems: daß in Allem, dem Niedersten wie dem Vollkommensten, ein Willensprincip sich rege, geradezu preisgegeben, wenigstens für die eigentliche Fortbildung der Wissenschaft unfruchtbar gemacht hat. Wir bemerken nur, daß ihm dieser Gedanke nicht allein angehörig, sondern gemeinsam sey mit den nachhegelschen Systemen, die einen tiefer begründeten Realismus und Monadologismus anstreben. Sogar die „Selbsterhaltungen der einfachen Wesen“ bei Herbart, in einer allgemeinem Kategorie gefaßt, können nur auf den Begriff einer urbeharrlichen, unwürstlichen Selbstbestimmung zurückgeführt werden, welche

*Das Ich  
ist die  
Einheit  
des Ich  
Jung, J  
Worte  
sagen  
sollen*

jedem realen Weltwesen innewohnt, aber zugleich mit seiner Eigenthümlichkeit Eins und dasselbe und in ihren einzelnen Bethätigungen nur bleibender Ausdruck dieser Eigenthümlichkeit ist.

Somit entspricht dieser jedem Weltwesen einwohnende „Wille“ genau dem innern Zwecke desselben, d. h. er ist nicht nur abstracter Wille, wie ihn Schopenhauer faßt, sondern bestimmt individualisirt; er stellt gerade das „principium individuationis“ an ihm dar. Sodann ist er nicht nur auf zufällige Weise individualisirt, sondern der Begriff der innern Zweckmäßigkeit ist zugleich an ihm gesetzt. Dies zeigen nun auch erfahrungsmäßig alle Selbsterhaltungen der realen Wesen: durch eine tiefe Urbeziehung, welche sie mit dem ihnen Gemäßen verbindet und nur für diese öffnet, während das Beziehungslose für sie gar nicht existirt, eignen sie sich aus ihrer nächsten und fernen Umgebung nur das ihnen Entsprechende an; und dasselbe, was wir in den unorganischen Stoffen als polares Verhalten oder als chemische Verwandtschaft walten sehen, tritt in den Pflanzen und Thieren schon als dunkleres oder helleres Empfinden und als Trieb auf. Es ist aber immer, was wir mit Schopenhauer ganz bezeichnend den Willen des Wesens nennen könnten. Damit zeigt sich jedoch dieser Wille keinesweges des Principis der Vernunft und Intelligenz baar, vielmehr ist diese, wenn auch in der Gestalt unbewußten Empfindens und Triebes, jedem Wesen als sein leitender Dämon eingebildet. Wir müssen daher, neben dem Willen, dem realistischen Principe, ebenso ursprünglich das idealistische Princip der Vernunft in jedem Wesen wirksam denken. „Wille“ und Vernunft daher, sich vereinigend im Begriffe innerer Zweckmäßigkeit, sind die untrennbaren Grundkräfte des Bestehens in allem endlichen Daseyn, welche wir demnach auch auf das Absolute, als dessen Grundeigenschaften, zurückzuführen alle Ursache haben. (Dies ist auch der Grund — was mir an gegenwärtiger Stelle wenigstens anzudeuten erlaubt sey, da es der Hauptgegenstand des Mißverständnisses meiner Monadenlehre geblieben ist, — warum

die Monaden bei mir nichts starr Realistisches, keinerlei Art von „Urmaterie“ sind, sondern warum sie deutlich zugleich als Ideen, als Acte eines absoluten Denkens sich kund geben, obgleich die Art dieser urschöpferischen Vermittlung über die Gränze menschlicher Erforschung hinausliegt.)

Wie verhält sich nun Schopenhauer zu diesem unabweislichen und allein genügenden Gedanken? Auf solche Art, daß man deutlich erkennt, er habe sich selbst und den eigentlichen Sinn seines Princips auf höchst bedauerliche Weise mißverstanden. Von der Einen Seite führt er sehr schön durch, wie in der Natur die leibliche Erscheinung des Thieres oder der Pflanze nichts Anderes sey, als die Selbstdarstellung seines innern Zweckes, d. h. seines „Willens“, wie der Leib „den Neigungen und Begierden“ angepaßt sey, die das Thier zu einer gewissen Lebensart treiben. Wenn jedoch der „Leib“ solchergestalt nur die „Objectivation seines Willens“ ist, so kann dieser Wille doch unmöglich ein blind vernunftloser seyn: die Kraft, welche ihm die Werkzeuge seiner Neigungen, seinen Leib erbaut, muß offenbar dabei Zweck und Mittel, Absicht und Erfolg auf einander beziehen und unter sich zur Einheit bringen; kurz es muß in letzter Instanz ein intelligentes Princip dabei zur Mitwirkung kommen, — was auch die teleologische Weltbetrachtung längst zur wissenschaftlichen Anerkenntniß erhoben hat. Wenn jedoch Schopenhauer nach obigen Aeußerungen der letzteren Einfluß auf sich gestattet hat, so kann er dies keinesweges halb thun, sondern ist genöthigt, in alle ihre Consequenzen einzugehen. Noch fühlbarer wird diese Halbheit, wenn er bei Gelegenheit der Kunsttriebe der Thiere, die er gleichfalls als „Begläubigung“ seiner Ansichten anführt, folgendergestalt sich äußert: „In den Kunsttrieben der Thiere wirken die teleologischen Agentien, welche als physiologische Bildungstribe in's Innere der Organismen zurückgezogen im geheimnißvollen Dunkel walten, am Lichte des Tages und vor unsern Augen; in ihnen deckt die Natur ihr Uhrwerk auf. Wir schauen hinein und se-

*Salpatrius!*

*D. J. D. m.  
alt  
Jub.*

*1802  
2  
Auf's  
nirgend*

*irgend* hen Alles sich bewegen nach Zuneigung und Abneigung, Furcht und Hoffnung."

Wohl; aber was soll doch jenes seltsame Wesen bedeuten, das Schopenhauer unter dem Namen der „Natur“ uns hier vorführt? Es kann ihm nur der „Eine Wille in allen Wesen“ seyn, welchen er in übrigen Systeme als völlig einfach, vernunft- und absichtslos wirkend darstellt. Wenn jedoch diese „Natur“ wirklich ein „Uhrwerk“ zu erbauen vermag, um dem „Willen“ in jeglichem Wesen zu seiner Befriedigung zu verhelfen, so ist sie offenbar mehr als bloß „einfacher“ Wille: sie hat zugleich das Princip der Vernunft in sich.

Mit Einem Worte: man erkennt auf's deutlichste, daß Schopenhauer den eigentlichen Ausdruck für sein Princip selber nicht gefunden habe. Sein „Wille in allen Wesen“ ist, was unter dem Begriffe der Weltseele, d. h. einer in der Natur noch bewusstlos, aber vernunftgemäß wirkenden und erst im Menschen zum Bewußtseyn sich erhebenden Weltintelligenz, eine der geläufigsten Vorstellungsweisen unserer Zeit geworden ist. Sein Princip ist daher weder neu, noch viel weniger an sich selbst vollständig oder haltbar. Wenn es aber einmal in den wahren Zusammenhang aufgenommen ist, in den es gehört, wird es sich um so weniger dem Loose entziehen können, kritisch an seinen Ort gestellt zu werden, und zwar an einen sehr untergeordneten; denn daß sogar jener Begriff einer traumartig, aber weisheitsvoll wirkenden „Weltseele“ kein irgendwie definitiver sey, daß die Thatsache jener bewusstlosen Weisheit in der Natur vielmehr ein Problem enthalte, welches unvermeidlich die Untersuchung höher treibt, darüber kann, wenn auch noch kein Einverständnis vorausgesetzt, doch wenigstens angenommen werden, daß es eine offene Frage für künftige Forschungen bleibe.

Denselben Eindruck des Ungenügenden, Halbmißrathenen erregt das Resultat seiner ethischen Lehren. Auch hier begegnet sich wahrhafte Tiefe und ein glückliches Apperçu mit einer ganz ungenügenden Ausführung, worüber wir auf unsere Nachweisungen in der „Geschichte der Ethik“ verweisen dürfen (Ethik Bd. I.

S. 412—415.). Er lehrt, daß alle Iche in Wahrheit Eins sind, eben jener Eine, mit sich identische Wille. Das Zeugniß davon in unserm Bewußtseyn ist das „Mitleid“, indem es praktisch die Wahrheit verkündet, daß jedes Ich im andern nur „sich selber“ wiederfinde. „Der Gerechte, Edelmüthige, Wohlthätige spricht durch die That nur dieselbe Erkenntniß aus, welche das Ergebnis des größten Tieffinns und der mühseligsten Forschungen der theoretischen Philosophen ist.“

Dies in der That ist der Anfang oder die Eine Hälfte zur tiefsten, begeisterndsten Einsicht; aber auch nur diese Hälfte. Das unwillkürliche, unserer sich selbst überlassenen Natur unaus- tilgbar eingepflanzte Wohlwollen, nicht nur gegen die Mit- iche, sondern gegen jedes Empfindende überhaupt, ist ein un- widersprechliches Zeugniß einer uranfänglichen, aller sinnlichen Trennung der Wesen vorangehenden Einheit derselben im Ur- sprunge der Dinge. Diese Einheit jedoch kann nicht gedacht werden als die Monotonie eines dumpfen, vernunft= und ge- fühllosen Willens — da ohnehin ein „reiner Wille“, ohne an einem realen Subjecte, als dessen Eigenschaft, befestiget zu seyn, ein metaphysischer Widerspruch, die Hypostasirung einer bloßen Abstraction ist, — sondern, wie unsere „speculative Theo- logie“ und „Ethik“ zeigen, in denen jener Gedanke nach allen Seiten metaphysisch und psychologisch durchgearbeitet wird, jene Einheit ist nur nach fester Analogie mit ihrer Wir- kung in unserm Wesen, mit jener ethischen Liebe, zu den- ken. Sie gestaltet sich zu einem ethischen Beweise für das Da- seyn Gottes, als dem ewigen Grunde der Liebe. Wie wir Gott nicht zu lieben vermögen ohne Gott, eben also ver- mögen wir ohne ihn auch nicht die Menschen auf ewige Weise und in ethischem Sinne zu lieben. Darin liegt auch der tiefste Erklärungsgrund alles Ethischen: der die Welt und die eigene Selbstsucht überwindende Wille der Liebe in uns ist selbst nur der im Menschen wirkende Wille einer ewigen, göttlichen Liebe, die daher existiren muß: nach derselben Analogie, wie auch bei der Lösung des Erkenntnißproblems sich zeigt, wie das

Daseyn apriorischer, „ewiger“ Wahrheiten in unserm Geiste nur aus dem Theilhaben desselben an einer Urerkenntniß sich erklären lasse, die demnach existirt: was man einen intellectuellen Beweis für das Daseyn (Wesen) Gottes nennen könnte. Dies Alles und vieles Andere, was in derselben Gedankenrichtung liegt, müßte man ergänzend und berichtend der Schopenhauer'schen Behauptung hinzufügen, wenn sie überhaupt in ihrer gegenwärtigen Fassung brauchbar wäre, um in allgemein wissenschaftlichem Zusammenhange an sie anzuknüpfen.

Aus demselben Grunde aber, eben aus dem eines „angeborenen Mitleids“, ist das principium individuationis keine Täuschung, wie Schopenhauer meint, sondern jene Thatsache ist die stärkste Bestätigung desselben. Im Wohlwollen, in der Liebe, die mich hinzieht „zu meines Gleichen“, will ich gar nicht, nach Schopenhauer's Worten, „Mich selbst, mein Ich noch einmal, im fremden wiederfinden“: der hat die Liebe nicht verstanden, oder vielmehr er hat ihre Lebensfülle in ein hohles Abstractum entleert, der in ihr nur erweiterten, vertiefteren Egoismus erblickt. Im Gefühle meiner Vereinzelnung will ich vielmehr mich ergänzen durch ein Anderes, geheim mir zugehörendes, darum aber Nichtidentisches. So wird im Gegentheil durch das Wohlwollen das unmittelbare Zeugniß von der Wahrheit der Individuation gegeben, aber auch von dem Aufgehen aller Individuen in der höhern Einheit eines sich ergänzenden Geistergeschlechtes. Dies ist das eigentliche „Mysterium des Mitleids und der Großmuth“, dessen praktische Bedeutung Schopenhauer offenbar ebenso verfehlt hat, wie er seinen metaphysischen Ursprung mißkennt. Nicht „mich noch einmal“ will ich erhalten in der großmüthigen Selbstaufopferung: mich hab' ich längst vergessen im Drange dieses Gefühls; das andere Wesen hat mir unbedingten und höchsten Werth. Es ist unwillkürliche, aber völlig freiwillige, ja begeisterungsvolle Entselbstung, ein Wunder des Willens, indem die Stärke des Sichselberwollens, der unmittelbaren Individuation, durch einen noch mächtign Willen überwunden, die Individuation



aber nicht zerstört, vielmehr gesteigert und im eignen Gefühle befriedigt, ja beseligt wird. Auch darum ist jene abstracte Einheit nicht die rechte Lösung des Räthsels, sondern der Grund der Dinge kann nur eine Einheit seyn, in der wahrhafte Individualitäten vermittelt, durch Liebe verbunden werden. Auch von dieser Seite her widerlegt sich das Princip Schopenhauer's.

Und so scheint ihm keinesweges zu viel geschehen, wenn wir vorhin behaupteten, daß er eigentlich sich selbst nicht versteht. Aber es ist nicht das unwillkürliche Mißverstehen eines schwachen Geistes, einer geringfügigen Denkraft, sondern das starke und frei gewählte eines energischen, der liebevollen Betrachtung der Welt abgewendeten Charakters. Wenn jemals nämlich das tiefe Wort Sinn hatte: daß das wahre Erkennen eine der Liebe verwandte Hingebung an das Object voraussetze, so hat es bei dieser Lehre sich bewährt. Die theoretische Verneinung der Welt ist nur Ergebnis des kräftigen Welt Hasses in ihrem Urheber. Das eigentliche Resultat und der tiefste ethische Sinn seines Systems ist lediglich Commentar zu dem Principe des sattsam bekannten Mephistophelischen Geistes, „der stets verneint“:

„Und das mit Recht; denn Alles was entsteht,

Ist werth, daß es Grunde geht;

Und besser wär's, daß Nichts entstünde!“

Daher die pessimistisch-hypochondrische Behauptung, die Welt sey gerade so schlecht als es möglich sey, um nicht wirklich zu Grunde zu gehen; daher als höchstes Ziel des Menschen die gänzliche „Verneinung des Willens“, das allgemeine Nichtwollen des Lebens, das Wollen des Nichts hingestellt wird: — eine abstract indische Büßertheorie, die gerade in dieser Höhe die ganze Tiefe ihres Mißverständnisses uns aufdeckt. Jenes ächt sittliche Abthun des eignen unstaten Willens, weil er auf Nichtiges und Widerspruchvolles gerichtet ist, jene erhabene Ruhe eines indischen und christlichen Quietismus ist mit nichten Negation der Welt, sondern die wiedergebärende Position derselben durch den reinen Willen uneigennütziger Liebe.

So glauben wir vorerst unsere Schuldigkeit gethan zu haben, indem wir einer von mehrfachen Seiten hervortretenden Ueberschätzung der Schopenhauer'schen Lehre die gehörigen Schranken setzen. Für die „Zukunft“, für die wahre, bleibende Fortbildung der Philosophie kann sie von keinen Folgen seyn, am Wenigsten darin irgend eine Vergleichung mit der Herbart'schen Lehre aushalten. Was man dagegen Großes von Schopenhauer's Geiste, von der Leichtigkeit und Fruchtbarkeit seines philosophischen Talentes rühmen möge, wir können ihm beistimmen; nur werden wir daran von Neuem belehrt, wie innig bei dem Philosophen die Wahrheit seiner Lehre mit der Wahrheit und Gesundheit seines ganzen Wesens zusammenhange. —

Die umfassende Bedeutung, welche Erdmann dem Herbart'schen Systeme zuzugestehen geneigt ist, giebt einen neuen Beweis von seiner freien, über jeden Parteistandpunkt weit erhabenen Geistesstellung: es ist das erste so weit ausgedehnte Zugeständniß, welches die Hegel'sche Schule jenem Denker entgegenbringt, da man wohl weiß, wie einer der entschiedensten Parteiführer derselben Herbarten höchstens den Rang „eines der Sterne siebenter Größe“ einräumen wollte. Diese Zeiten scheinen also selbst innerhalb jener Schule glücklich vorüber und eine billigere, weil gründlichere Beurtheilung fremder Leistungen an der Tagesordnung zu seyn. Dennoch können wir weniger in die weitere Behauptung Erdmann's einstimmen, daß Herbart's Lehre jedenfalls in die Vergangenheit gehöre, als die Protestation eines in Kant übrig gebliebenen Elementes gegen Fichte's einseitigen Idealismus und den starren Pantheismus des ältern Identitätssystems, welche jetzt erst Beachtung zu finden anfangen, nachdem die weiterführenden Vermittelungsversuche der spätern Systeme, namentlich Hegel, durch eine Art von zufälliger Veraltung ihren Credit zu verlieren scheinen.

Ich kann mich schwer überzeugen, daß diese Stellung eines bloßen Nachzüglers das rechte Sachverhältniß für Herbart bezeichne, daß sie auch nur dem bisherigen Erfolge entspreche, welchen das Herbart'sche System unstreitig schon gehabt. Vielmehr

scheint es mir nach Inhalt und Methode ganz der Zukunft anzugehören; ja ich glaube, daß ihm noch eine große Reihe eigenthümlicher Entwicklungen bevorstehe, deren sein Princip so fähig als bedürftig ist; — worüber ich indes schon an andern Orten umständlicher geredet. Dem Inhalte nach wegen des sehr fruchtbaren und weiter auszubildenden Begriffes der Individuation, der Methode nach durch sein sorgfältiges Zurückgehen auf das „Gegebene“, als die feste Unterlage für das bearbeitende Denken, und durch die umsichtige Behutsamkeit, mit der in den einzelnen Untersuchungen vorangeschritten ward, ist mit diesem Systeme ein ganz neues Bildungsmittel in die Philosophie der Gegenwart gekommen. Man kann in den einzelnen Ergebnissen und methodischen Maximen abweichender Meinung seyn, man kann die Sphäre der Untersuchung weiter erstrecken als Herbart es für zulässig hält, ohne daß man damit genöthigt wäre, sich principiell mit seinem Verfahren in Widerspruch zu setzen oder die wirklich schon gewonnenen Resultate in Abrede zu stellen. Nach dem notorischen Sturze der dialektischen Methode des „absoluten Begriffes“ wird der gemeinsame Sammelpunkt wohl nur bei jenen allgemeinen methodischen Maximen seyn können, und zwar um so zulässiger, als damit nichts weiter präjudicirt wird, als das Verfahren: statt der bisherigen speculativen „Deductionen a priori“ in seinen Schlüssen vom Gegebenen aufzusteigen und streng in den Gränzen desselben zu bleiben. Herbart beschreibt die Methode seiner Metaphysik als einen Bogen, der von der Oberfläche des Gegebenen in die Tiefe herabsteigend sich dem Realen erst nähert, dann aus derjenigen Tiefe, die man hatte erreichen können, sich erhebt und bei dem Gegebenen als einem daraus nun wirklich Erklärten endigt. Dies Verfahren ist durchaus mustergültig und für keinerlei Resultat beschränkend; denn es läßt im Voraus unentschieden, wie weit man das Gegebene zusammenzufassen, wie tief man das Reale ergreifen zu können meine. Auch sind bei ihm die Schlußprincipien der Hypothese und der Analogie in ihrer vielfachen Anwendbarkeit nicht ausgeschlossen; ja es kann hiernach die Be-

hauptung nicht mehr paradox oder verwerflich erscheinen, daß manche Philosopheme ihrer Natur nach, als zu den Weltthat- sachen nothwendig hinzuzudenkende Hypothesen, dennoch nur einen bestimmten Grad von Wahrscheinlichkeit erhalten können, welche zwar stets zu steigern, nicht aber zu voller Gewißheit auf- zuheben, möglich seyn wird.

Alle diese und ähnliche Betrachtungen, die einem aufge- blähten „absoluten Wissen“ gegenüber früher oder später sich gel- tend machen müssen, können mit der Herbart'schen Denkweise in Berührung treten; denn sie befinden sich in natürlicher Verwand- schaft zu ihr. Herbart wird, je mehr sein eigentlicher Geist un- ter uns Nachwirkung findet, desto weniger eine ausschließliche Schule bilden; und dies ist keiner der geringsten Vortheile, wel- che wir in diesem Einflusse sehen.

Wegen der Behauptung, daß Herbart's Lehre Atheismus sey, die Schopenhauer's bloßer Kosmismus, wird Erdmann wahrscheinlich starke Protestationen von den Schülern Herbart's entgegennehmen müssen, denen ich mich anschliese. So wenig nämlich jene Aeußerung im Tone des Vorwurfs oder der Ge- häßigkeit vorgetragen worden, und lediglich zur unverfänglichen Charakteristik des Systems dienen soll: so scheint Erdmann da- bei doch einen wesentlichen Umstand nicht beachtet zu haben. Ein Anderes ist es, das Daseyn Gottes, einer absoluten Intelli- genz, direct zu verneinen, wie Schopenhauer, Feuerbach u. A. allerdings thun; ein Anderes behaupten, daß Gott nie Gegen- stand einer exacten metaphysischen Förschung werden könne, daß man überhaupt kein erweisbares Recht besitze, über das Bei- einander einfacher Wesen hinauszugehen. Hierüber kann man streiten, — wie ich die letztere Behauptung Herbart's aller- dings bestreite; — indeß kann man ein System um solcher Ver- neinung willen nicht atheistisch nennen. Aber noch mehr: sei- nem Geiste nach ist Herbart's Lehre entschieden theistisch, weil sie der Teleologie selbstständige Anerkennung zollt, als einer „der unmittelbar gegebenen Formen der Erfahrung“, während alle gegebenen Formen ihr „im gleichen Range

als Principien des Wissens“ stehen, die Teleologie aber insbesondere „den unendlich wichtigen Vortheil hat, daß sie gerade auf den Grund der Religion, auf die Vorsehung, hinweist“\*). Hier ist nur das zu bestreiten, ja darin vielleicht eine wahre Inconsequenz des Systems zu erkennen, daß es die universale Zweckmäßigkeit, als „eine gegebene Form des Wissens“, nicht ebenso bestimmt „bearbeiten und benutzen“ zu können meint, wie die andern universalen Gegebenheiten. Daß dies nicht nur möglich, sondern sogar nothwendig sey, um die Weltgegebenheit auch nur in ihren einfachsten Erscheinungen zu erklären, glaube ich in meiner „Ontologie“ gezeigt zu haben. —

Doch genug der Kritik und des Widerspruchs nach beiden Seiten hin; mit Recht ist Erdmann's Wort von zu großer Bedeutung unter den stimmberechtigten Denkern der Gegenwart, als daß es nicht ebenso anlockend als ehrenvoll gewesen wäre, einige bescheidene Bemerkungen an die seinigen anzuknüpfen.

Am Ende Mai's 1852.

## Marcus Marci und seine philosophischen Schriften.

Von G. C. Suhrauer.

In Goethe's Geschichte der Farbenlehre, diesem in historisch-philosophischer Hinsicht so reichhaltigen und vielfach anregenden Werke, liest man\*\*) dicht hinter Cartesius und Athanasius Kircher ein Kapitel mit der Ueberschrift eines unter uns sonst gar nicht genannten und bekannten Schriftstellers: Marcus Marci (geb. 1595, gest. 1667). Bei der unzertrennbaren Verbindung

\*) Herbart's allgemeine Metaphysik Bd. II. Vorrede S. VII. VIII., und der sehr bezeichnende Schluß seiner „Naturphilosophie“, ebendasselbst S. 678. Ich sehe dabei von der spätern Entwicklung des Systems in diesem Punkte durch Drobisch, Taute u. A. ganz ab.

\*\*) Goethe's Werke LIII. S. 210—212.

Pho.  
Emil

zwischen den Natur- und Erfahrungswissenschaften mit der Reform der Philosophie im 17. Jahrhundert haben die Männer der erstern Richtung schon an und für sich ein Interesse für die Geschichte der Philosophie, wie andererseits die philosophischen Marimen dieser Naturforscher auf die Art und den Werth ihrer Leistungen Licht werfen. Goethe hat überall den Zusammenhang zwischen der Entwicklung der Farbenlehre, als Theil der allgemeinen Naturwissenschaft, mit der Geschichte der Philosophie in großen Zügen geistreich angedeutet, wodurch dieses Werk unter seiner Feder ein so allgemeines Interesse gewonnen hat. Ich verweise nur für die alte Philosophie auf die Abtheilung: Griechen und Römer, und für die neuere auf Baco von Verulam, den er, abweichend von der üblichen Darstellung, zum Schluß des 16. Jahrhunderts hinstellt. Auch wo die Beziehungen zur Philosophie nicht ausdrücklich hervorgehoben worden, sind sie durch Charakteristik von Zeit und Ort wenigstens im allgemeinen angedeutet. Dies würde jedoch nicht hinreichen, auf einen Schriftsteller, den sonst Niemand von den Geschichtschreibern der Philosophie, von Brucker ab, erwähnt hat, einen Augenblick unsre Aufmerksamkeit zu lenken, wenn nicht Marcus Marci in der That unter seinen Zeitgenossen auch als Philosoph eine eigenthümliche Stellung eingenommen hätte, obschon dies Goethen entgangen gewesen seyn muß. Er kennt von Marci nur seine optische Schrift: *Thaumantias* \*), welches von dem Regenbogen und den Farben handelt, und betrachtet dieses Werk nur als eine Frucht „der großen Wirkungen, welche Keppler und Tycho de Brahe, in Verbindung mit Galilei, im südlichen Deutschland hervorgebracht hatten. Marci, etliche und zwanzig Jahre jünger als Keppler, ob er sich gleich vorzüglich auf Sprachen gelegt hatte, scheint auch durch jenen mathematisch-astronomischen Geist angeregt worden zu seyn“, bemerkt Goethe. Ein Blick auf seine philosophischen Werke wird uns nach der entgegengesetzten Seite des allgemeinen geistigen Lebens dieses großen Zeitalters leiten, und wenn die hier mitgetheilten Bemerkungen den Freund

\*) *Thaumantias seu liber de arcu coelesti etc. Pragae 1648. 4.*

der Geschichte der Philosophie unbefriedigt lassen sollten, so mögen sie unter so vielen Arbeiten zur Auslegung und Erläuterung unsers großen Meisters und Dichters ihre bescheidene Stelle einnehmen.

Sagte ich vorhin, daß Marci in der Geschichte der neuern Philosophie unerwähnt geblieben, so nahm ich dabei Daniel Morhof aus, welcher in seinem Polyhistor unserm Marci, wenn auch mit gewissen Beschränkungen, seine Stelle als Philosoph, und zwar unter den neuern Platonikern anweist \*). Wer etwa darüber lächelte, daß ich mich an diesem Orte auf Morhof's Polyhistor berufe, denkt sich ohne Zweifel den Verfasser des vergessenen Polyhistor als einen geistlosen Vielwisser und Compiler, der von Einsicht in die Philosophie keine Spur gehabt hätte. Dies war keinesweges der Fall, und wenn es auf eine Autorität ankommt, so brauche ich mich nur auf die Leibnizens zu berufen, der ihm, außer einer großen und vielseitigen Gelehrsamkeit, die Kennerschaft der tiefern Philosophie beilegt\*\*), ein Zeugniß, womit Leibniz keineswegs verschwenderisch war. Diese tiefere Philosophie sprach Leibniz bekanntlich der sensualistischen Schule Locke's ab; und gegen diese spricht auch Morhof bei einer Gelegenheit seine entschiedene Mißbilligung aus. Wenn dieser den Marcus Marci unter die neuern Platoniker stellt, so will er ihm in seinen Augen gewiß einen achtungswerthen Rang anweisen. Mehr hat er nicht gethan, und so noch immer seinen Platz ziemlich unbestimmt gelassen. Es wird nicht schwer seyn, diesen Mangel zu ersetzen, wenn wir vorher auf den Lebens- und Bildungsgang Marci's ein wenig näher eingehen\*\*\*).

Marcus Marci wurde den 13. Juni 1595 zu Landskron, einer böhmischen Grenzstadt gegen Mähren, geboren. Zu seiner gelehrten Bildung legte er anfangs in Neuhaus, hierauf in dem

\*) Polyhistor T. II. p. 39. unter der Ueberschrift: De philosophiae Platonicae scriptoribus.

\*\*) Leibnitii opera V, 93. — sed et in interiore philosophia minime hospes.

\*\*\*) F. M. Pelzel, Abbildungen böhmischer und mährischer Gelehrten und Künstler. Prag 1773. S. 80 — 85.

Gymnasium zu Olmütz, vorzüglich in der Theologie und Philosophie, den Grund. Schon in seiner Jugend war seine Gesundheit höchst wankend, besonders litt er an einer solchen Schwäche der Augen, daß er durch das Gehör lernen mußte; aber die Macht seines nach Wissenschaft dürstenden Geistes zog den Körper mit fort. Diesen Trieb befriedigte er in vollem Maße auf der Universität von Prag, wo er sich auf die Medicin, die Naturwissenschaften und die Mathematik legte, daneben aber sich sowohl von den orientalischen, als den vorzüglichsten neuern Sprachen eine umfassende Kenntniß verschaffte. Seine seltenen Fähigkeiten blieben nicht unbemerkt, er wurde in verschiedenen Epochen seines Lebens Physikus des Königreichs Böhmen, Professor der Medicin an der Universität zu Prag, und erwarb sich großen Ruf durch die glücklichen Erfolge seiner Kunst. Man rühmt ihm besonders nach, daß er vermöge fleißiger Beobachtung der Wirkungen der natürlichen Körper, seine Kranken durch die einfachsten, meistens einheimischen Heilmittel ohne große Kosten herzustellen wußte. In dem ihm von seinem Schüler Jacob Dobzensky gesetzten litterarischen Monumente \*) heißt es zur Charakteristik Marci's als Arztes: *Naturae dominus, quia servus: minister, non magister, eruendam naturam, non obruendam docuit, manu ducendam, non raptandam. . . . Medicum volebat esse virginem, quae tantum ante se positam terram intueretur, nec nisi ad magnum tumultum alio adspiceret etc.* Daß *naturae dominus, quia servus: minister, non magister*, klingt ganz, bis auf den Ausdruck, Baconisch. Der berühmte neulateinische Dichter Boguslav Valbinus, welcher seinem Landsmann Marci die Genesung von einer sehr gefährlichen Krankheit verdankte, setzte ihm in einer seiner Oden ein Denkmal der Dankbarkeit (1655 \*\*). Als Marci einige Jahre darauf vom

\*) In dem von ihm herausgegebenen nachgelassenen Werke Marci's: *Liturgia mentis seu disceptatio medica, philosophica et optica de natura epilepsiae, illius ortu et causis. Ratisbonae 1778. 4.* gleich hinter der Vorrede.

\*\*\*) *Lib. IV. Melissarum Epigr. No. 40.* abgedruckt hinter dem oben erwähnten Denkmal.



Kaiser Ferdinand III. zu seinem Leibbarzte ernannt wurde (1658), feierte Balbinus diese Erhöhung in einem eleganten Gedichte \*), aus welchem der weite Umfang von Marci's Wissenschaft und Gelehrsamkeit uns entgegentritt:

Hic Vir hic est, toto cui se sapientia fudit

Pectore, cuique suas vita ministrat opes;

Hic vir hic est, raras quem Cynthius edocet artes,

(Assurge Hippocrati terra Bohema tuo)

Hic Vir hic est, meritos cui defert pulvis honores,

Quique Syracosias finiit arte vias.

Omnis in egregium migravit Graecia pectus:

Cecropii, Aeolii, Dores, et Jonii \*\*)

Quin Arabes pictis stupuerunt vultibus illum,

Audiit et linguas Memnonis ora suas.

Hic Vir hic est, totam cui se Natura videndam,

Cui tulit exposito pignora parva sinu.

Astronomus, Sophus, et Medicus, Geometra, Vates,

Quae divisa alii, Marce, jugata tenes

Quid memorem, chemia, tuae documenta Palaestrae,

Quaeque ruber fulvo parturit ore Leo?

Circulus et motus, medium maris aequor, Idea e,

Iris et umbra, tuum, Marce, loquentur opus \*\*\*).

Außerdem wurde Marci zum kaiserlichen Pfalzgrafen ernannt. In den letzten Jahren seines Lebens hatte er den in der Geschichte der Philosophie durch sein merkwürdiges Werk: *Typhus generis humani* bekannten Hieronymus von Hirnheim, Prämonstratenser-Abt am Berge Sion zu Prag †), zum Mitbürger, nicht aber, wie aus dem völligen Gegensatz ihrer Bestrebungen von selbst hervorgehen wird, zum Theilnehmer sei-

\*) Ebend. No. 41. Lessing hat sich eine andre Schrift des Balbinus mit Bezug auf seinen Laokoon in seinen Colleftaneen, Artikel. Poesie (Werke, von Lachmann XI, 366.) angemerkt.

\*\*) *Graecae et Arabice perfectissime loquitur.* (Anmerk. des Dichters.)

\*\*\*) *Libri ab eo plurimi editi.* (Id.)

†) Nachdem Brucker (IV, 543.) ihm eine Stelle in seinem Werke eingeräumt, hat ihn auch Tennemann (XI, 526—28.) berücksichtigt.

ner Philosophie. Bei einem früheren Aufenthalte in Rom (1640) hatte Marci den berühmten Polyhistor und Jesuiten Athanasius Kircher kennen gelernt, und blieb mit ihm in freundschaftlicher und wissenschaftlicher Verbindung und Wechselwirkung. Er selbst trat noch in seiner letzten Krankheit in den Orden der Jesuiten, und starb hochverehrt zu Prag im Jahre 1665 im zweiundsiebzigsten seines Alters. „Ich beweine den Tod eines Mannes (schreibt sein Schüler Dobrzensky), der zwar ein hohes Alter erreichte, aber dennoch uns zu früh entrisen wurde. Wir Böhmen verachten keinesweges ächte Gelehrte, außer sie wären etwa unsre Landsleute! \*). Ich behaupte aber, ohne jedoch den Verdiensten andrer Gelehrten zu nahe zu treten, daß Böhmen einen Mann verloren hat, dergleichen nicht alle Jahrhunderte hervorbringen; der bei uns geboren, erzogen und gelehrt worden ist; und ob schon er nie über die Grenzen seines Vaterlandes geschritten\*\*), dennoch der ganzen gelehrten Welt bekannt wurde.“ Er nennt ihn in dankbarer Begeisterung den böhmischen Plato, den Hippocrates Prags. Pelzel, welcher in diesen und ähnlichen Aeußerungen nur die Ausbrüche der Pietät eines dankbaren Schülers erkennt, hält es wenigstens für gewiß, daß Böhmen seit dieser Zeit schwerlich einen andern Marci aufzuweisen habe\*\*\*). Es mögen hier noch einige von demselben Schüler erwähnte Züge, welche zugleich sein Zeitalter charakterisiren, ihren Platz finden. Marci bespfließ sich einer solchen Mäßigkeit, daß er sich mehrere Jahre gänzlich alles Fleisches enthielt und sich mit leichten Pflanzenspeisen begnügte. Als ihm eines Tages eine große Menge Speisen vorgesetzt wurde, fragte er, ob man ihn für einen Götzen hielte, welchem man einen solchen Haufen Geflügel opferte? Marci stand wegen seiner Wissenschaft in der

\*) Die nämliche Klage bei allen Nationen; eine Art Trost für den Deutschen, der diese Erfahrung allein gemacht zu haben glaubt.

\*\*) Ein Irrthum, da Marci in der Vorrede seines Hauptwerks von seinem Aufenthalte in Rom spricht.

\*\*\*) Derselbe giebt ihm auch in der allgemeinen Einleitung seiner Biographie S. XXIII. den ersten Platz unter den Philosophen Böhmens.

Chemie in so großem Rufe, daß die Sage sich verbreitete, er habe das Geheimniß der Goldbereitung erfunden. Als ihn nun eines Tages der Cardinal von Harrach bei Tafel darüber ausfragte, stellte er sich, als habe man das Wahre getroffen, und bejahte die Frage. Als jetzt einer von den Edelleuten neugierig fragte: Mit welchem Gewinne? antwortete Marci zum Erstaunen der Gesellschaft: Mit voll hundertfachen Gewinne! Jetzt eröffnete er ihnen das Geheimniß: „Dem Armen schenke ich aus Liebe zu Christo Ein Goldstück, und gewinne nach den Gesetzen der christlichen Alchemie das Hundertfache!“ — Bei aller seiner auf Beobachtung und Studien der Natur gegründeten Arzneikunst war er nicht frei von Aberglauben, wenn es wahr ist, was sein Schüler berichtet, daß Marci, nach der Rückkehr von Rom, mittelst einer von dem Jesuitengeneral Vitelleschi erhaltenen geweihten Münze sich augenblicklich von einem hitzigen Fieber befreite. Dies hängt wieder mit seiner ganzen übrigen Auffassung der Natur und ihres Verhältnisses zum menschlichen Geiste zusammen, von dem bald des Näheren die Rede seyn wird.

Marci war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Seine Schriften gehören theils der Mathematik und Physik, theils der Medicin, theils endlich der Philosophie an. Bei dem eigenthümlichen Charakter dieser Philosophie, welche wesentlich Naturphilosophie ist, kann es nicht befremden, wenn zwischen den beiden zuletzt genannten Wissenschaften bei Marci ein sehr enger Zusammenhang stattfindet \*).

Die Hauptwerke der Philosophie kündigen sich schon durch ihren Titel an. Es sind:

*Idearum operatricium idea, sive hypothesis, et detectio illius occultae virtutis, quae semina secundat, et ex iisdem corpora organica producit. Pragae 1634. 4.* (Athanasius Kircher sagt in einem seiner Briefe, daß er dieses Werk, das so treffliche Entdeckungen über einen noch so wenig bearbeiteten Gegenstand enthalte, stets mit sich trüge.

\*) Die Reihe aller dieser Schriften giebt Pelzel a. a. D. S. 83 — 84.

Die Gelegenheit zu dieser Untersuchung giebt der Verfasser in der Vorrede folgendermaßen an: „Im Jahre 1631 wurde ich auf die Einladung der Stände des Königreichs Böhmen nach Budweis berufen, wo sie damals, während die Hauptstadt vom Feinde besetzt war, die Geschäfte des Königreichs führten, und ließ meine Gattin schwanger zurück, da sie wegen ihrer bevorstehenden Niederkunft mich nicht begleiten konnte. Um aber die Sehnsucht nach der Gattin einigermaßen zu lindern, und da es mir an den nöthigen Büchern fehlte, um meinen Geist zu zerstreuen, fing ich an, die mir von der Praxis übrige Zeit auf das Schreiben zu verwenden. Vor Allem aber wandte sich mein Geist jener bildnerischen Kraft zu, welche damals meinen erstgeborenen Sohn im Mutterleibe vollendete. Ich wollte also einen Versuch machen, wozu Galenus alle Philosophen ermahnt, ob ich jene bildende Fähigkeit auf irgend eine Art mit meinem Geiste zu fassen vermöchte. Dem glücklichen Anfang schien ein noch glücklicherer Fortschritt zu entsprechen, indem allmählig ein Licht aus dem andern sich zu erschließen und dasjenige, was in dickste Finsterniß eingehüllt war, in das hellste Licht hervorgezogen zu werden schien. Alles stimmte wunderbar zusammen, so daß jeder Verdacht des Irrthums fortan fern blieb; insofern für wahre Hypothesen und wahre Principien solche gehalten werden müssen, mit denen die Erscheinungen und Versuche zusammenstimmen.“ — Das Buch, wie es vorliegt, erklärt der Verfasser jedoch selbst für unvollendet, indem es nur die ersten 8 Kapitel enthält; mehr Zeit darauf zu verwenden, gestatteten die Stürme des Krieges nicht. Um einen Begriff von dem zu entwerfen, was der Verfasser sich unter seinen bildenden Ideen (*ideae operatrices*, welche an die *vis plastica* seines jüngern Zeitgenossen Rudolph Cudworth erinnern) überall gedacht hat, kann ich nichts besseres thun, als seiner apologetischen Einleitung mit der Ueberschrift: *Defensio Idearum, adversus adulterinas et supposititias Ideas*, zu folgen. Es hatte sich nämlich das Gerücht verbreitet, daß sein Buch eine unkatholische, kezerische Lehre enthalte, und zufolge dieses Gerüchts hatte

das Domkapitel zu Prag das Werk einer Revision von Theologen unterworfen. Obgleich diese Revision durchaus günstig für den Verfasser ausfiel, so hielt er es doch für nöthig, im allgemeinen auseinanderzusetzen, welcher Art die Ideen seyen, von denen er rede, von denen sich manche so crude Vorstellungen gemacht hätten, und auf welchem Grunde sie ruhten.

Der Verfasser nimmt seinen Ausgang von der doppelten Natur aller Geschöpfe, nämlich der körperlichen und geistigen überhaupt, als welche durch die Allmacht Gottes aus dem Nichts erschaffen sind. Die individuelle und einfache Wesenheit (entitas), von Gott unmittelbar geschaffen, wird auch von Gott allein in jenem Seyn erhalten, welches die Schöpfung hat, indem dieselbe Handlung fort dauert: sie kann von keinem Geschöpf vernichtet werden, weil der Schöpfer nicht gezwungen werden, noch von jener erhaltenden Handlung abgewendet werden kann, deren Entziehung die Vernichtung wäre. Diese Wesenheiten der Dinge heißen auch ihre Formen, und der Verfasser erklärt sich gegen Aristoteles, welcher eine, Gott gleich ewige, Materie erdachte, aus deren wunderbarer und unerklärlicher Macht alle Formen hervorzurufen sollten. Die von Gott allein also geschaffenen Formen haben ein anderes Seyn in der von Gott in ähnlicher Art geschaffenen Materie, in welcher sie ihre accidentia hervorbringen und durch sinnlich wahrnehmbare Signaturen ihre radikalen und wesentlichen Ideen entwerfen (adumbrant). Ideen aber nennen wir sie angemessen, nicht insofern sie uns täuschen und unbewußt in einen falschen Sinn hinüberziehen, sondern weil, wenn Jemand intuitiv, mit dem Auge des Geistes, in dergleichen Formen schaute, er in ihnen die sichtbaren Körper und alle Accidentien und Vollkommenheiten, welche die Formen in dem Subjekte bewirken, wie in einem Prototyp wiederleuchten sehen würde. So wird die Seele des Löwen die Idee seines Körpers genannt, weil sie es durch ihre Wesenheit (essentiam) hat, daß sie in dem Subjekt in einem solchen organischen Körper gebildet ward, wie er dem Löwen und nicht dem Dachsen gebührt.

Zufolge diesem Seyn also, welches die Formen der Dinge in dem Subjekte haben, heißen sie entstehliche und vergängliche (*generabiles et corruptibiles*): sofern nämlich die Materie, als die allen Dingen gemeinsame, nicht allen zugleich dienen kann zu entgegengesetzten Bewegungen: daher wird diejenige, welche stärker wirkt, das Subjekt der andern an sich reißen und durch Versagen der Handlung, welche das Band davon ist, jene auszuschließen scheinen\*). Es können aber so viel wesentliche Formen in einem und demselben Subject zusammen existiren, als nichtentgegengesetzte Handlungen seyn können, wie wenn z. B. diese Form das Licht, jene die Wärme hervorbringt; weil die Wärme dem Lichte nicht entgegen ist, so kann Beides in einem und demselben Subjekte seyn.

Ungereimtes aber meinen diejenigen, welche behaupten, daß die Formen einander entgegenwirken aus Mangel eigener Wesenheit (ob *indigentiam propriae essentiae*), da vielmehr jede Wesenheit (*entitas*) sich selbst vollendet und nichts außer sich hat. Eine solche Form aber ist, wie der heilige Thomas richtig lehrt, in den vollkommenen Thieren, und, nach dem heiligen Augustinus, eine aus sich individuirte und untheilbare Entität auch in denjenigen Thieren, welche Insekten heißen: sofern nämlich die Einheit von der Wesenheit (*essentia*) unzertrennlich ist. Und wie könnten untheilbare Handlungen, wie das Sehen, Hören, Einbilden, in einer theilbaren Sache gegründet werden?\*\*)

So wie also die Form, durch ein Zurückdrängen (*per replicationem*) der individuellen Natur, mit einem Subjekt von einer bestimmten Größe und Körperlichkeit der Ausdehnung unterwor-

\*) *Secundum ergo hoc esse, quod habent formae rerum in sub-  
jecto, generabiles et corruptibiles dicuntur: siquidem materia  
omnibus communis nequit omnibus simul servire ad contrarias  
motiones: unde quae fortius operatur, subjectum alteri prae-  
ripit, negataque actione, quae est retinaculum formae, exclu-  
dere illam videtur.*

\*\*) Aehnliche Analogieen braucht bekanntlich Leibniz, um die Substantia-  
lität der einzelnen Wesen, namentlich der organisirten, in der Natur  
zu beweisen.

fen wird (subjecto quanto et corporeo coextenditur); so versällt sie durch die Theilung derselben der Zahl (numerum subit) und wird in mehrere Individuen vervielfacht. Und ebenso wenn die Individuen untergehen, nimmt die Zahl ab; was sie nämlich durch sich selbst nicht hat, kann sie durch sich nicht verlieren. Wenn aber alle Individuen Einer Spezies untergingen, so würde deshalb jene untheilbare Entität der Formen, welche wir von Gott allein geschaffen setzen, nicht untergehen: verstehe durch die Kräfte der Natur: denn was Gott selbst thun wird, wissen wir nicht. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß jene Essenzen zur Vollkommenheit der Welt gehören, in welchen nämlich Accidentia und alle Individua der Anlage nach (potestate et eminenter) enthalten sind. Und weil in Gott keine Neue seiner Werke fällt. Dann aber, warum sollten diese Formen von größerer Vollkommenheit untergehen, und nicht auch die Formen der Elemente? Ja aus der Schrift scheint dies festzustehen: „Ich habe erkannt, sagt der Prediger, daß alle Werke, welche Gott gemacht hat (nämlich durch Schöpfung), ewig dauern. Und der heilige Paulus sagt: jede Kreatur ist, ohne es zu wollen, der Eitelkeit unterworfen, durch jenen, welcher sie unterworfen hat“ u. s. w. Womit gesagt wird, daß jede Kreatur einen andern, von der Zerstörung befreiten Zustand erwartet: nämlich in jener einfachsten Einheit des Seyns (in illa simplicissima essentiae unitate), welche nicht mehr der Zerstörung unterworfen ist.

Hier steht der Doctor Subtilis \*) auf unsrer Seite, welcher sagt, daß der Form die Einheit an und für sich zukomme, ehe sie zu den Individuen contrahirt wird, und daß sie sie auch in den Individuen behalte. Denn, sagt er, was einem Dinge für sich zukommt, kommt ihm immer und überall zu.

Hier aber sehe ich Manche allzubeforgt, zu wissen, an welchem Orte die von ihren Subjekten geschiedenen Formen existiren, so daß sie wahrlich lieber wollen, daß jene untergehen, als daß ihre Herberge unbekannt bleibe. Wie, sagen sie, wenn der erste Löwe, bevor er einen andern Löwen zeugte, unterging,

\*) Johannes Duns Scotus.

würde da die von dem Körper des Löwen geschiedene Seele hie und da umhergeirrt seyn, oder an einem bestimmten Orte gleichsam gebunden geblieben seyn? „Ich antworte: Wenn man sagt, der Löwe geht unter oder stirbt, so wird nur so viel durch jene Worte ausgedrückt, daß er aufhört dieses Thier zu seyn, welches er gewesen ist, so wie die zerstoßene Perle aufhört eine Perle zu seyn und das zerknickte Gras nicht mehr Gras ist: jedoch geht nichts Wesentliches in diesen unter; so indem das Thier stirbt, ist es nicht nothwendig, daß in ihm seine Seele untergehe oder von dem Subjekte getrennt werde: sondern nur daß die hauptsächlichlichen Kennzeichen (*signaturae*), an denen es als ein Thier erkannt wird, zerstört werden; von welcher Art das animalische Leben ist, welches, wie wir behaupten, in dem ätherischen Feuer gegründet ist, nämlich eine Substanz aus sich und ein *perpetuum mobile*, wie es *Capivaccius* \*) richtig definiert. Die übrigen Signaturen aber sammt der Form, von welcher sie unzertrennbar sind, können auch in dem todten Körper übrig bleiben. Welche Form in gewissen Fällen den untergegangenen Körper wieder annimmt und nach Art eines Phönix wiedergeboren wird. Aus Unwissenheit aber sind viele in unauslöbliche Labyrinth von Irrthümern verfallen, wenn sie spezifische Kräfte der Dinge und individuelle Eigenschaften in todten Körpern übrig finden (dies wird dann näher erklärt): aber auf welche Weise sie hier sind und die wahre Wurzel mißkennend. Daher erdenken sie so ungereimte Meinungen, daß sie die Ohren der Gelehrten stärker als Hammerschläge treffen, während sie selbst diese für Unwissende erklären. Die Ursache aber von dergleichen Irrfälen ist die, daß sie über die Natur disputiren, ohne die Natur befragt zu haben (*natura inconsulta*), welche sie durch ihre Meinungen verändern zu können glauben. Was Wunder also, daß sie Dinge erdichten, welche weder sind, noch in der Natur seyn können? Wenn sie die Natur näher angeschaut und

\*) Hieronymus Capivacci, ein gelehrter Arzt des 16. Jahrhunderts und Professor in Padua († 1589), dessen gesammelte Werke 1603 in Frankfurt herauskamen (Zöcher).



die Werke jener Kunst, welche sie selbst hassen und bei deren Namen sie schauern, ohne welche jedoch die Natur nackt und ohne Gewand, und wie sie ihren Liebhabern zu erscheinen pflegt, nicht erblickt werden kann, befragt hätten, welchen ganz andern Eindruck würden sie empfangen haben, wie würden sie sich ihrer Meinungen schämen, wie kleinlaut würden sie in ihrer falschen und leeren Philosophie dastehen? Mit Einem Schlage würde ihre Physik und deren Grundlagen in das alte Chaos zurückfallen. Was Wunder daher, wenn wir für Ketzer gehalten werden, wenn unsre Meinungen als ungereimt verlacht werden, die doch in der Natur selbst begründet und befestigt sind, weil sie von ihrer Phantasie abweichen, die sie nichts erfahren haben (qui nihil sunt experti). Denn sie bringen diese unsre Meinungen nicht an den wahren Prüfstein, nämlich die Natur selbst, sondern sie wägen sie nach ihren veralteten Meinungen — — \*). So viel von der Einleitung.

Auf den besondern Inhalt des eigentlichen Werkes ist hier nicht einzugehen. Wenn es gestattet ist, einen Begriff von der heutigen Naturwissenschaft auf jene Zeit überzutragen, so könnte man es den Versuch einer Lehre der Metamorphose der Pflanzen und Thiere nennen; alles auf dem Naturgrunde des Systems von Paracelsus und dem ältern von Helmont. Das Ganze sollte aus 2 Büchern bestehen, enthält aber nur das erste Buch in acht Kapiteln. Von dem zweiten sind die Ueberschriften von ebenso viel Kapiteln vorhanden. Man kann die eben angegebene Richtung des Verfassers aus diesen Ueberschriften hinlänglich erkennen. Cap. 1. Was der Saame ist, wie und von wem er erzeugt wird. Cap. 2. Ob der Saame befeelt und ob nur eine Seele in dem Menschen ist. Cap. 3. Was die bildende Kraft ist und wie sie sich in dem Saamen verhalte? Cap. 4. Von den Irrthümern, welche in der Bildung des Fötus vorkommen und von den Mißgeburten. Cap. 5. Von den

\*) Hier folgen verschiedene Beispiele von dem Wiederaufleben gewisser Thiere auf natürlichem Wege, wobei jedoch der Verfasser nicht frei von Vorurtheilen und märchenhaften Voraussetzungen bleibt.

verschiedenen Eindrücken der Körper in Bezug auf Gestalt und Farbe, und von den Kräften der Einbildungskraft. Cap. 6. Von der Größe der Körper in einer jeden Species, ob sie immer abnehmen? und von den Pygmeen und den Giganten. Cap. 7. Von der Aehnlichkeit und dem Unterschiede im Geschlecht, der körperlichen Gestalt und im Charakter; und von den Androgynen. Cap. 8. Von der verschiedenen Vermischung der menschlichen Natur mit den Thieren, und der Vermischung dieser unter sich: wo von den Satyrn, Nymphen, Gynocephalen, Sirenen, Tritonen, Harpyen gehandelt wird (also ein Versuch, die griechische Mythologie aus der Physik zu erklären). Zweites Buch Cap. 1. Von der Verpflanzung (transplantatione) in den Pflanzen, Metallen, Gemmen, Steinen und den übrigen Mineralien; desgleichen den Meteoron und den Elementen. Cap. 2. Von einer untergeordneten Erzeugung und von denjenigen Geschöpfen, welche aus der Zerstörung der andern entstehen, und von der Fäulniß. Cap. 3. Von der verborgenen Erzeugung (de umbratili generatione) in dem Dampfe, im Rauch, Feuer, Eis, Crystall, Urin, Bernstein und dem Zauberspiegel (speculo magico), wo von den verschiedenen Erscheinungen und Gesichten (spectris) gehandelt wird. Cap. 4. Von der Wiedergeburt der Körper und von der Metempsychose der Seelen. Cap. 5. Von der Metamorphose und Veränderung der Körper. Cap. 6. Von der Entfernung der Seelen von ihren Körpern und ihrer sehr langen Wanderschaft, wo von dem Zustand der getrennten Seele gehandelt wird. Cap. 7. Was der Tod und der Untergang der Dinge bedeute? und von dem Orcus des Hippokrates, von der Nacht des Orpheus und dem Chaos der Alten. Cap. 8. (und letztes). Ob der Tod durch die Kräfte gehindert werden kann? wo von dem Lebensbaum und der Universalmedicin der Philosophen gehandelt wird.

Ich gehe zu dem andern, viel umfangreicheren philosophischen Werke Marci's über, welches den Titel führt: *Philosophia vetus restituta, partibus V comprehensa, quarum: I. De Mutationibus, quae in universo fiunt. II. De Partium Universi*

Constitutione. III. De Statu hominis secundum naturam. IV. De Statu hominis praeter naturam. V. De Curatione Morborum. Mit dem Motto: Omnia in omnibus \*).

Was den Sinn des Titels betrifft, so sey im Allgemeinen so viel bemerkt, daß der Verfasser unter der von ihm wiederhergestellten alten Philosophie nicht etwa die Philosophie der Griechen überhaupt gegen die neuere und christliche meint, sondern speziell die dem Aristoteles vorangehende Philosophie; denn gegen Aristoteles und die neueren Peripatetiker ist sein Werk überhaupt gerichtet. Kurz er meint die Philosophie der ionischen Schule in Demokritus und Anaxagoras. Was das Verhältniß dieses Werkes zu dem früheren anlangt, so giebt er in der Vorrede dasselbe in der Art an: daß jenes sich auf die Erzeugung des Mikrokosmos (als des Menschen und der Thiere) beschränke, hier aber von den *ideae seminales* im Allgemeinen, so weit nämlich die Welt aus dem Chaos sich zu entwickeln anfängt, sowie von der Entwicklung, der Ordnung, Verknüpfung und Harmonie (*mutuo consensu*) der einzelnen Theile der Welt gehandelt werde. Diese Lehre, fährt er fort, unterscheidet sich also gar nicht von ersterer, als daß sie sich weiter verbreitet und zu den Sternen selbst erstreckt; daß die himmlischen Dinge denselben Gesetzen unterworfen seyen, denen die irdischen gehorchen; und daß dasjenige vollkommen wahr sey, was Hermes in der smaragdnen Tafel gesagt hat: *quod est superius esse idem cum eo quod est inferius*. Nur in dem Punkte unterscheidet sich der gegenwärtige Traktat von jenem, daß er die *generatio substantialis* in der Weise, wie die Neueren sie zu erklären versuchen, bei Seite schafft, und als Hypothese annimmt, daß keine Form außer der vernünftigen Seele von neuem entstehe. Eine Hypo-

\*) Die erste Ausgabe, Prag 1662. 4. (580 Seiten), führt noch das griechische Motto: *Παν εν παντων* (sic). Eine zweite Auflage erschien zu Frankfurt und Leipzig 1676, mit den Worten auf dem Titel: *Propter distracta hinc inde exemplaria seduloque hactenus quaesita*. Allein die Gleichheit der Seitenzahlen und übrige Einrichtung läßt an der Wahrheit dieses Beisages zweifeln.

these, sagt er, deren ich in der ersten Schrift (*Ideae formatrices*) nicht bedurfte: weshalb ich die gemeine Ansicht, so weit dies anging, beibehielt; wiewohl ich glauben sollte, daß die Ansicht vielmehr die allgemeine zu heißen verdiente, welche die größten Philosophen vor Aristoteles: Demokritus, Anaxagoras und der große Hippokrates, bekannt, und von den neueren nicht wenige\*); ja ich werde an seinem Orte zeigen, daß diese Ansicht selbst dem Aristoteles angemessener ist, und daß die *generatio substantialis* beibehalten werden kann, ohne daß irgend eine Form von Neuem entstehe, wie dies bei dem Entstehen des Menschen sich ereignet.“ Weiterhin erklärt er sich, daß er den Titel *philosophia vetus restituta* vorgezogen habe, weil sein Werk großentheils die Naturphilosophie handle, nicht zwar im ganzen Umfange des Wortes, sondern mit der Beschränkung auf jene philosophische Formel: *omnia in omnibus*, und darauf werde alles Uebrige bezogen. Wir kennen den Grundgedanken dieser Formel; es ist die Idee der Metamorphose, welche durch die Schöpfung durchgeht, aber in den 5 Abtheilungen dieses starken Werkes durch ein allzu angehäuftes Material und durch den sich überall vordrängenden Glauben an eine Welt lebendiger Geister in der Natur mehr erdrückt und verwirrt, als streng wissenschaftlich und methodisch ausgeführt wird. Es bedarf für die Leser dieser Zeitschrift keiner weiteren Winke, um auch nur in den wenigen hier mitgetheilten Anführungen gewisse Beziehungen zu bekantnen philosophischen Bestrebungen des 17ten Jahrhunderts zu erkennen. Zwei Kardinalpunkte scheinen mir vor Allem bei Marci der Beachtung nicht unwerth, die übrigens gegenseitig sich eng auf einander beziehen: der Eine (wie schon oben bemerkt) ist die Annahme von objektiven thätigen Natur-Principien in den Einzelwesen, welche, wie gesagt, an die plastischen Naturen (*vis plastica*) des Engländers Cudworth, ja, wenn man will, an Leibnizens Monadenlehre erinnern. Der andere erinnert ebenso sehr, ja in noch höherem Grade an den eben genannten Philosophen durch den Idealismus, womit die Seele principiell von

\*) Er zielt besonders auf Paracelsus.

der Materie in der Region des Erkennens unterschieden und dennoch eine Art von Harmonie (ich weiß es nicht besser zu bezeichnen) der Erkenntniß mit den Objecten vermittelt wird. Die Stelle, worin dies deutlich, obschon nur gelegentlich ausgesprochen wird, findet sich in der dritten Unterabtheilung des dritten Theils, wo über den Stand der Seele nach ihrer Trennung vom Körper gehandelt wird (p. 251.), von dem es im Allgemeinen heißt, daß er sowohl in seinem Seyn als in seinem Wirken demjenigen der Engel zu vergleichen sey. Hier heißt es zur Begründung: die vernünftige Seele sey von einer höhern Ordnung als die Weltseele, in welcher die Idee des ganzen Universums im eminenten Sinne enthalten sey: durch welche sie sich selbst darstellt in dem materiellen Subjekte, in der Weise wie in dem Kapitel von dem Chaos dargelegt worden. Indem also die vernünftige Seele die Weltseele erkennt, so erkennt sie alles dasjenige, was in ihr actu oder potestate vorhanden ist. Wenn also diese Seele untheilbar Eine ist, warum nicht auch der Aktus, womit die Vernunft sie erkennt? Aber, wirst du sagen, wenn es keine andern Gegenstände (species) giebt außer den materiellen, durch deren Hilfe der Geist seine Verrichtungen thut, und wenn er von dem Körper ebenso wiederum scheidet, wie er hineinkam, einer weißen Tafel ähnlich (simulis tabulae rasae), auf welche nichts geschrieben oder gemalt ist; auf welche Weise kann ihr eine Kenntniß desjenigen, was sie im Leben gethan, zukommen, wie sie zu dem Gericht, welches alle Verstorbenen erwartet, nothwendig ist? Denn wir lassen keine der Seele eingedrückte Bilder zu, noch daß die vitalen und immanenten Handlungen von äußern Principien hervorgebracht werden (Neque enim species animae impressas admittimus, neque actus vitales et immanentes a principio externo produci.) Wir erfahren aber in uns selbst, daß eine Kenntniß keines Dinges zu uns gelange, außer wenn die Sinnes-Objecte entweder selbst durch sich, oder durch jene Form, welche in sich selbst sinnlich und zu uns fortgepflanzt wird, sich mit uns vereinigen. So ist in dem Auge die Farbe in der nämlichen Lage, welche sie in dem Objecte

hatte; damit aber die Seele diese Form empfinde oder lebendig ausdrücke, muß sie in demselben Subjekte seyn mit der Seele: und aus dieser Vereinigung entsteht die Empfindung und die Erkenntniß: obſchon die Seele ſelbſt von dem Objekte nichts empfängt. Daher wird die Seele vermittelſt der Vereinigung mit dem Subjekte um nichts mehr fähiger, jene Kenntniß aus ſich zu haben, als wenn ſie von dem Subjekte getrennt wäre. Nicht minder alſo kann ſie alſdenn den Akt des Sehens entwickeln ohne das Auge und das Subjekt, als wenn ſie mit demſelben vereinigt iſt; und daſſelbe iſt von jedem andern Sinne auszuſagen; obſchon nicht dieſelben Leidenschaften (*passiones*) wie in dem Körper ſie begleiten. So freute ſich Creuſa (*Virgil. Aen. lib. VI.*) ihren Aeneas anzureden, aber wich vor ſeiner Berührung zurück:

*Ter conatus erat collo dare brachia circum:*

*Ter frustra compressa manus effugit imago,*

*Par levibus ventis volucrique simillima somno.*

Dann heißt es: nicht alles nimmt der mit ſeinem Leibe vereinigte Geiſt auf gleiche Weiſe wahr, wie die *ideae seminales* und den von dieſen abhängenden Bau des Körpers (*et ab his pendentem corporis fabricam*); ja die Seele eines Blinden nimmt nicht einmal das Bild des Objekts in ſeinem Auge wahr. Der Grund davon ſcheint zu ſeyn, daß, um die ſinnliche Wahrnehmung anzuregen, nicht nur die von dem Gegenſtande empfangenen Bilder (*species*), ſondern auch die Anhänge (*appendices*) der *ideae seminales* nothwendig ſind: ohne welche keine Handlung vollbracht und kein Gebrauch irgend eines Organs ſtattfinden kann. Allein wenn die Einheit mit dem Körper aufgelöst iſt, hören dieſe Hinderniſſe auf u. ſ. w.

Man erkennt aus dieſen Stellen (welche ich leicht, wenn der Raum es geſtattete, noch vermehren könnte), wie ſehr es dem Verfaſſer am Herzen lag, ſich über die höchſten Aufgaben der Philoſophie im Zusammenhange Rechenschaft zu geben; im Ganzen aber iſt wohl Grund vorhanden, Goethe's Urtheil über Marci, als Phyſiker, auch auf ihn als Philoſophen anzuwen-

den, wenn er sagt: „Bei allen seinen Verdiensten fehlte es ihm doch eigentlich, so viel wir ihn beurtheilen können, an Klarheit und durchbringendem Sinn. Sein Werk zeugt von dem Ernst, Fleiß und Beharrlichkeit des Verfassers; aber es hat im Ganzen etwas Trübseliges. Er ist mit den Alten noch im Streit, mit den Neuen nicht einig \*), und kann die Angelegenheit, mit der er sich eigentlich beschäftigt, nicht in die Enge bringen; welches freilich eine schwere Aufgabe ist, da sie nach allen Seiten hindeutet.

Einsichten in die Natur kann man ihm nicht absprechen; — es mangelt ihm aber an Sonderungsgabe und Ordnungsgeist. Sein Vortrag ist unbequem, und wenn man auch begreift, wie er auf seinem Wege zum Zweck zu gelangen glaubte, so ist es doch ängstlich, ihm zu folgen.“ . . .

Hat nun ungeachtet dieser Mängel Goethe unsern Marci für werth genug gehalten, ihn zu studiren und sein Andenken zu erneuern, so wird es mir hoffentlich für kein Unrecht ausgelegt werden, wenn ich in diesen wenigen Zeilen auf den allgemeinen Boden, von wo aus dieser würdige Gelehrte nach allen Seiten sich ausbreitete, auf seine Philosophie, hingewiesen habe.

## Zur Logik.

Von **H. Ulrichi.**

- 1) Franz von Baader's Sämmtliche Werke. Erste Hauptabtheilung. Erster Band: Gesammelte Schriften zur philosophischen Erkenntnisswissenschaft als speculative Logik. Herausgeg. von Dr. Franz Hoffmann. Lpz. 1851.
- 2) M. W. Drobisch: Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen, mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. Lpz. 1851.

Im vorigen Hefte dieser Zeitschrift habe ich die reformatorischen Bestrebungen auf dem Gebiete der Logik in Frankreich, England

\*) Von Cartesius ist bei ihm keine Spur; doch bezieht er sich p. 530. bei einer Frage aus der Chemie auf Gassendi.

und den Niederlanden darzustellen und zu beleuchten gesucht. Die obengenannten beiden Werke dürften vorzugsweise geeignet seyn, den Stand der logischen Frage in Deutschland des Näheren zu bezeichnen und zur Orientirung über denselben als Basis zu dienen.

Hr. 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 äußern Gründen, in Folge der Zerspaltung seiner schriftstellerischen Thätigkeit und der Zerstreuung seiner Ideen in eine Menge kleiner Schriften, Journal-Aufsätze, Vorreden, akademische Reden ic.) zu Theil geworden ist. Denn ohne Zweifel gehört Baader zu den tiefstimmigsten Denkern unserer Zeit. Daher dürfte es schon um seiner selbst willen von Interesse seyn, 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 Mittelpunkt der Frage treffen, um die es sich gegenwärtig handelt. Baader hat seine Auffassung der Logik in einem besondern Aufsätze dargelegt, der im vorliegenden Bande seiner sämtlichen 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 sämtlichen 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 Erkenntnistheorie und Metaphysik zu behandeln, oder



fällt sie mit der Metaphysik und resp. Erkenntnißwissenschaft in Eins zusammen? — fast man die Frage als dies reine Entweder=Oder, so kann es nach den Aeußerungen Baader's keinem 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 andre, 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 sey allerdings mit Fichte, Schelling und Hegel darin einverstanden gewesen, daß die Logik, um philosophische Wissenschaft zu seyn, metaphysische Wissenschaft seyn müsse. „Wenn er aber schon damit einverstanden war, daß die Logik eine inhaltvolle Wissenschaft sey, sie somit ihre Materie nicht von außenher zu holen habe, wenn er gleich der Logik ihre allen andern 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 seyen. 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 seyn 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, Standpunkt Baader's im Allgemeinen klar bezeichnet. Baader selbst (in dem an-

geführten 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 (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 andern ebenso gewichtigen Satz der Baader'schen Erkenntnistheorie, den er in der Einleitung zu den Vorlesungen über religiöse Philosophie (S. 183.) ausspricht, daß nämlich „jedes Erkennen oder Wissen ein Unterscheiden (Distinguiren) sey“, — oder wie er denselben Gedanken in dem erwähnten Aufsatze (S. 318.) ausdrückt: „Sprechen (sey es innerlich denken, sey 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 seyn) ist, nur als ein Nachsprechen, ein ideelles Nachschaffen, Nachmachen oder Reconstruiren dieses Seyenden.“ 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 eigne (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 Denkhätigkeit des Geistes, — ein Satz, den ich an die Spitze meines Systems der Logik gestellt habe, weil er meine ganze Auffassung in nuco 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 Stoffes, folglich der einer Vermittelung (sey es daß diese Synthesis als Ineinander wie in der Zahlfigur, sey es daß sie als Auseinander wie in der Raumfigur, genommen wird)". Die Form sey real oder unreal, fügt er hinzu, immer „liegt schon im Begriff der Form die Triplität als Ausgleichung eines Nicht-Einen zum Einen.“ In der That involvirt alles Unterscheiden zugleich ein Synthesiren. Denn indem zwei Objekte von einander unterschieden werden, wird nothwendig jedes als Eines, als eine Einheit, gefaßt und dem andern 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, Mannichfaltigen, Unterschiedenen. Dies habe ich (a. a. O. S. 242 f.) des Näheren darzuthun gesucht. Ganz in Uebereinstimmung damit bemerkt Baader: „Se des Seyende oder Daseyende 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, Mannichfaltiges seyn kann. Aber dieses Vieleins wird ferner nicht dualistisch als Allgemeinheit und Einzelheit begriffen, sondern nur triadistisch 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 Seyende gemäß den logischen Kategorien 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 Mannichfaltigen, sondern eine schlechthinige, reine Einheit ohne alle immanente Mannichfaltigkeit versteht], und 2) „das Irrige einer andern Vorstellung, welche Form und Materie dualistisch als Gegensatz faßt, ja den Begriff der Materie mit jenem des Realen 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 Seyn beider als für ihr aktuelles Seyn, welchen Unterschied man sonst mit den Worten des ideellen und reellen Seyns bezeichnet.“ Ganz übereinstimmend damit habe ich zu zeigen gesucht, daß die produciende (den Stoff der Unterscheidung liefernde) und die unterscheidende oder formirende Thätigkeit nothwendig immer zugleich wirken, weil schlechthin kein Produkt, weder im ideellen noch reellen Seyn, kein Gedanke, kein Ding, ohne irgend eine Bestimmtheit — die als gesetzter Unterschied von Andern eben seine Form ist — seyn 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 sey, 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 andern Stelle erklärt, „die Form, von der sie handelt, nicht in ihrer Abstraktheit (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 mit ihr behaftet sey, selbst wesenhaft sey. Die „Virtualität“ bezieht sich offenbar auf die Kraft und Bedeutung der Logik für alles Erkennen und Wissen wie für das Denken und Bewußtseyn überhaupt, — eine Bedeutung, die ihr nothwendig zugestanden werden muß, man möge sie als formale oder speculative im engerm Sinne fassen, da sie immer ein wesentliches Supplement der Erkenntnistheorie insofern bildet, als in allem Erkennen die logischen Gesetze und Funktionen 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 abstrakt 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 Entwicklung derselben zu einem vollständigen Systeme, insbesondre mit meiner Ansicht vom Verhältnisse der Logik zur Metaphysik im Wesentlichen einverstanden gewesen seyn 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) Denktätigkeit 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 seyn. Ich habe zu zeigen ge-

sucht, 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 Denktätigkeit in ähnlicher Art wirkt und sich vollzieht, wie etwa die Schwerkraft nach dem Gesetze des Falles oder der Gravitation; und daß ebenso die logischen Kategorien nichts anderes sind, als die immanenten Normen (Beziehungs- oder Gesichts- und resp. Vergleichungspunkte), denen gemäß die unterscheidende Denktätigkeit die einzelnen Unterschiede setzt, denen 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 Denktätigkeit, so können sie offenbar ebenfalls nur formaler Natur seyn. Von den beiden logischen Gesetzen leuchtet dies von selbst ein. Aber auch die Kategorien sind, wie ich darge-  
 than zu haben glaube, nur formal allgemeine Begriffe, die in unserm Denken ursprünglich zwar nicht als Begriffe, d. h. als bestimmt formirte, mit Bewußtseyn aufgefaßte Gedanken, wohl aber als jene Normen anfänglich unbewußt wirken und unsere unterscheidende Denktätigkeit leiten. Sofern sie dies thun, erhält ihnen gemäß jeder Gedankeninhalt zugleich mit seiner Entstehung im Bewußtseyn auch seine bestimmte Form, und nur in dieser Form und dadurch, daß er sie zugleich mit seiner Entstehung erhält, kommt er uns zum Bewußtseyn. 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 seyn, 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 reflektirende 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 Pflanzeneremplaren absondern läßt. Ja obwohl jene Gesetze und Normen nur immanent in unserm 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 Kategorien 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 betrachten: sie kann dies ebensowenig vermeiden, als die Naturwissenschaften im Stande sind, die Gesetze der Schwere, der Bewegung u. 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 un- ausgeführten 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“ sey, daß sie nur insofern eine formelle Wissenschaft sey, als „der Logos die Urform und die Logik die Lehre vom Logos sey oder seyn 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 andern 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 *philosophia prima* anfangen, — aus dem einfachen Grunde, weil es entschieden unwissenschaftlich ist, mit einem Erkenntnißobjekt zu beginnen, dessen Existenz überhaupt oder doch als Objekts der menschlichen Erkenntniß und Wissenschaft bestritten und bezweifelt wird. Es giebt und gab bekanntlich genug Philosophen, welche Gott (das Absolute), den Hauptgegenstand der Metaphysik, schlechtweg oder doch als Objekt 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 Objekts 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 seyn muß, ja daß in gewissem 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 Men-



schen 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 der Metaphysik eine diesen Gesichtspunkten 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 Andern zur Selbsterkenntniß zu gelangen vermag, falls man jene (und nicht die letztere) als die primitive setzt, und daß man bei einem solchen Nachsetzen des Selbstbewußtseyns dem Wissen eines Andern immer nur entweder dem einseitigen subjektiven Idealismus, oder dem einseitigen objektiven Realismus sich preisgegeben sieht.“ Hieraus ergiebt sich, daß nach seiner Ansicht die Erkenntnißwissenschaft nicht etwa (metaphysisch) vom Gottesbewußtseyn, sondern (logisch und psychologisch) vom Selbstbewußtseyn auszugehen habe. Die Erkenntnißwissenschaft aber war ihm die *philosophia prima*, was er schon dadurch deutlich zu erkennen giebt, daß er ihr als „einleitendem 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 sämtlichen 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 Standpunkt nimmt, von der Metaphysik alle übrigen Disciplinen abhängig macht, ist nur eine Consequenz dieses Standpunkts, über dessen Berechtigung sich streiten läßt, dessen Begründung, wie sie Baader giebt, 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 sey, nachdem die Metaphysik als Wissenschaft begründet und principiell ausgeführt worden. Dies 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 jenem Ausdrucke nur andeuten wollen, daß die Logik noch in einer engeren Verbindung mit der Metaphysik stehe als die übrigen Wissenschaften. Dies 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 andren Beziehung sein Wissen vom menschlichen sich unterscheidet, logisch doch nur nach denselben Gesetzen denken, wissen, erkennen, die dem menschlichen Denken und Bewußtseyn, dem menschlichen Erkennen und Wissen zu Grunde liegen. Wenigstens würden wir, die wir über die Natur unser's 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 Andres wird, — aufhört, Denken zu seyn. Nur weil Gott in seiner absoluten Wesensbestimmung die logischen

Gesetze und Normen als solche für sein eignes Denken, Wissen und Erkennen gesetzt hat, nur darum sind sie zugleich logische Gesetze und Normen unsers 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 deshalb ihre selbständige Stellung als Complement der Erkenntnißwissenschaft und somit als Voraussetzung der Metaphysik aufgehoben würde. —

Diese Doppelstellung der Logik will wohl auch der Hr. 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 sey.“ Darf ich diese Aussprüche im oben angegebenen Sinne auffassen, so glaube ich nicht nur, daß sie Baaders 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 Standpunkte aus nachzuweisen hat, daß wir zufolge der Natur unsers Denkens genöthigt sind, nicht nur ein absolutes Denken als jene urbestimmende Macht alles natürlichen wie geistigen Seyns überhaupt anzunehmen, sondern auch die logischen Gesetze und Normen unsers Denkens auf dieses gött-

liche 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 nämlich 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 realen Seyns der Dinge: unsere Denkgesetze, Begriffe, Urtheile, Schlüsse und Folgerungen haben dann nur eine subjektive Geltung für uns, keine allgemeine objektive für die Natur der Dinge und deren Erkenntniß; der ganze Inhalt der Logik reicht mithin nicht über die Natur unsers Geistes hinaus, und fällt demnach nothwendig in die Psychologie als die Wissenschaft vom menschlichen Geiste hinein, d. h. die Logik kann in 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 objektiven Seyns 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 absorbiert, 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 (Hegelsche) 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.

Den gerade entgegengesetzten Standpunkt nimmt Drobisch ein, d. h. er schlägt zwar ebenfalls eine vermittelnde Richtung ein, er erkennt an, daß die alte formale Logik Mängel zeigt, denen abgeholfen werden muß; aber im Kampfe der speculativen und formalen Logik nimmt er entschieden Partei für die letztere.

Den Hauptmangel der bisherigen Behandlung der formalen Logik findet Drobisch darin, daß „sie den empirischen Ursprung ihrer ersten Anfänge verleugnet habe und daraus ein Bestreben entstanden sey, Denken und Erkennen von vornherein auseinander zu halten“, — eine Ansicht, der auch noch die erste Ausgabe seiner eignen Logik sich zugeneigt habe. Er behauptet aber, daß mit der Beseitigung dieser Ansicht keineswegs die formale Logik zusammenbreche. Denn es sey nicht richtig, was ihr Trendelenburg vorwerfe, daß sie den Begriff, das Urtheil, den Schluß allein aus der auf sich bezogenen Thätigkeit des Denkens verstehen wolle und daher das Denken von dem Gegenstande, wie etwa den aufnehmenden Spiegel von dem einfallenden Lichtstrahle, trenne. „Die formale Logik setzt nicht ein reines Denken voraus und unternimmt es nicht, die Formen eines solchen in abstracto zu zergliedern oder zu entwickeln; ihre Voraussetzung ist vielmehr das concrete, mit dem Erkennen verschmolzene Denken, aus welchem sie ihre Grundformen durch Abstraktion gewinnt, diese dann aber nach Gesetzen, welche sich aus der Betrachtung ihrer Verhältnisse ergeben, mit einander verknüpft und dadurch zu abgeleiteten Formen gelangt. Formen ohne Inhalt kennt sie nicht, sondern nur solche, die von dem besondern Inhalt, der sie erfüllen mag, unabhängig sind, und für die also der Inhalt, dessen sie nie ganz entbehren können, unbestimmt und zufällig bleibt.“ Jene Grundformen des Denkens, fügt Drobisch hinzu, werden auf ähnliche Weise gewonnen wie die Grundformen der Geometrie, die auch

nur die Reste sind, welche die Abstraktion von den physikalischen und chemischen Eigenschaften der sinnlich wahrgenommenen Körper übrig läßt (Vorrede S. IV.).

Mit der Anerkenntniß, daß die Logik das „concrete, mit dem Erkennen verschmolzene Denken“ zu ihrer Voraussetzung habe, ist den Gegnern der bisherigen formalen Logik eine große Concession gemacht, die weiter reichen dürfte, als es auf den ersten Blick scheint. Denn hat es sonach die Logik nicht bloß mit den Grundformen des Denkens in seiner s. g. Reinheit, d. h. als rein subjektiver Thätigkeit des Geistes, sondern ebenso sehr mit den Grundformen des Erkennens zu thun, so wird sie sich unmöglich der Untersuchung entziehen können, wie denn die logischen Grundformen, also unsere Begriffe, Urtheile, Schlüsse, nicht bloß Denkformen, sondern auch Erkenntnißformen seyn können, d. h. sie wird die Frage beantworten müssen, ob und wiefern die logischen Grundformen nicht bloß psychologisch und subjektiv für unser menschliches Denken, sondern auch ontologisch und objektiv für das reelle Seyn der Dinge Geltung und Bedeutung haben? Wie der Mathematik aller objektive Werth abgesprochen werden müßte, wenn die aus ihren Principien und Grundformen abgeleiteten Resultate ihrer Demonstrationen und Rechnungen mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmen, so würde die Logik nicht nur alle objektive Bedeutung, sondern auch die Stellung einer selbständigen Wissenschaft verlieren und zum bloßen Anhängsel der Psychologie herabsinken, wenn ihre Grundformen und die aus ihnen abgeleiteten Formen für die Objektivität der Dinge oder, was dasselbe ist, für unsere Erkenntniß keine Geltung hätten. Wird aber diese Geltung behauptet, so scheint unvermeidlich die Logik sowohl den letzten Grund und primitiven Ursprung ihrer Formen als auch das Verhältniß des Denkens zum Seyn erörtern zu müssen. Damit kommt sie nothwendig in ein unmittelbares Verhältniß zur Metaphysik: jene Erörterung ist metaphysischer Natur, mit ihr tritt in die Logik selbst ein metaphysisches Element ein.

Drobisch scheint dies auch nicht zu verkennen. Er bemerkt

ausdrücklich, daß, obwohl die allgemeinsten Formen der innern und äußern Erfahrung der Boden seyen, aus dem die Logik ihre abstrakten Grundbestimmungen zu ziehen habe, durch diese empirische Begründung doch keineswegs eine höhere speculative Auffassung abgeschnitten werde, so wenig als die Mathematik, dadurch daß sie Raum, Zeit, Bewegung u. als gegeben betrachte, tieferen metaphysischen Untersuchungen über diese ihre Voraussetzungen in den Weg trete; die Bedeutung auch der Formen des Denkens für das absolute Seyn und Wissen werde nur die Metaphysik feststellen können. Er behauptet bloß, daß, da die Formen des Denkens in der Erfahrung nur zur concreten Erscheinung kommen, man den natürlichsten Anfang der Logik gewinne durch Betrachtung der allgemeinsten Erkenntnißformen, der Vielheit der Dinge, ihrer Beschaffenheiten und Beziehungen. Seine Ansicht, wenn wir ihn recht verstehen, geht also dahin, daß die Logik in Beziehung auf den letzten Grund und die objektive Geltung ihrer Formen eine metaphysische Seite habe, daß aber diese Seite nicht in der Logik selbst, sondern in der Metaphysik zu erörtern sey. Die Logik habe vielmehr die Geltung der Denkformen für das objektive Seyn oder unsere Erkenntniß vorauszusetzen: sie könne und dürfe dies, weil jene Geltung erfahrungsmäßig feststehe; sie müsse es, weil sie sonst von der Speculation (Metaphysik) abhängig würde.

Sonach ergibt sich, daß auch Drobisch im Allgemeinen einen vermittelnden Standpunkt einnimmt. Ich würde mit seiner obigen Ansicht einverstanden seyn, — denn auch ich glaube, daß die Logik nicht von metaphysischen Erörterungen, sondern von der (gegebenen) Natur unsers Denkens auszugehen habe; — aber es scheint mir fraglich, ob die logischen Grundformen (Gesetze, Normen) sich richtig auffassen, wissenschaftlich begründen und vollkommen verständlich machen lassen, wenn ihre objektive Geltung nur vorausgesetzt wird, und ob nicht mit ihrer richtigen Auffassung und Herleitung ihre metaphysische Bedeutung so unmittelbar verknüpft ist, daß mit jener auch diese dargelegt werden muß. Sehen wir daher zu, wie Drobisch die

logischen Grundformen faßt und wie er sie gewinnt und begründet.

Sofern er ausdrücklich die innere und äußere Erfahrung für die Basis der logischen Untersuchungen erklärt, scheint er zunächst im Allgemeinen auf demselben Boden zu stehen, den die im vorigen Hefte besprochenen Englischen, Französischen und Niederländischen Werke einnehmen. Allein hier zeigt sich recht, welch' großer Unterschied in dem anscheinend äußerlichen Umstände liegt, daß wir dort nur denkende Naturforscher von anerkennenswerthem Scharfsinn und philosophischer Begabung vor uns haben, hier dagegen ein Philosoph im engerm Sinne des Worts, ein bedeutender Vertreter eines vollständig durchgeführten philosophischen Systems uns entgegentritt. Damit ändert sich sogleich der allgemeine Begriff der Erfahrung selbst. Drobisch erklärt zwar ebenfalls von vornherein, alle unsere Erkenntniß sey theils unmittelbare, theils mittelbare, und jene beruhe auf gegebenen Thatfachen entweder der sinnlichen Wahrnehmung oder des Bewußtseyns, diese auf dem, was sich durch Denken aus diesen Thatfachen ableiten lasse. Allein dies ist insofern ganz richtig, als einerseits aller Inhalt unserer Erkenntniß nur an und mittelst der Erfahrung uns zum Bewußtseyn kommt, und andererseits, wie Drobisch ausdrücklich bemerkt, unter den „Thatfachen des Bewußtseyns“ auch Das begriffen ist, was wir die Natur unsers Geistes und resp. unsers Denkens genannt haben. Diese Natur ist für uns offenbar etwas thatsächlich Gegebenes und kann uns also nur durch innere Wahrnehmung, durch Reflexion auf unser geistiges Thun und Leiden zum Bewußtseyn kommen. Aber indem sie zugleich eine Nothwendigkeit für unser Denken involvirt, so und nicht anders zu verfahren, also jene Denknöthwendigkeit, auf die ich immer wieder hinweisen muß, ist sie zugleich eine Quelle selbständiger, von der äußern Erfahrung unabhängiger Gewißheit und Evidenz, selbständiger Erkenntniß. Daß dies Drobisch's Meinung ist, sagt er selbst, wenn er in der Vorrede erklärt, das Allgemeine und Nothwendige sey kein Ergebnis der Erfahrung, sondern des Denkens,



und wenn er weiterhin behauptet: „Was wir den inneren Zusammenhang der Dinge nennen, ist nicht bloß ein solcher, den wir ihnen andichten, sondern ein wirklicher, aber erkennbar ist er nur durch Denken.“ Es geht aber auch schon daraus hervor, daß er zu den Thatfachen, auf welchen unmittelbare Erkenntniß beruht, nicht bloß die der äußern und innern Erfahrung, sondern auch „diejenigen Elementarerkenntnisse“ rechnet, „die wie die Axiome der Arithmetik und Geometrie oder die einfachsten Verhältnisse des Schönen und Guten (z. B. der Wohlklang consonirender Töne, die sittliche Schönheit des Wohlwollens), einer Ableitung aus andern Erkenntnissen weder fähig noch bedürftig sind.“ Darin geht er sogar weiter als ich selbst. Denn m. G. kommen jene Erkenntnisse uns nicht nur ebenfalls bloß an und mittelst der Erfahrung zum Bewußtseyn, sondern sie sind auch einer Ableitung aus der Natur unsers Geistes wohl fähig, und ich habe hinsichtlich der s. g. logischen Gesetze, auf welche die Hauptaxiome der Mathematik sich zurückführen lassen, eine solche Ableitung in meinem Systeme der Logik versucht.

Demgemäß gründet Drobisch die Logik nicht auf s. g. Erfahrungssätze, sondern auf eine wissenschaftliche Untersuchung unsres Denkens. Diese kann nach seiner Ansicht entweder auf die „Bedingungen und Gesetze“ des Denkens, sofern es eine Thätigkeit unsers Geistes ist, gerichtet werden, und daraus ergeben sich „die Naturgesetze des Denkens.“ Oder sie kann dasselbe als „das Werkzeug zur Erwerbung mittelbarer Erkenntniß, das nicht nur einen richtigen, sondern auch einen fehlerhaften Gebrauch zuläßt und im ersten Falle zu wahren, im andern zu falschen Ergebnissen führt“, zu ihrem Gegenstande machen, und damit festzustellen suchen, was die „Normalgesetze für unser Denken seyen, die Vorschriften (Normen), nach denen es sich zu richten hat, um zu wahren Ergebnissen zu führen.“ Die Erforschung der Naturgesetze des Denkens sey eine Aufgabe der Psychologie, die Feststellung seiner Normalgesetze die Aufgabe der Logik. Hier ist der erste Punkt, wo ich von Dro-

bisch abweiche. Nach meiner Ansicht sind nicht bloß die Normalgesetze, d. h. Gesetze, welche „wie die bürgerlichen Gesetze Gebote und Verbote über Thun und Lassen, die Sittengesetze Vorschriften für das Wollen und Thun und in diesem Sinne Normen sind, die dem Wollen und Handeln zum Regulativ dienen sollen, so nur Vorschriften für das Denken seyn sollen, die dieses zu befolgen hat, um richtig zu seyn und zu wahren Erkenntnissen zu führen“, sondern auch eigentliche Naturgesetze unsers Denkens in der Logik zu verhandeln, ja an die Spitze derselben zu stellen; aber freilich nur die Naturgesetze unserer unterscheidenden Denkhätigkeit. Der s. g. Satz der Identität und des Widerspruchs und die darauf sich gründenden Gesetze, wie der Satz des ausgeschlossenen Dritten und das Gesetz der conträren Gegensätze (wonach wir dasselbe Ding zwar wohl als roth und schwer oder glatt ic., nicht aber als roth und gelb denken können) sind eigentliche Naturgesetze, die unser Denken nicht bloß (wie unser Wille die Rechts- und Sittengesetze) befolgen oder nicht befolgen kann, sondern die es unwillkürlich befolgen muß. Denn wir müssen nothwendig ein Dreieck auch als Dreieck und können es unmöglich als einen Kreis denken, ebensowenig als wir einen viereckigen Triangel oder ein hölzernes Eisen zu denken vermögen; und wenn sich dennoch oft genug in eine Reihe zusammenhängender Gedanken ein eigentlicher Widerspruch einschleicht, so geschieht dies (wie auch Drobisch anerkennt) nur dadurch, daß wir sozusagen in Worten denken und mit den Worten unklare und unbestimmte Begriffe verbinden. Drobisch freilich betrachtet den Satz der Identität nur als ein Urtheil und zwar als das „einzige bejahende Urtheil, dessen Gültigkeit unabhängig von der besondern Beschaffenheit der Materie unmittelbar einleuchte.“ Allein auch hierin kann ich nicht mit ihm einverstanden seyn. Denn zunächst erhält dieses Urtheil schon dadurch, daß es jenes „einzige bejahende“ ist und daß es zugleich als „Grundsatz der Einreihigkeit (principium identitatis)“ auftritt, eine höhere Dignität und unterscheidet sich so bedeutsam von allen übrigen Urtheilen, daß der Grund dieser

Verschiedenheit wenigstens näher zu erörtern gewesen wäre. So dann aber ist es offenbar in Wahrheit das „Princip“ alles Urtheilens und Schließens, ja alles Erkennens, alles Denkens und Vorstellens überhaupt. Denn wir vermöchten weder ein richtiges noch ein unrichtiges Urtheil zu fällen, wir vermöchten schlechthin nichts zu erkennen und überhaupt gar keine bestimmte Vorstellung zu haben, wenn jedes Ding nicht sich selber gleich wäre und wir A nicht als A, sondern zugleich als nicht=A dächten. Eben damit aber erweist sich jenes angebliche Urtheil als kein bloßes Urtheil, sondern als ein nur in der Form eines Urtheils ausgesprochenes Denkgesetz, das, weil es in der Natur unsers Denkens liegt und diese Natur selbst ausdrückt, nothwendig ein Naturgesetz unsers Denkens genannt werden muß: nur weil es ein solches ist, d. h. weil wir nur ihm gemäß die realen Dinge als solche vorstellen können, übertragen wir es zugleich unwillkürlich auf das reelle Seyn. Jedenfalls ist es eine Inconvenienz, wenn Drobisch den Satz der Identität nur als ein Urtheil betrachtet, und ihn einerseits doch unter den „Bedingungen“ der logischen Gültigkeit aller Urtheile abhandelt, andererseits aber dem Satze des Widerspruchs, der doch nur die Rehrseite von jenem ist, offenbar den Charakter eines Gesetzes beilegt, indem er ausdrücklich bemerkt: „der Grundsatz des Widerspruchs behauptet die Ungültigkeit eines von zwei Urtheilen, von denen das eine dem Subjekte ein Prädicat beilegt, welches das andre ihm abspricht“, und selbst für ihn die Formel aufstellt: „Ein und derselbe Begriff kann nicht das Rämliche seyn und auch nicht seyn.“ Diese Formel, obwohl sie die Gestalt eines Urtheils trägt, ist offenbar eine Gesetzesformel, und ebenso offenbar beruht das Gesetz und die von ihm proclamirte Ungültigkeit eines Urtheils auf der Unmöglichkeit, das Widersprechende zu denken. Ein bloßes Urtheil kann aber unmöglich die „Bedingung“ der Gültigkeit und resp. Ungültigkeit aller Urtheile seyn; sonst wäre die Bedingung ja von dem durch sie Bedingten gar nicht unterschieden, also überhaupt keine Bedingung, oder

was dasselbe ist, die Gültigkeit aller Urtheile beruhte auf der Gültigkeit zweier Urtheile, also auf sich selbst.

Dagegen stimme ich mit Drobisch darin völlig überein, daß die Gesetze der Begriffs- und Urtheilbildung und damit des Schließens, so weit sie auf der Anwendung der logischen Kategorien beruhen, nur normativer Art sind. Denn obwohl wir nur dadurch, daß wir gemäß den Kategorien die Dinge (unsere Sinnesempfindungen — Perceptionen) unterscheiden, zu bestimmten Vorstellungen, Begriffen, Urtheilen gelangen und somit gemäß den Kategorien überhaupt die Dinge unterscheiden müssen, so sind wir doch in der Wahl derjenigen einzelnen Kategorie, nach der wir die Dinge jeweilig unterscheiden wollen, nicht beschränkt. Wir können sie daher bloß nach ihrer Größe, Gestalt oder äußerlichen Qualität unterscheiden, womit wir auch nur oberflächliche, unsichere Begriffe und Urtheile erhalten; wir können sie aber auch nach ihrer Wesenheit, nach Grund und Ursache u. unterscheiden, womit unsere Begriffe einen ganz andern Inhalt gewinnen. Außerdem sind die Kategorien selbst insofern nur Normen unserer unterscheidenden (Begriffs- und Urtheilbildenden) Thätigkeit, als wir zwar ihnen gemäß unterscheiden oder sie beim Unterscheiden anwenden müssen, aber unser Unterscheiden selbst nicht durch sie bestimmt ist und sie daher genau oder ungenau, sorgfältig oder nachlässig anwenden kann, womit wir dann auch genaue oder ungenaue, bestimmte oder unbestimmte Begriffe und Urtheile erhalten. Der ungenaue Begriff, das ungenaue Urtheil ist aber auch theilweis wenigstens unrichtig.

Ebenso freue ich mich, in der Bestimmung derjenigen Seite oder Thätigkeit unsers Denkens, welche allein Gegenstand der logischen Untersuchung seyn kann, mich mit Drobisch in Uebereinstimmung zu finden. Denn wenn er bemerkt, jedes Denken sey ein Zusammenfassen eines Mannichfaltigen von Vorstellungen in eine Einheit gemäß den Beschaffenheiten des in ihnen vorgestellten und den Verhältnissen (Beziehungen) dieser Beschaffenheiten zu einander, sogleich aber hinzufügt, unter Zusammenfas-

fung sey nicht bloß an Verbindung, Verknüpfung, sondern auch an Sondern, Trennung zu denken, da auch bei dieser das Getrennte doch in Vergleichung, in ein Verhältniß komme und also zusammengedacht werde; und wenn er sodann das Mannichfaltige, welches das Denken in eine Einheit zusammensaßt, als den „gegebenen Inhalt“ der Vorstellungen für die Materie des Denkens, die Art und Weise der Zusammenfassung desselben für seine Form erklärt, und demgemäß der Logik die Aufgabe stellt, die von der Besonderheit des materiellen Inhalts unabhängigen Formen des richtigen Denkens zu bestimmen, — so ist es danach offenbar die unterscheidende Thätigkeit unsers Denkens, die auch nach ihm den Gegenstand der Logik bildet. Denn alles Unterscheiden ist, wie schon bemerkt, nicht nur ein Sondern und Trennen, sondern auch ein Zusammenfassen, und involvirt zugleich ein Beziehen; und da es seiner Natur nach eines Stoffes bedarf, den es unterscheidet, oder wenn er bereits an sich unterschieden ist, nur nach-unterscheidet, so ist es insofern nur eine formelle Thätigkeit, als es dem Stoffe (sey es an sich oder nur für unser Bewußtseyn) seine Form d. i. seine Bestimmtheit giebt. Andererseits ist es nur die unterscheidende Thätigkeit und keine andre, durch die Alles seine Form erhält: nur durch Unterscheiden gewinnen unsere Vorstellungen ihre Bestimmtheit und nur in und kraft ihrer Unterschiedenheit sind die Dinge bestimmte. Die Logik hat also die Gesetze und Normen dieser Form gebenden Denkhätigkeit zu erforschen und zu zeigen, wie sich aus ihnen die „abgeleiteten“ logischen Formen, des Begriffs, des Urtheils, des Schlusses, ergeben. Demnach ist es m. G. vollkommen richtig, wenn Drobisch die Logik nicht nur für eine allgemeine formale Wissenschaft erklärt, sondern hinzusetzt, daß „die Beurtheilung der materiellen Wahrheit des dem Denken Gegebenen und des daraus durch Denken Abgeleiteten außerhalb des Bereichs der Logik liege, indem diese für nichts weiter einsehen könne, als daß, wenn das Gegebene materielle Wahrheit hat, auch das daraus Abgeleitete wahr seyn muß“, — d. h. daß ein formell richtiger Schluß immer logisch wahr bleibt,

gesetzt auch, daß seine Prämissen falsch und also auch der Schluß materiell unwahr wäre.

Nur in der Ableitung und Begriffsbestimmung jener logischen Formen kann ich dem geehrten Hrn. Verf. nicht beistimmen. Er führt die logische Form des Begriffs durch die Erklärung ein: „Sofern das Denken an den Vorstellungen nur das betrachtet, was in ihnen vorgestellt wird, das Vorgestellte, und abseht von allen subjektiven Bedingungen des Vorstellens — der Art und Weise wie vorgestellt wird, — sowie von jedem äußern Zusammenhange, in dem das Vorgestellte vorkommen mag, bildet es Begriffe. Ein Begriff, wie oft er auch gedacht werden und in wie mannichfaltigen Verbindungen mit andern Begriffen er sich wiederholen mag, ist daher doch als Begriff nur einer und derselbe, er ist allen den Verbindungen, in welchen er, durch Denken wiederholt, vorkommt, gemeinsam und kann insofern eine allgemeine Vorstellung genannt werden.“ Drobisch unterscheidet diese Allgemeinheit ausdrücklich von dem durch Abstraktion erzeugten Allgemeinen (der Gattungsbegriffe), von dem er später handelt, und bemerkt, daß jene nicht durch Abstraktion entstehe, sondern durch Auflösung der zufälligen Verbindungen, in welchen der Begriff wie er ist, vorkommt. „Himmelblau kann an Blumen, Gemälden, Kleiderstoffen, der Ton a in verschiedenen Accorden vorkommen: werden beide Vorstellungen von allen diesen Verbindungen isolirt, so erhält man die allgemeine Vorstellung oder den Begriff des Himmelblaus und des Tones a, der jedoch durch diese Isolirung auf keine Weise abstrakt wird, sondern die ganze individuelle Eigenthümlichkeit behält, welche er in jenen Verbindungen hat, die durchaus nicht Arten des Himmelblaus oder des Tones a darstellen.“ Hiergegen muß ich einwenden, daß wenn es wirklich „eins und dasselbe“ Himmelblau, „einer und derselbe“ Ton ist, den wir in den verschiedenen Verbindungen, durch Denken wiederholt, vorstellen und durch Auflösung derselben für sich allein, „isolirt“, fassen, so erhalten wir dadurch ja offenbar nur die Vorstellung dieses einzelnen To-

nes, dieser einzelnen bestimmten Farbe, keineswegs die Vorstellung eines Allgemeinen, der doch allein der Name einer „allgemeinen Vorstellung“ zukommen kann. Das angeblich Allgemeine besteht hier nach Drobisch selbst nur darin, daß der einzelne Ton, die einzelne Farbe den verschiedenen Verbindungen „gemeinsam“ ist. Aber von diesen Verbindungen wird ja ausdrücklich „abgesehen“, sie werden ja „aufgelöst“ und der Ton, die Farbe „isolirt“; eben damit aber wird ja gerade von dem Allgemeinen, das jenen Namen rechtfertigen soll, abgesehen: wie also kann die Vorstellung dieses isolirten Einzelnen eine allgemeine Vorstellung heißen? Würde es aber auch als ein den verschiedenen Verbindungen Gemeinsames festgehalten, so wäre es immer noch kein Allgemeines, sondern nur ein mehrfach „widerholtes“ Einzelnes. Nach dem allgemeinen Sprachgebrauch wenigstens ist das Allgemeine das mannichfaltigen einzelnen Dingen (Vorstellungen) gemeine, sie unter sich befassende und damit verbindende Eine und Selbige, das ihnen nicht darum gemeinsam ist, weil es in irgend einer Verbindung mit ihnen steht, aus der es auch abgetrennt werden kann, sondern das ihnen an ihnen selbst, immanent und unabtrennbar gemeinsam ist, weil es zu ihnen selbst gehört (ihr s. g. Wesen bildet). Wenn ich einen und denselben Menschen heute in seinem Zimmer, morgen auf der Straße, im Theater u. sehe und mir ihn dann abgetrennt von diesen verschiedenen Umgebungen, „isolirt“ vorstelle, so wird Niemand diese Vorstellung einen Begriff oder eine allgemeine Vorstellung nennen. Kurz, die Art und Weise, wie Drobisch hier den Begriff entstehen läßt, ist in Wahrheit nur der Denkproceß, durch den wir zunächst die bestimmte Anschauung und weiter die Vorstellung eines einzelnen Dinges gewinnen: letztere entsteht nur dadurch und erhält nur dadurch ihre volle Bestimmtheit, daß wir das Einzelne in allen den verschiedenen Umgebungen und Verbindungen, in denen es erscheint, als mit sich identisch fassen, indem wir es zugleich von allen andern Dingen unterscheiden und damit aus jenen Verbindungen absondern.

Damit ergibt sich zugleich, daß ich auch mit des Verf. Begriffsbestimmung des Urtheils nicht einverstanden seyn kann. Nach ihm sind die Urtheile die „Formen der Entstehung des Begriffs im Denken.“ Denn wenn „das Denken aus den Vorstellungen Begriffe bildet, indem es das zu dem Was des Vorgestellten Gehörige zum Bewußtseyn bringt und das, was nicht dazu gehört, absondert, so geschieht dies in den Urtheilen, die daher theils beilegende, theils absprechende sind.“ Obwohl so nach die Begriffe erst aus den Urtheilen entstehen sollen, so soll doch in der Logik die Lehre von den Begriffsformen der von den Urtheilsformen vorausgehen müssen, weil „es sich bei der Ausführung zeigt, daß eine vollständige Darstellung der Urtheilsformen nur möglich sey, wenn die Formen der Begriffe als schon bekannt vorausgesetzt werden können.“ Schon diese auffallende Inconvenienz deutet darauf hin, daß das, was Drobisch hier Urtheil nennt, in Wahrheit noch kein Urtheil ist. Mir wenigstens scheint es unzweifelhaft, daß man nicht sagen kann: „jede unmittelbare Erkenntniß werde in der Form von Urtheilen zum denkenden Bewußtseyn gebracht.“ Wenn das Kind sich seine ersten bestimmten Anschauungen und resp. Vorstellungen bildet, indem es sich durch Wahrnehmung zum Bewußtseyn bringt, daß dieses einzelne Ding diese bestimmte Farbe, diese bestimmte Gestalt, Größe u. hat, so fällt es offenbar noch keine Urtheile im sprachgebräuchlichen Sinne des Worts, sondern es bildet sich eben erst seine einzelnen bestimmten Anschauungen, welche die nothwendigen Voraussetzungen aller Urtheile sind. Dies geschieht dadurch, daß es in der Wahrnehmung seine mannichfaltigen Sinneempfindungen von einander unterscheidet und einige derselben zur Einheit verbindet, andre dagegen davon absondert. So bildet es sich z. B. die bestimmte Anschauung dieses Fisches, indem es seine Sinneempfindungen des Braunen, Harten, Cäfigen u. von einander unterscheidet, aber zugleich zu einer Einheit verbindet und sie von den Sinneempfindungen des Weißen, Weichen, Runden, die es bei der Wahrnehmung dieses Bettes hat, absondert, — indem es also ganz dasselbe thut, was nach



Drobisch bei der Begriffsbildung durch Urtheile geschieht. Der Akt, den es dann weiterhin vollzieht, indem es denkt: dieses Ding (Bett) ist weiß, jenes (Tisch) ist braun, setzt voraus, daß es Weiß bereits als eine Bestimmtheit gefaßt und von Demjenigen, dem Etwas oder Seyenden, dem dieselbe zukommt, unterschieden hat, ist also ein ganz anderer Akt, der insofern die Begriffe von Etwas und Bestimmtheit voraussetzt, als er implicite Bett und Tisch, Weiß und Braun unter sie subsumirt: ein Urtheil ohne eine (wenn auch dunkle) Vorstellung eines Subjekts, von dem geurtheilt wird, und eines Prädicats, das ihm beigelegt oder abgesprochen wird, ist undenkbar. Jedenfalls kann nach allgemeinem Sprachgebrauche jenes erste Thun des Kindes kein Urtheilen genannt werden, und wollte man auch ein solches im weitern oder uneigentlichen Sinne darin finden, so ist doch unzweifelhaft, daß logisch nur die Urtheile im engern, eigentlichen Sinne von Bedeutung sind, d. h. diejenigen, in denen die Vorstellung eines Einzelnen unter die Vorstellung seines Allgemeinen subsumirt wird.

Kann ich schon mit den angeführten Begriffsbestimmungen nicht einverstanden seyn, so kann ich es noch weniger gutheißen, daß eine auf den Grund gehende Ableitung, eine eigentliche Begründung des Begriffs und Urtheils als logischer Formen fehlt. Auch die Gattungsbegriffe führt Drobisch im Folgenden nur durch die thatsächliche Bemerkung ein, daß unser Denken die gleichen Merkmale, die es in zwei oder mehreren auf die oben erörterte Art entstandenen Begriffen vorfinde, von den ihnen eigenthümlichen absondere und als Merkmale Eines Begriffs zusammenfasse, der sonach ausschließlich nur die jenen (Einzel-) Begriffen gemeinsamen Merkmale enthalte: dieser bloß durch Denken erzeugte, den (Einzel-) Begriffen selbst gemeinsame Begriff heiße die Gattung, jeder der ihn enthaltenden Begriffe eine Art dieser Gattung. Allein wie kommt unser Denken zu diesen Absonderungen und Zusammenfassungen und worin liegt die normative Gültigkeit der so entstehenden logischen Formen? wodurch und warum sind sie „Normalgesetze“ des Denkens? Das Den-

fen ist zwar überhaupt „ein Zusammenfassen eines Mannichfaltigen in eine Einheit“, das zugleich ein Sondern und Trennen involvirt. Aber daraus folgt nicht, daß es allgemeine, nothwendige, normative Formen (Arten und Weisen der Zusammenfassung), formelle „Normalgesetze“ geben muß, die das Denken zu befolgen hat, um richtig zu seyn; es ist damit noch nicht die Basis aller logischen Operationen, die Berechtigung und Gültigkeit des Allgemeinen begründet, weder als allgemeiner Vorstellung noch als Begriff im engern Sinne. Und doch fordert Drobisch selbst mit Recht von der Logik, daß sie ihre normativen Gesetze nicht aus der „bloßen Beobachtung unsers Denkens“ herleite, sondern durch „ein sie begründendes Denken, von dem sie nothwendige Folgen seyen“, feststelle. Da eine solche Begründung doch nur in der Natur oder „Organisation“ unsers Denkens und seinem Verhältniß zum reellen Seyn gefunden werden kann, so hätten wir gewünscht, daß der Hr. Verf. etwas weiter ausgeholt hätte.

Dieser Punkt hängt indes mit der wichtigen Frage nach der Stellung und Behandlung der formalen Logik überhaupt zusammen, von der wir ausgegangen sind, und auf die wir schließlich zurückkommen. Darüber, daß die Logik nicht mit der Metaphysik identificirt werden dürfe und daß die logischen Funktionen, auch die Hegelschen Kategorien nicht ausgenommen, rein formaler Natur seyen, sind alle Parteien, mit Ausnahme der Hegelianer, einig. Es handelt sich daher in jenem Streite nur darum, 1) ob die formale Logik, wie sie bisher gethan, die s. g. Denkgesetze und insbesondre den Begriff und wenn man ihn durch Urtheilen entstehen läßt, das Urtheil, als thatsächlich gegeben voraussetzen und die Ableitung dieser Formen andern Disciplinen überlassen darf, oder diese Ableitung selbst zu vollziehen hat; und 2) ob sie die objektive Gültigkeit (Wahrheit) unserer allgemeinen Begriffe und damit unserer Urtheile und Schlüsse, also das Verhältniß der logischen Formen zum Inhalte der Erkenntniß, des Denkens zum Gegenstande, voraus-

setzen und resp. dahingestellt seyn lassen kann, oder ebenfalls selbst festzustellen hat. —

Die erste Frage ist entschieden, sobald man sich darüber klar geworden, ob bei der Entstehung unserer Begriffe und resp. Urtheile bereits logische Funktionen obwalten. Wäre dies nicht der Fall, so hat die formale Logik in ihrem bisherigen Verfahren offenbar Recht, entgegengesetzten Falls ebenso offenbar Unrecht. Nun zeigt sich aber, daß wir zu allgemeinen Begriffen und somit zu Urtheilen und Schlüssen nur gelangen, sofern und indem wir das Einzelne gemäß den logischen Kategorien unterscheiden. Dies glaube ich so überzeugend dargethan zu haben, daß ich es als erwiesen annehmen muß, so lange man meine Ausführung nicht widerlegt hat. Jenes Unterscheiden aber muß Drobisch selbst als eine logische Funktion anerkennen. Denn er selbst versteht unter einer solchen, wie bemerkt, jedes normative Gesetz, das unser Denken gemäß seiner Organisation zu befolgen hat, um richtig zu denken. Nun ist aber klar, daß wir nur richtig denken können, wenn wir richtig unterscheiden und das Unterschiedene, das „Mannichfaltige“, richtig zur Einheit zusammenfassen. Die Kategorien aber sind gerade die Beziehungs- oder Gesichtspunkte und damit die Normen unserer unterscheidenden und resp. zusammenfassenden Denkhätigkeit. Ich kann die in meinem System der Logik gegebene ausführliche Erörterung, durch die ich dies darzuthun gesucht habe, hier nicht wiederholen und appellire daher nur an das Bewußtseyn jedes Denkenden, ob er im Stande ist, eine richtige, genaue, klare Wahrnehmung (Anschauung — Vorstellung) zu gewinnen, ohne das Wahrgenommene von andrem zu unterscheiden, und ob er einen richtigen, genauen Unterschied zu setzen vermag, ohne Größe von Größe, Eigenschaft von Eigenschaft, d. h. ohne das Wahrgenommene gemäß den Kategorien der Quantität und Dualität zu unterscheiden, und endlich ob er das Unterschiedene richtig und genau zu einer bestimmten Einheit zusammenfassen kann, ohne diese Einheit von einer andern und somit beide Einheiten gemäß der Kategorie der Einheit überhaupt zu unterschei-

den. Inßbesondere leuchtet ein, daß wir allgemeine Begriffe, seyen es Prädicat= oder Verhältniß= oder Subject= (Gattungs=) Begriffe, nur gewinnen können, wenn wir die Dinge in Beziehung auf Das, was ihnen nach ihrer Beschaffenheit, nach ihren Verhältnissen, nach ihrer Wesenheit immanent gemeinsam ist, d. h. wenn wir sie gemäß der Kategorie der Allgemeinheit (des Begriffs) mit einander vergleichen. Unsere Begriffe selbst entstehen nur durch eine solche Vergleichung, und die Gültigkeit des Begriffs als allgemeiner logischer Form gründet sich mithin auf die in der Natur unsers Denkens liegende Nothwendigkeit dieser Vergleichung. Unsere Begriffe werden daher logisch oder formell richtig seyn, wenn diese Vergleichung genau vollzogen ist. Was endlich das Urtheil betrifft, so ist es, wenn man es als die Subsumtion des Einzelnen unter sein Allgemeines faßt, von dem Vorhandenseyn concreter Begriffe und der Berechtigung der logischen Form des Begriffs= überhaupt abhängig, ergiebt sich aber als logische Form (Funktion) in und mit jener von selbst. Es wird logisch oder formell richtig seyn, wenn das Einzelne auch wirklich die Form des Einzelnen, das Allgemeine die Form des Allgemeinen hat, d. h. wenn beide gemäß den Kategorieen der Allgemeinheit und Einzelheit genau unterschieden und formell richtig gebildet sind. Soll aber, wie Drobisch will, „jede unmittelbare Erkenntniß schon in der Form von Urtheilen zum denkenden Bewußtseyn gebracht werden“, also das Urtheil die allgemeine Form jeder bewußten Wahrnehmung oder Anschauung seyn, — was ich bestreite, — so setzt diese Form, wie schon bemerkt, doch immer die Unterscheidung von Subjekt und Prädicat, die im Urtheil verbunden werden, voraus, da sich nichts verbinden läßt, was nicht unterschieden ist. Aber diese Unterscheidung kann nur gemäß den kategorischen Begriffen des Etwas oder des „Seyenden“ und der Bestimmtheit vollzogen werden. Denn in solchen Urtheilen ist das Subjekt nothwendig ein einzelnes Etwas, das Prädicat eine einzelne Bestimmtheit. Ohne also das Subjekt als Etwas und das Prädicat als Bestimmtheit implicite (wenn auch anfänglich unbe-

wußt) von einander zu unterscheiden, ist das Urtheil unmöglich. Folglich beruht die Gültigkeit desselben als allgemeiner logischer Form auf der nach der Natur unsers Denkens nothwendigen Unterscheidung des Wahrgenommenen gemäß jenen Kategorien: es ist nur logisch richtig, wenn diese Unterscheidung richtig vorgenommen ist. — Sonach aber ergiebt sich, daß, wie wir auch die Sache betrachten mögen, die logischen Formen sowohl hinsichtlich ihrer Gültigkeit und Begründung wie hinsichtlich ihrer Fassung auf der Lehre von den Kategorien beruhen. Und da wir gemäß den Kategorien die Dinge (Vorstellungen) unterscheiden und vergleichen müssen, um nur überhaupt Begriffe bilden und Urtheile fällen, also um diese allgemeinen logischen Formen nur überhaupt anwenden zu können, so erhellet zur Evidenz, daß die Kategorien als die „Normen“ unserer unterscheidenden Thätigkeit und somit als die fundamentalen „Normal-Gesetze“ unsers Denkens in der Logik mit erörtert werden müssen.

Daraus folgt aber weiter, daß wir mit Drobisch nur zum Theil einverstanden seyn können, wenn er in der Vorrede behauptet, es gebe nur nothwendige Urtheile und Schlüsse, aber keine nothwendigen Begriffe, und wenn er diese Behauptung darauf gründet, daß zwar das Allgemeine und Nothwendige kein Ergebnis der Erfahrung, sondern des Denkens sey, aber des Denkens als derjenigen Verknüpfung der Begriffe, welche der Beschaffenheit und den Verhältnissen des in ihnen Gedachten gemäß sey, daß also auch nur diese Verknüpfung, nicht aber die Begriffe selbst vor ihrer Verknüpfung, von der Erfahrung unabhängig, nothwendig seyen. Diese Behauptung ist nur zum Theil wahr. Sie gilt nur für die concreten Gattungs- und Prädicatbegriffe (wie Körper, Dreieck, Schwere, Gleichseitigkeit u.), nicht aber für die Kategorien als allgemein formaler Begriffe. Denn beruht schlechtthin jedes Urtheil, jede Verknüpfung von Begriffen, formell auf der Unterscheidung von Subjekt und Prädicat, und ist diese Unterscheidung, wie gezeigt, nur gemäß den kategorischen Begriffen des Etwas und der Bestimmtheit möglich, so sind diese kategorischen Begriffe noth-

wendige Begriffe, weil ohne sie weder die nothwendigen noch die nicht nothwendigen Urtheile, sondern überhaupt gar keine Urtheile möglich sind. Doch müssen wir zugestehen, daß ihnen nicht weil und sofern sie Begriffe, sondern weil und sofern sie Normen der unterscheidenden Denktätigkeit sind, der Charakter der Nothwendigkeit zukommt. Eben darum aber kann man gegen die Kategorieen nicht mit Drobisch einwenden, daß eine reine Form, eine Form ohne alle Materie vorzustellen ebenso unmöglich sey als eine Materie ohne alle Form, daß vielmehr die Abstraktion im wirklichen Vorstellen nicht weiter gehen könne als bis zur Unabhängigkeit der Form von jeder bestimmten Materie, dieser aber eine Unabhängigkeit der Materie von einer bestimmten Form gegenüberstehe und sonach ebenso gut wie reine Formen auch reine Materien a priori anzunehmen seyn würden. Dieser Einwand trifft in Wahrheit nur die Kantische Kategorieenlehre, gegen die er zunächst auch nur gerichtet ist. Kant allerdings betrachtet die Kategorieen als die reinen Formen der Anschauung und resp. der Verstandeserkenntniß; ihm sind sie sozusagen die völlig leeren Fächer oder Rahmen, innerhalb und vermittelt deren unsere einzelnen Anschauungen theils durch unser Anschauungsvermögen nur überhaupt (zeitlich und räumlich) aneinandergereicht, theils durch unser Verstandesvermögen zu mannichfaltigen Einheiten zusammengefaßt werden. Allein die Kategorieen sind nicht solche leere Formen, sondern die immanent wirksamen allgemeinen Normen unsers unterscheidenden Denkens, in die es nicht den gegebenen Inhalt (der Sinnesempfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen) bloß einreicht oder vertheilt, sondern nach denen es verfährt, theils um ihn nur überhaupt zum Bewußtseyn zu bringen und ihm seine Bestimmtheit zu geben, ohne die er unvorstellbar, dem Bewußtseyn unzugänglich wäre, theils um ihn zu ordnen, in Verbindung und Zusammenhang zu bringen. Werden die Kategorieen selbst zum Bewußtseyn gebracht, so können sie allerdings nur als allgemeine formale Begriffe gefaßt werden. Aber darum sind sie an sich selbst nicht „reine Formen“, denen reine Materien gegenüber-

ständen; vielmehr gehen sie einerseits über den Unterschied des Formellen und Materiellen insofern hinaus, als dieser Unterschied selbst erst durch Unterscheidung mittelst der Kategorien der Form und des Inhalts gesetzt wird, andererseits sind sie formale Begriffe in keinem andern Sinne, als in welchem Drobisch selbst den Begriff, das Urtheil, den Schluß allgemeine logische Formen nennt. Denn der Begriff rein als solcher, als logische allgemeine Form, ist selbst eine Kategorie, und zwar insofern die alle übrigen unter sich befassende Hauptkategorie, als alle übrigen ebenfalls Begriffe sind. Die unterscheidende Denkhätigkeit bedarf freilich, um überhaupt thätig seyn zu können, eines Stoffes, an dem sie Unterschiede setzt oder die bereits gesetzten (gegebenen) nachunterscheidet; und nennt man Alles, was Bedingung unsers Denkens ist, ein Apriorisches, Nothwendiges, so müssen wir allerdings behaupten, daß ein solcher Stoff nothwendig, a priori anzunehmen sey. Allein diese Annahme macht und muß auch Drobisch machen, da auch er unsere einzelnen Vorstellungen und also unsere Sinnesempfindungen, Perceptionen, Wahrnehmungen als gegebenen Stoff, als „das Mannichfaltige des Inhalts, das unser Denken in eine Einheit zusammenfaßt“, für die Ausübung unserer Denkhätigkeit fordert und voraussetzt. Auch ist dieser Stoff keineswegs reine, völlig unbestimmte Materie, sondern für unser bedingtes Denken schon an sich selbst unterschieden, indem er in letzter Instanz aus den bestimmten Sinnesempfindungen und resp. Gefühlen besteht, die durch die Einwirkung des reellen Seyns und die Reaktion unseres Empfindungs- und Gefühlsvermögens entstehen und durch die Thätigkeit unsers Denkens zu Perceptionen werden.

Was endlich die zweite Hauptfrage, die Erörterung der objektiven Gültigkeit (Wahrheit) unserer allgemeinen Begriffe in der Logik, betrifft, so ist zwar die Logik nicht nur von der Psychologie und Metaphysik, sondern auch von der Erkenntnißwissenschaft bestimmt zu scheiden. Denn sie hat es nicht nur mit unserm Erkenntnißvermögen, sondern mit unserer unterscheidenden Denkhätigkeit überhaupt zu thun. Allein die Erkenntnißtheorie

hat ihrerseits eine logische Seite, indem sie nothwendig erörtern muß, inwiefern wir durch Urtheile und Schlüsse (der Induktion oder Deduktion), also von unsern allgemeinen Begriffen aus, Erkenntnisse gewinnen. Sie muß mithin nothwendig die Entstehung unserer Begriffe auch in logischer Beziehung, also als allgemeiner logischer Formen in den Kreis ihrer Untersuchung ziehen; und da diese Entstehung, wie gezeigt, nur durch eine nähere Erörterung des Wesens und Zwecks der Kategorieen sich darlegen läßt, so würde die Erkenntnistheorie so ziemlich die ganze Logik in sich aufzunehmen haben. Umgekehrt hat die Logik eine erkenntnistheoretische Seite, da sie die allgemeinen Normalgesetze des Denkens festzustellen hat, welche auch unsere erkennende Denkhätigkeit zu befolgen hat, um zu Erkenntnissen zu gelangen. Drobisch behauptet sogar, „der Zweck der logischen Normalgesetze sey die Wahrheit des dadurch zu Erkennenden, die absoluten Werth habe.“ Sie hat mithin auch das Verhältniß ihrer Gesetze zu diesem Zwecke und somit zur Erkenntniß der Wahrheit zu erörtern. Daraus aber ergibt sich, daß Logik und Erkenntnistheorie zwar nicht identisch sind, wohl aber insofern zusammengehören, als sie sich gegenseitig ergänzen und bedingen, und daß es mithin, wenn die Logik als selbständige Wissenschaft behandelt wird, nicht genügen kann, die Gültigkeit ihrer Gesetze und Normen für unsere Erkenntniß bloß vorauszusetzen. Gerade nur dadurch, daß ihre Normen und Gesetze auch für unsere Erkenntniß d. h. für die Objektivität des Seyns Geltung haben, hat sie, wie gezeigt, auf Selbständigkeit Anspruch: ohne diese Geltung sinkt sie unvermeidlich zu einem bloßen Theile der Psychologie herab. Dazu kommt, daß sich Wesen und Zweck der Kategorieen und insbesondre ihre Anwendung in unserm Denken nicht wohl klar machen läßt, ohne Entscheidung der Frage, ob dieselben bloß subjektive oder auch objektive Geltung haben, d. h. ob ihnen gemäß auch die reellen Dinge realiter unterschieden (bestimmt) sind oder nicht, und daß andrerseits diese Frage sich nur von logischen Betrachtungen aus mit einiger Sicherheit entscheiden läßt. Mit der Entscheidung derselben ist aber zugleich



die Frage nach der objektiven Gültigkeit unserer allgemeinen concreten Begriffe entschieden. Denn von ihrer Objektivität kann nur die Rede seyn, wenn auch die reellen Dinge begrifflich (nach der Kategorie des Begriffs) unterschieden sind. Daraus ergibt sich dann auch zugleich das Verhältniß der Logik zur Metaphysik. Denn sind die reellen Dinge ebenfalls gemäß den Kategorieen realiter unterschieden, so kann dies nur durch ein ihrem Daseyn und ihrer Bestimmtheit vorauszusetzendes, also metaphysisches Denken geschehen seyn, und die Kategorieen als die Normen der unterscheidenden Thätigkeit dieses Denkens erhalten selbst eine metaphysische Bedeutung. Nur sofern man diese ihnen beimißt, hat die Logik ein Verhältniß zur Metaphysik; leugnet man sie, so muß man auch dieses Verhältniß leugnen, dann aber freilich auch alles menschliche Erkennen und Wissen. —

Ich bin weit entfernt zu glauben, durch diese Bemerkungen den wichtigen Streitpunkt, mit dem die übrigen Differenzpunkte zwischen Drobisch und mir im engsten Zusammenhange stehen, entschieden zu haben. Ich wollte vielmehr durch sie nur zur weiteren Discussion desselben die dazu Berufenen und insbesondre den Hrn. Verf. aufgefordert haben. Ich hoffe dabei umsomehr auf eine schließliche Ausgleichung unserer Ansichten, als der Hr. Verf. selbst unter dem Titel der „synthetischen Begriffsformen“ die von mir so genannten Verhältnißkategorieen, nämlich die Begriffe des Verhältnisses selbst, des Ganzen und des Theils, des Wesentlichen und Unwesentlichen (Zufälligen), des Aeußern und Innern, der Bedingung und des Bedingten (Grund und Folge — Ursache und Wirkung u.), in den Kreis seiner Untersuchung gezogen und damit für logische Formen erklärt hat. Dieser Abschnitt ist in der zweiten Ausgabe neu hinzugekommen. Ich glaube ihn und die höchst beachtenswerthe Beziehung, in welche der Hr. Verf. die synthetischen Formen des Begriffs zu den Urtheilen der Relation bringt, den Freunden der Logik zu näherer Erwägung besonders empfehlen zu müssen. —

## Die Religion und Kirche als wiederherstellende Macht der Gegenwart.

Mit Bezug auf die religionsphilosophischen Schriften von Carrière, Weiße, Daumer, Feuerbach und Frauenstädt.

Von J. G. Fichte.

### Zweiter Artikel.

Wir haben im ersten Artikel zu zeigen gesucht, worauf es überhaupt ankommt, wenn es um Hervorbildung einer neuen Stufe im religiösen Bewußtseyn der Gegenwart, um Neubelebung desselben im Ganzen der Nation sich handelt. Wir haben insbesondre darzuthun gesucht, wie erfolglos, weil mit innerem Widerspruch behaftet, alle Bestrebungen bleiben müssen, die da wäñnen, in der Sphäre der Religion die objectiven Weltgesetze durchbrechen und mit Selbstbeliebigkeit oder durch einen Act freier Reflexion ein Neues erfinden oder ein Dauerndes gründen zu können. Dies ist hier so wenig möglich, wie in irgend einem andern Gebiete der Wirklichkeit. Auch hier vielmehr hört alle persönliche Macht und Verstandeswillkür auf: die göttliche, im religiösen Prozesse der Weltgeschichte waltende Macht allein führt das höhere Stadium herauf, ein neues Pfingstfest uns bereitend. Aber durch denselben Geist, welcher im ersten waltete und den alle spätern Ausgießungen nur bestätigt haben. Es ist gänzlicher Unverstand und unhistorische Verstocktheit es anders zu meinen und wie auf Abenteuer, auf die Entdeckung einer neuen Religion auszugehen.

Deswegen kommt es allein darauf an — und dies ist eine Anforderung an die allgemeine wissenschaftliche Bildung der Zeit — den innern weltgeschichtlichen Gang der Religionen zu durchdenken, in ihm sich zu orientiren und innerhalb desselben die Erscheinung Christi zu begreifen. Hat er objectiv sich erwiesen als das Wort und die Erfüllung des Räthfels, welches wie ein dunkel geahntes Geheimniß auf den alten Religionen

lag? Ist er für seine eigene Folgezeit nicht bloß Lehrer gewesen, sondern eine neue dem Menschengeschlechte innerlich eingegossene erlösende Kraft geworden, aus deren Aneignung allein Alles hervorgegangen ist, was von da an die Welt sittlich umgeschaffen? Diese Frage ist, wie man sieht, eine historische und theologische zugleich; dennoch läßt sie, ohne alle theologischen Voraussetzungen, die objectivste und gewisste Entscheidung zu.

Zu dem Ernst und der Tiefe dieser Erörterung, welche nur im Ganzen einer theistischen Weltanschauung eine speculativ begründete bejahende Antwort empfangen kann, von da aus aber den schlichtesten Glauben und die kindlichste Hingebung an jene erlösende Macht ergreift, — zu dieser Erörterung wird man sich nun auch in unserer Zeit wieder entschließen müssen, wo es vor Allem gilt, die Geister zu prüfen und das Unächte, Erlogene, aus dem nur scheinsames Menschenwerk entspringt, abzuscheiden von den ächten Thaten des Geistes Gottes.

Hier sind es nun zwei Werke, die ihr ernstes wohlverwogenes Zeugniß ablegen für die Wahrheit der bejahenden Antwort jener Frage: die „Religiösen Reden und Betrachtungen von einem deutschen Philosophen“ (mit dem sinnvollen Motto: „Jeder wird als der größte Held geboren; denn Gott ist die Liebe“); und die „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche an die Gebildeten deutscher Nation.“ Es sind zwei Philosophen, welche hier das Wort ergreifen, — durchaus nicht Gläubige oder Theologen im gewöhnlichen Sinne, auch nicht Solche, die, wie Steffens und Andere, „ermüdet vom Ringen mit einer vernichtenden Speculation“, einem ahnungsvollen Glauben in die Arme sinken. Es sind wohlverprobte Denker mit unbeengtem Forschermuthe, mit freiem und tief eindringendem Blicke für die Eigenthümlichkeit der Dinge, aber eben darum, wie der ächte Philosoph es seyn soll, von offenem und empfänglichem Sinne für Alles, was sich unter die bisherigen banalen Vorstellungen nicht fügen will, was daher eine Erneuerung und Erweiterung der überlieferten Begriffe gerade unabweisbar macht.

Dabei ergänzen sich beide Werke auf durchaus zweckmäßige Weise, wiewohl sie selbst ganz ohne Beziehung auf einander, jedes auf selbstständigem Boden, erwachsen sind. Die „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche“ haben vornehmlich den wissenschaftlichen Theologen vor Augen: sie stützen sich nicht nur auf eine eigenthümliche, streng in allen Theilen durchgebildete philosophische Weltansicht, sondern auf eine ebenso gründlich durchgearbeitete kritisch=exegetische Auffassung des N. Testaments, namentlich der vier Evangelien. Alle diese Theile finden ihre Begründung in dem früher erschienenen Werke desselben Verfassers: „Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet“\*). Referent, als Nichttheologe, darf sich kein wissenschaftliches Ontachten über den Werth der im letztern Werke enthaltenen kritisch theologischen Resultate erlauben. Doch will ihn bedünken, sie seyen so bedeutend und tiefgreifend, daß sie jedenfalls eine ganz andere Anerkennung verdient hätten, als bisher ihnen im größern Kreise der Theologen zu Theil geworden zu seyn scheint. Von Seite der negativen Theologie mit nicht selten hämischen Bekrittelungen angegriffen, von der andern Seite mehr durch Ignoriren als durch eingehende Würdigung bekämpft, hat der Verf. das gewöhnliche Loos derer erfahren, die sich als Freiwillige in die Reihe der Fachgelehrten stellen, und ohne im Geringsten an Gelehrsamkeit oder Scharfsinn hinter ihnen zurückzustehen, dennoch durch eine Art von stillschweigender Uebereinkommniß von ihnen nicht als ebenbürtig angesehen oder als unbequem zur Seite geschoben werden\*\*). Mit Recht hat der Verf. dadurch sich nicht

\*) Chr. S. Weiße: Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet, 2 Bde. Leipzig 1838.

\*\*) Eine Ausnahme würdigster Art ist hier zu nennen: — ob sie die einzige gewesen sey, bekenne ich nicht zu wissen; — ich meine das durch Tiefe und Reichhaltigkeit des Inhalts ebenso, wie durch den Geist freier, von alten Satzungen unbeeugter Forschung ausgezeichnete Sendschreiben von „C. J. Nitzsch an Herrn Dr. Weiße“ in der vorliegenden Zeitschrift für „Philosophie und speculative Theologie“, Bd. V. 1. Heft (1840.) S. 5 ff. Mag es seyn, daß diese Abhandlung selbst in theologischen Kreisen weniger Aufmerksamkeit ge-

abhalten lassen, auf dem Wege seines ernstest Forschens fortzuschreiten, und die Frucht davon sind die schon angeführten „Reden“, auf deren wichtigen Gehalt wir nachher noch zurückkommen müssen.

Zu ihnen treten, nach einer andern Seite hin ergänzend, weil für den größern Kreis der Gebildeten bestimmt, die „Religiösen Reden“ hinzu, ein Werk, das wir nicht umhinkönnen ohne die Besorgniß, partiischer Vorliebe beschuldigt zu werden, da der Referent mit dem Verfasser auf dem gleichen Standpunkte steht und wesentlich dieselben wissenschaftlichen Ueberzeugungen theilt, — als ein in seiner Eigenart neues, in seiner Ausführung treffliches und gelungenes zu bezeichnen. Wir reden zunächst gar nicht von seinem wissenschaftlichen Gehalte, wir meinen seine Form und Absicht. Wer vermag zu läugnen, daß der Geist der neuern Speculation eine Macht geworden sey, die wie ein mächtiges Ferment in allen Bildungsprocessen der neueren Zeit mitwirkt und die sich auch der religiösen Fragen unwiederbringlich bemächtigt hat? Durch Protestationen von Außen her ist er unbeflegbar; er kann allein aus sich selbst überwunden werden. Nur die höchste und volle Bildung zehrt die niedere und halbe in sich auf, indem sie zugleich dieselbe über sich verständigt. So in dem vorliegenden Falle: — das Werk ist hervorgegangen aus dem vollen Ertrage der gegenwärtigen speculativen und ästhetisch-literarischen Bildung. Und doch wer könnte läugnen, der es gelesen und durchdacht, daß gerade von jener Bildung aus die religiösen Wahrheiten, welche eine durch und durch ideenlose und darum negative theologische Kritik nicht minder, wie der entkräftende Sensualismus der neuesten Zeit

---

funden hat, als sie verdiente, weil sie an einem für eigentliche Theologen zur Seite liegenden Orte zuerst erschien; — hier ist ausdrücklich wieder an den Inhalt derselben zu erinnern. Es macht sich darin der freie Geist ächter Theologie geltend, der, wie wir oben zeigten, mit der ächten philosophischen Geschichtsauffassung auf einem und demselben Boden steht, indem beide ihren Ausgangspunkt nehmen von der Anerkennung der zugleich historischen und (eben darum) ewigen Bedeutung von Christi Persönlichkeit.

völlig zu entwurzeln und in Vergessenheit zu bringen bemüht sind, hier in einem neuen Lichte gezeigt werden, als die nothwendigen Schlusssteine einer consequent durchgebildeten philosophischen Weltansicht, welche sich nicht begnügt, jene Wahrheiten bloß vereinzelt und als abgerissene Hypothesen hinzustellen, sondern sie in stetigem Zusammenhange mit den Fundamentalsätzen aller Wahrheit und Wesenserkenntniß aufzuzeigen sich getraut.

Wie schwierig und wie complicirt auch diese Aufgabe sey; schon ein Versuch dieser Art ist wichtig und bedeutungsvoll für die gegenwärtige Zeit und ihr eigentlichstes Bedürfnis. Er widerspricht schon im Principe dem Vorurtheil, das die Gläubigen, wie ihre Gegner gleicherweise aufrecht erhalten, als gehöre der Glaube und seine Thatsachen einer eigenen, abgeordneten Welt an, mit der die „Natur“ und ihre „Geseze“ Nichts zu schaffen haben. Diese falle der bloßen Nothwendigkeit anheim; darüber hinaus liege das Reich der „Gnade“, der außerordentlichen Erweisungen und „Wunder“ Gottes, der eben durch „Aufhebung jener Naturgeseze“ seine eigentliche Freiheit und Allmacht bewähre. Ausdrücklich sagen wir, daß auch gewisse Gegner des Glaubens jenes Vorurtheil zu hegen, ja es als ein wesentliches Merkmal desselben darzustellen suchen, weil ihnen daraus die kräftigste Waffe erwächst, den Glauben zu bekämpfen und als einen durch die Bildung längst überwundenen Standpunkt zu bezeichnen. Denn freilich ein Dualismus dieser Art widerspricht so sehr dem Geiste ächter Wissenschaft und ihren gesichertsten Resultaten, daß man, wenn dergleichen alttheologische Behauptungen immer von Neuem laut werden, unwillkürlich an das berühmte Wort Galilei's erinnert wird: man möge doch ablassen, den hölzernen Hobel in's Eisen zu treiben, weil man dadurch in Gefahr komme, ihn ganz und gar unbrauchbar zu machen!

Statt dieser Unzulänglichkeiten zeigt nun der Verfasser, indem er die Resultate eigener und fremder speculativer Untersuchungen sinnig zusammenstellt, wie in der zweckerfüllten und weisheitvollen Weltordnung, in den „Naturgesezen“ selbst, vom

Untersten bis zum Obersten Alles auf einander deutet, die „Natur“ abbildlich auf die „Gnade“; und wie auch in dieser eine heilige Ordnung und Stetigkeit jede Willkür ausschliesse, aber auch keine abstracte Nothwendigkeit übrig lasse, welche nicht einmal genügt, um die kleinste Naturerscheinung gründlich zu erklären, deren strenge Gesetzmäßigkeit immer zugleich Beziehung auf das Ganze, Vermittlung, Zweck, als das eigentlich Leitende und Herrschende, in sich enthält. Deshalb ist auch die Menschengeschichte weder Ausdruck eines bloßen psychologischen Processes, den der Welt- oder Menscheng Geist dialektisch-nothwendig in sich vollzieht, noch Product vereinzelter Thaten menschlicher Willkür: sondern wie das Menschengeschlecht durch eigene Freiheit abgeirrt ist von seinem göttlichen Ursprunge und von seiner Bestimmung, — was deutlich genug in seinem Bewußtseyn wieder scheint und darin universelles Zeugniß von sich giebt: — so ist es eine im Menschen selber wirkende und im Fortgange der Geschichte immer stärker sich verkündende göttliche Geistesmacht, welche ihn zurücklenkt zu seinem Ursprunge und zu seiner Versöhnung mit Gott. Dies ist aber nur möglich durch eine mitten in die Geschichte hineintretende göttliche That. Und so ist Christus oder das im historischen Christus erschienene Göttliche der eigentliche Mittelpunkt der Menschengeschichte und das Zeugniß in ihr, daß sie nicht Resultat — weder der Nothwendigkeit noch des blinden Zufalls, sondern der Versöhnung sey, daß in ihr ein hilfreicher Gott den Einzelnen wie Allen gleich nahe und gegenwärtig sey.

Wie Christus in der Vorzeit und im Prophetenthume der Völker lange sich vorherverkündete in mythischen Gleichnissen und Vorbildern oder noch ausdrücklicher in den bestimmten Weissagungen auf einen kommenden Messias („Reden“ S. 146 ff. 159 ff.): so ist er bei seinem wirklichen Hervortreten die innermenschliche göttliche Macht, in welcher die Versöhnung mit Gott objectiv geworden (S. 172 ff.); ist daher auch der einzige geschichtliche Anknüpfungspunkt und Mittler, durch den jene Versöhnung auch subjectiv in allen Gliedern der Menschheit sich

vollziehen kann (S. 215. 222.). So aber wirkt er für alle Folgezeit der Geschichte bis in eine weite, noch jetzt nicht zu übersehende Zukunft hinein. Ohne diese inhaltsschwere Thatsache daher wäre die Geschichte unbegreiflich und auf's Eigentlichste zweck- und inhaltsleer; sie zerfiel in eine beziehungs- wie deutungslose Reihe vereinzelter Begebenheiten. Ohne Christus als Gottmensch giebt es gar keinen innerlichen geschichtlichen Zusammenhang. Diese Wahrheit wird sich auch dem profanen Geschichtsforscher um so entscheidender aufdrängen, je mehr er aufhört, Christus und das Princip des Christenthums in bloß theologischer Weise als an den Einzelnen gerichtet zu fassen, je mehr er erkennt, daß in ihm die eigentliche Leuchte der Zukunft, die Hoffnung einer neuen Bildung des Staates, enthalten sey („Reden“ S. 253 ff.).

Indem wir unsere Leser auf die weitere Ausführung dieser tiefen und allein gründlichen Gedanken im Werke selbst verweisen, wollen wir noch eine andere Beziehung hervorheben, welche mit dem Zwecke unserer gegenwärtigen Untersuchung auf's Engste zusammenhängt. Es ist die Beziehung des christlichen Princip's auf den Staat und seine künftige Entwicklung.

Wir haben schon an einem andern Orte unsere Ueberzeugung ausgesprochen und ausführlich motivirt, daß das Christenthum bisher nur nach Einer Seite hin gewirkt habe, indem es an den Einzelnen sich richtete und an die Gestimmung, die vom Einzelnen auf die Gemeinschaft überfließt. Die zweite, bei Weitem größere und gewaltigere Aufgabe steht ihm noch bevor, die allgemeinen Grundsätze umzuschaffen, auf denen der Staat und die Gesellschaft bisher beruhten, kurz als neues staatsbildendes Princip aufzutreten. Diese Umschaffung kann das Christenthum aber nur allmählig vorbereiten und erst in ferner Zukunft die volle Verwirklichung erhoffen, weil es friedliche Reform ist. Aber die Zeit ist gekommen, wo wenigstens in der Theorie dieser Satz außer Zweifel gestellt und zur allgemeinsten Anerkennung gebracht werden muß. Ebenso können und sollen schon jetzt die ersten Grundpfeiler gelegt



werden, auf welchen die neue Zukunft früher oder später, aber sicher sich erheben, als unwiderstehliche Consequenz sich hervorbilden muß. Und dies gerade erkennen wir als die nächste praktische Aufgabe der Gegenwart. Dies ist die Idee des in seinen ersten Anfängen allerdings schon jetzt anzubahrenden „christlichen Staates.“

Auch über diesen höchst wichtigen Punkt legen die „Reden“ sehr bestimmte Rechenchaft ab („Der christliche Staat“ S. 349 ff.). Doch hat der Verfasser es hierüber bei den allgemeinsten Andeutungen gelassen, weil er mit Recht fühlen mochte, daß er den Gegenstand entweder vollständig ausführen müsse, was ein eignes umfangreiches Werk erfordert hätte, oder daß er bei nur halber Ausführung sich den bedenklichsten Mißdeutungen aussetzen würde, von denen noch die unschädlichsten in dem Vorwurfe utopistischer Träumerei bestehen, andere weit schlimmerer Art seyn dürften. Das ist auch ein charakteristisches Zeichen der Zeit, daß das Wahre, Rechte und Gute, ehe es in völliger Klarheit erscheint, in allerlei karrikirten Gestalten verfrüht und unreif vorgebildet, Widerwillen oder Befremden erregen muß. Es ist dann da und ist nicht da; aber in dieser Gespensterexistenz hindert es sich selber in die frische Wirklichkeit einzutreten und unbefangener Aufnahme gewärtig zu seyn!

Der Verf. hat daher mit Recht nur auf die Grundlagen der künftigen sichern Reform des Staatslebens durch den religiös sittlichen Geist hingewiesen; — der sichern, sagen wir, weil sie nicht auf zufälligem, sondern auf ewig-sittlichem Grunde beruht. Die sittigende Wirkung der Arbeit, die nicht mehr als aufgezwungene Last, sondern als eine ehrenvolle und von Allen getheilte Pflicht angesehen und geübt wird, die hohe sittliche Bedeutung des Berufes, des ihm entsprechenden Standes und seiner Ehre, eine stets zu steigende Volksbildung; — dies sind jene Grundlagen, die man weder utopistisch noch revolutionär schelten kann, weil sie längst schon vorhanden sind, und weil, was noch Bestand hat in den durchaus zerbröckelten Verhältnissen unserer unglückseligen Gegenwart, allein durch sie

besteht, also auch durch sie nur gerettet werden kann. Wenn der Socialismus mit Recht die Arbeit verherrlichte, welche zugleich Ausdruck der innern Neigung sey: so hat sie hier ihr wahres Ziel erhalten. Es ist nicht der „Genuß“, sondern der Beruf, das hohe, beseligende Bewußtseyn, mitschöpferisches Glied geistiger Genossenschaften zu seyn, welche, je reicher sie sich ergänzen, desto höher ihre Aufgaben zu steigern vermögen. Die durchgeführte freie Wahl des Berufes, hervorgegangen aus gründlicher Volksbildung, und der daraus sich erzeugende geistig objektive Inhalt des Lebens soll an die Stelle des mittelalterlichen Privilegiums und seiner regungslos fixirten Stände treten, aber auch ebenso die abstracte Gleichmacherei und Standeslosigkeit verdrängen, welche das Idol des Liberalismus ist. Auf einer neuen gerechten Gliederung der Stände muß der künftige Staat und auch seine Volksvertretung ruhen. Dann kann der Staat eine politisch vollendete Gemeinde von sich aus der Kirche überliefern. —

Sachgemäß schließt sich die Betrachtung der „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche“ hier an, welche durch ihre Grundrichtung mit dem vorhererwähnten Werke verwandt sind, während sie durch ihre Ausführung, wie bemerkt, einem andern Boden angehören. Wenn wir daher an gegenwärtigen Orte alles Dasjenige ausscheiden müssen, was bloß theologisches Interesse hat, so gehört doch recht eigentlich hierher, was der Verfasser mit ebenso viel Energie als Einsicht über die religiösen Cardinalfragen der Gegenwart gesagt hat. Es sind die beiden großen Probleme über die Bedeutung des historischen Christus für die Kirche der Gegenwart und über die Fortbildung der Kirche selber, Fragen, die im innigsten Zusammenhang unter einander stehen: deswegen gehört auch die erste, nicht bloß für den Theologen, sondern für jeden wissenschaftlichen Forscher zur Tagesordnung und kann als ein sociales Problem bezeichnet werden. Dies erwirbt auch der Schrift das Anrecht in weitesten Kreisen Aufmerksamkeit zu finden, nicht bloß in der Sphäre theologischer Forscher und Wirker. Ob man im Ganzen oder im Einzelnen überall mit ihr einverstanden seyn werde, darüber geben wir das Urtheil frei: die Einen werden der Zugeständnisse zu viel finden an die neuere wissenschaftliche Richtung; die Andern werden ein noch entschiedneres Sichlosmachen von der eigentlichen Bibelgläubigkeit verlangen; Alle werden aber darin sich einigen, die gegenwärtige Schrift für eine der bedeutendsten zu erklären, die innerhalb der letzten Jahre im Fache wissenschaftlicher Theologie erschienen sind: sie werden gestehen, daß hier nicht nur eine Tiefe und ein Ernst religiöser

Gefinnung, eine Consequenz und eine Vielseitigkeit wissenschaftlicher Durchbildung uns begegnen, wie sie selten in einem Manne sich zusammenzufinden pflegen, sondern daß in diesem Werke auch eine festgeschlossene, consequent begründete Lösung aller theologischen Hauptfragen uns geboten wird, welche die achtsamste Prüfung verdient und als ein Moment zu weiterer Entwicklung der christlichen Lehre und Kirche nicht unberücksichtigt bleiben darf.

Als Mittelpunkt der christlichen Heilswahrheit wird auch hier der Glaube an den historischen Christus bezeichnet; aber in einem Sinne, der ohne der Objectivität seiner geschichtlichen Gestalt irgend Etwas zu entziehen, dennoch diesen Glauben in eine Region versetzt, worin das bloß Historische ein untergeordnetes Moment bleibt.

Christus — der sich nach des Verfassers Behauptung nicht bloß als Sohn Gottes, sondern als „Sohn des Menschen“ am Prägnantesten bezeichnet haben soll, in demselben Sinne, wie ihn der Apostel Paulus den „zweiten Menschen“ und „letzten Adam“ nannte, eben als denjenigen, der für sich kein anderes Prädicat begehrte, denn dies, „des ursprünglichen Menschen, der reinen, unverfälschten Menschheit ächter Sohn zu seyn“ (S. 244.), — ist damit zugleich der Erstling und der Gründer des Himmelreichs geworden, der durch den göttlichen Geist im Menschen hervorgebrachten geistig-sittlichen Wiedergeburt, des neuen Lebens in Gott. Als unablässiger Eröffner und Vermittler dieser göttlichen Kraft in der Menschheit ist er keinesweges der vergangene: er reicht bis in die Gegenwart; denn noch jetzt verkündet er innerlich wirksam sich in uns. Und er reicht in alle Zukunft; denn er führt uns ein und macht uns recht eigentlich gewiß eines Reiches, in dem keine Vergänglichkeit ist. Der Glaube an ihn ist daher auch nicht bloß die Annahme von Thatfachen, wie wichtig und heilig auch immer sie seyen, sondern die Zuversicht zu einer lebendigen, im eignen Innern wirksam sich uns verkündenden Gotteskraft. Der vollständige Glaube an Christus ist zugleich der gefühlte und innerlich erlebte Heilsglaube (S. 128.).

Von diesem Begriffe aus erhebt sich nun der Verf. zu einer freien, tiefen und in ihrer Tiefe ächt toleranten und segenreichen Ansicht. Er zeigt, wie um jener wahren Natur des Glaubens willen Keiner vom Gottesreiche ausgeschlossen werden dürfe, welcher sich von der großen Idee des Menschensohnes und des Gottesreiches zunächst nur die ideale Seite ganz anzueignen vermöge und dem christlichen Bekenntnisse nur mit dem Vorbehalt sich anschließe: „als den geheiligten Gegenstand ihres Glaubens nicht den Menschen Jesus von Nazareth, sondern die fort und fort sich im menschlichen Geschlechte und aller-

ding's auch in diesem Jesus sich verwirklichende Idee der verklärten, vergöttlichten Menschheit überhaupt betrachten zu dürfen" (S. 267.). Der Verf. legt so großen Nachdruck auf diesen Umstand, daß er sogar in der von ihm vorgeschlagenen Bekenntnisformel vermieden wissen will, den historischen Namen Jesu von Nazareth aufzunehmen, wiewohl die Kirche als solche diese historische Beziehung stets festzuhalten habe; — worin jeder Einsichtige, der nur weiß, was zum Begriffe einer in historischer Continuität sich entwickelnden Kirche gehört, ihm unbedingt beipflichten wird.

Dennoch ist hier gerade der Punkt bezeichnet, bei welchem wir allerdings gewünscht hätten, der Verf. wäre, was die zukünftige Gestalt der Kirche betrifft, noch einen entschiedenen Schritt weiter gegangen. Wir erklären uns nachher ausführlicher darüber, nachdem wir auf die speculative Grundlage des Werks noch einen kurzen Blick geworfen haben.

Die Lehren von Gott und den göttlichen Eigenschaften, ebenso die Erörterung über den Begriff der ewigen und der zeitlichen Schöpfung müssen wir für diesmal übergehen, wiewohl sie uns reichlichen Stoff zu vergleichenden Bemerkungen geben würden. Wir wenden uns vielmehr sogleich zu dem Hauptpunkte, zu dem Dogma von der Menschwerdung Gottes in Christo, und stellen kürzlich die prägnantesten Gedanken des Verfassers über diese Lehre zusammen. Gott ist nicht abstracter Geist, sondern dreieiniger in seinem ewigen Wesen. Dieses sein geistig-persönliches Charakterbild, sein Gemüth, hätte sich in dem ursprünglich als sein Ebenbild ausgeschaffenen menschlichen Geiste offenbaren müssen. Durch den „Sündenfall“, durch die Verdunkelung dieses Ebenbildes, wurde jedoch der stetig organische Offenbarungsproceß, der sich an das ganze Menschengeschlecht vertheilt haben würde, gehemmt. Demzufolge mußte er zuerst in Einer Persönlichkeit sich concentriren, in einem einzigen Menschenindividuum erschöpfend sich darstellen, welches dann menschlicher Weise als der zuerst in voller Reife verwirklichte Urmensch — „Sohn des Menschen“ — nach seinem Verhältniß zum göttlichen Wesen, als die menschgewordene Gottheit gedacht werden muß (S. 355. 356.). Die Bedeutung der heiligen Schrift und der Werth des Schriftprinzips besteht aber noch immer darin, nicht ein abstractes Ideal von Urmenschlichkeit und Sündlosigkeit des Gottmenschen aufzustellen, sondern mittelst der heiligen Schrift seines individuellen Charakterbildes in seiner ganzen unvertauschbaren Eigenthümlichkeit sich zu bemächtigen und betrachtend in dasselbe sich hineinzuleben: was durch keinen abgeleiteten historischen Bericht, noch weniger durch Abläuterung jenes Bildes zu einem rein dogmatischen Begriffe ersetzt werden

kann, womit eben alles Charaktervolle, menschlich Individuelle und menschlich Ergreifende verloren geht. „Die ganze Bedeutung der Schrift faßt sich für uns Evangelische in die Darstellung dieses gottmenschlichen Charakterbildes zusammen“ (S. 367.). Dieser wichtige und in jeder Beziehung zeitgemäße Satz will jedoch nicht so verstanden seyn, als wenn der Verf. damit alles Andere, Dogmatische und Ethische der Schrift, als werthlos bezeichnen wollte, sondern er hat nur den Sinn: daß das Letztere sich von dem Urtexte absondern läßt und weiterer Ueberlieferung und Verarbeitung hingegeben werden kann, während der bleibende und durch kein anderes Buch vertauschbare Werth des N. Testaments, namentlich der drei ersten Evangelien, in der prägnanten Schilderung von Christi Persönlichkeit liegt.

Wir können dieser Ueberzeugung nach einer andern, vom Verf. nicht berührten Seite beitreten, indem gerade die Evangelische Kirche in Christo, und in ihm allein, das Urbild menschlicher Nacheiferung findet, welches der katholischen Kirche durch die von ihr gestattete Verehrung der Heiligen gleichsam vertheilt und einiger Maßen in den Hintergrund gedrängt wird. Wir halten daher diesen neuen Gesichtspunkt, den Charakter und Werth des N. Testaments und der Beschäftigung mit ihm zu bezeichnen, für ebenso beachtenswerth als wahrhaft freisinnig, indem er die Aufmerksamkeit von der äußern Bibelautorität hinweg auf das Innere und Wesentliche des historischen Hauptbildes überleitet. Es ist — nebenbei sey es bemerkt — auch der Gesichtspunkt, mit welchem Göthe die Bibel betrachtete, dem gerade die individuellen Züge das Große, Heilige und Unschätzbare in derselben waren. Um so mehr dürfen wir aufmerksam machen auf die lehrreiche und eigenthümliche Art, wie unser Verfasser jenes Bild uns entwirft und dabei auf völlig neue Seiten aufmerksam macht (S. 214 ff.). Wir müssen diese Partie geradezu für die bedeutendste des sonst so reichhaltigen Buches erklären.

Hieran nun schließt sich der Begriff des „Himmelreiches“, eines höhern, über alle besondern Unterschiede und Trennungen der Gesellschaft hinausliegenden, rein menschlichen Organismus, der daher Alle umfassen soll, die menschliches Angezicht tragen. Aber nur Der kann Glied desselben werden, der, seiner Erlösung innerlich gewiß geworden, in einem neuen, von der Kraft Gottes begeisterten Leben wandelt.

Wie sich versteht, schließen wir uns alles Ernstes dieser Auffassung und Ueberzeugung an; aber in Betreff der Art und Weise, wie der Verfasser, hier zu eng an den kirchlichen Begriff sich anschließend, diesen allerdings entscheidenden Begriff behandelt, müssen wir unsere abweichende Meinung bekennen. Auch

was wir sonst noch an seiner Gesamtauffassung über die „Zukunft“ der christlichen Kirche vermissen, knüpft sich aufs genaueste an diesen Punkt an und ist eigentlich nur die nothwendige Folge davon. Wegen der hohen Wichtigkeit des Gegenstandes müssen wir uns hierüber umfassender erklären.

Bis jetzt besteht eigentlich noch ein tiefer, und wenn wir aufrichtig seyn wollen, in dieser Tiefe unverföhnter Gegensatz zwischen dem christlichen Princip, wie es bisher sich selber faßte und wie es von Freunden wie Gegnern gefaßt wurde, und dem Principe des Humanismus. Soll jedoch jenem eine dauernde, zugleich eine erhöhte Wiedererneuerung zu Theil werden, soll überhaupt das Christenthum als die wahrhaft unverfälschte, Alles „neu machende“ Religion sich erweisen: so vermag sie es nur durch eine völlige und tiefgreifende Verföhnung mit dem gleichfalls welthistorischen und gottverwandten Geiste des Humanismus. Die christliche Religion muß diesen recht eigentlich überwinden, aber nicht dergestalt, daß sie seine schönsten Blüten abstreife, seine edelsten Früchte dem Weltlichen preisgäbe, sondern also, daß sie alle jene Gestaltungen in sich aufnimmt, sie zu neuer und höherer Zeitigung treibt, und in der ethischen Vollendung des Staates nicht minder, wie in der Kunst und Wissenschaft die volle Wirklichkeit der christlichen Idee durchführt, einer Idee, wie sie in diesem Betracht eine wesentlich noch zukünftige, ja großentheils noch nicht einmal für die Theorie gewonnene ist.

Dagegen bedarf es keines Beweises, daß das Christenthum, wo es irgend nur als specifisches sich geltend macht und nicht schon abgeschwächt in seiner Eigenthümlichkeit den allgemeinen Bildungsrichtungen des Lebens gegenübertritt, noch immer ausschließend, ja feindselig sich verhalte gegen jenen universaleren Geist des Humanismus. Es bekennt sich ausdrücklich dazu, nur in einem Einzigen Heil finden zu können, in dem Bewußtseyn der Erlösung von der Sünde durch Christus; es findet sich hochbeseelt in dem schlichten Glauben, ein Kind Gottes zu seyn, wogegen es alle andern Güter der Welt und weltlichen Bildung als werth- und bedeutungslos verwirft; ja als verdächtig, weil in die Weltlichkeit zerstreud und ablockend vom einzig wahren Ziele. Eben damit ist es in seiner specifischen Eigentlichkeit und Kraft, wie jeder historisch entstandene Glaube, abweisend und intolerant: den großen und in seiner metaphysischen, wie innerlich welthistorischen Bedeutung unbestreitbaren Satz: „daß nur Ein Name den Menschen gegeben sey, in welchem sie können selig werden“, nimmt es in äußerlicher, gleichsam vertragsmäßig diplomatischer Bedeutung: ein Jeder ist ausgeschlossen vom ewigen Heile und von der Seligkeit, der nicht

durch gewisse äußerliche Acte und Vollziehungen, ebenso durch die Annahme gewisser Glaubensartikel zur christlichen Gemeinschaft sich bekennet. Und wenn in gegenwärtiger Zeit die Schärfe dieser Bestimmungen einiger Maßen abgestumpft erscheint, so ist dies keinesweges geschehen in Folge einer vom Innern herstammenden und mit vollem Bewußtseyn durchgeführten Weiterbildung der christlichen Idee selber, sondern durch eine Art von stillschweigender Connivenz gegen den Geist dieser Zeit, welche wir mit Nichten durchweg zu billigen im Stande sind, weil in diesem oberflächlichen, faulen Frieden keineswegs eine innere dauernde Versöhnung erreicht ist; weit mehr noch darum, weil dadurch sogar die Tiefe und Eigentlichkeit der christlichen Idee ihrer innern Anerkennung entzogen werden könnte.

Dem gegenüber ist es nun die große Lehre des Humanismus, daß jegliches nur geistige Wollen und Streben, jedes Leben in und für die Ideen, ein gottverwandtes Element in sich trage, eine Art von Religion sey. Deshalb schließt er keinen Glauben, keine Bestrebung aus, sofern sie nur jenem höhern menschheitlichen Charakter getreu bleiben; und wie in einem Pantheon vereinigt sich in ihm der Ertrag alles Guten und Schönen, das die Menschheit aus sich hervorgebracht, zu einem frei ihm gewidmeten Cultus und zu neidloser, Nichts ausschließender Anerkennung. Genährt durch die Einsichten der edelsten Geister aller Zeiten und erleuchtet durch alle Elemente ästhetischer und gemüthlicher Bildung strebt er dahin, alle Seiten des Menschen harmonisch zu entwickeln, vor Allem aber jener milden, duldsamen Weisheit Bahn zu machen, welche die Mängel und Irrnisse des Menschengeschlechts durch stätige Entwicklung auszuheilen sucht und gerade darin mit der christlichen Liebe sich begegnet.

Diese Gesinnung ist es, welche die Werke unserer ersten Denker durchzieht und ihnen jenen Geistesadel aufdrückt, welcher der innerste Urquell desjenigen ist, was wir in ihnen das Classische nennen. Aber wir reden nicht bloß von unserer Wissenschaft: auch die Poesie in ihren höchsten Aufstügen hat nichts Köstlicheres hervorgebracht. Werke von dem klar sittlichen Geiste, wie Lessing's Nathan, erinnern am Bezeichnendsten an diesen eigenthümlichen Lebensgehalt, der dann auch sein einfachstes Glaubensbekenntniß in Göthe's Worten findet: „daß der gute Mensch in seinem dunkeln Drange des rechten Weges gar wohl sich bewußt sey“; d. h. daß das eingeborene Gute in ihm eben jenes „dunkel Leitende“ sey, das ihn zuletzt des Rechts nicht verfehlen lasse. Und des Dichters noch tieferes, ja erhabenes Wort am Schlusse des Faust:

„Das Unzulängliche, hier“ (in der ewigen Welt der Liebe)  
 „wird's Ereigniß!“

verleiht jener Gesinnung die höchste, wahrhaft religiöse Weihe. Dies Princip nun hat jenen Bestrebungen des Christia-  
 nismus gegenüber gestegt in der allgemeinen Bildung und —  
 sprechen wir es mit der größten Entschiedenheit aus — es ver-  
 diente zu siegen, und nimmermehr wird auf die  
 Dauer dieser Sieg rückgängig gemacht werden kön-  
 nen. Wer aber soll inskünftige das leitende Panier der Mensch-  
 heit vorantragen? Dies ist die Frage der Zukunft, aber auch  
 die ganze Frage, welche man nicht mit vorläufigen Abfindun-  
 gen und Gränzberichtigungen lösen kann, sondern nur durch  
 klare Entscheidung darüber: ob beide Principe in einan-  
 der stehen oder ob sie wechselseitig sich ausschließen  
 müssen? Sollte Letzteres der Fall seyn, so wäre die Mensch-  
 heit in einen noch tiefern Dualismus aus einander gerissen, als  
 alle die zuletzt doch nur oberflächlichen Trennungen der Bildung  
 sind, die uns gegenwärtig von einander halten. Doch müssen  
 wir bekennen: für jetzt besteht noch dieser Dualismus, ja er  
 klappt immer tiefer und trennt immer unheilbarer, je mehr die  
 Kirche von gewissen Seiten her alte, zum Theil vergessene An-  
 forderungen wieder geltend zu machen sucht. Wer aber an eine  
 zukünftige Entwicklung der christlichen Kirche denkt, wer in  
 der That eine dauernde Zukunft ihr zutraut, der muß die  
 klare Einsicht besitzen, wie jener Dualismus ebenso dauernd zu  
 versöhnen sey.

Und diese Frage ist es, die in vorliegendem Werke zu we-  
 nig ihre Geltung gefunden hat. Sicherlich sind in der tief und  
 reich begründeten Weltansicht des Verfassers die Elemente einer  
 solchen Vermittlung vorhanden; indeß ist er nicht dazu gelangt,  
 oder wenigstens hat es ihm nicht gefallen, seine Betrachtungen  
 hier bis dahin auszudehnen.

Fassen wir den bezeichneten Gegensatz in seiner ganzen  
 Schärfe und Tiefe: so scheint uns ein Doppeltes, ein ethisches  
 und ein metaphysisches Moment, diesen Unterschied zu begrün-  
 den; — welches Beides wir übrigens hier auf seinen kürzesten  
 Ausdruck zurückzuführen versuchen müssen.

In der christlichen Lehre bilden die beiden Begriffe des  
 Sündenfalles und der Erlösung durch Gott in Christo den eigent-  
 lichen Mittelpunkt, welche ethisch sich anzueignen, im Gemüthe  
 und Willen zu durchleben die eigentlich christliche That ist und  
 die immer tiefere Verwirklichung derselben im Individuum, wie  
 in der ganzen Menschheit die einzige Aufgabe der Kirche. Sie  
 beruhen jedoch auf dem noch allgemeineren Begriffe von dem  
 Vereen und Nichtigen des Menschen, so lange er in seiner sinn-



lichen Unmittelbarkeit verharret, so lange er sich nicht unterworfen hat dem göttlichen Geiste, welcher zunächst äußerlich als Gesetz, Gebot an ihn herantritt, dann aber immer tiefer sein Wesen sich aneignet und endlich in freier Liebe und Begeisterung von ihm umfaßt wird. Nur durch die „Wiedergeburt“ wird er der eigentliche, ursprüngliche, weil wiederhergestellte Mensch.

Der Humanismus an seinem Theile widerspricht nirgends principuell jener hohen, vom innersten Selbstbekenntniß des Menschen bestätigten Wahrheit; aber er hält sich mehr an den Außenenden derselben auf und vermittelt gleichsam populär ihre schroffe Ausschließlichkeit und scheinbar herbe Paradoxie. Alles, was den Menschen entsinnlichen, in die eigene Tiefe locken, der idealen Welt gewinnen könne, hegt und pflegt er sorgsam und bringt es als ein wohlgepflegtes, reich organisirtes Besitzthum der Menschheit entgegen. Aber auch hier müssen wir sein Princip in einer noch größern Tiefe suchen. Bei ihm wird der ganze und der ausschließliche Nachdruck darauf gelegt, daß ein solcher „Sündenfall“, eine solche Gottentfremdung und Gottverlassenheit weder etwas Ursprüngliches noch etwas Definitives sey, daß der Mensch gar wohl aus eigener Kraft und in verschiedenster Umhüllung das Rechte und Gute finden könne. Mit Einem Worte: die große Lehre von der Vernunft — dies Wort im ganzen Umfange seiner speculativen Bedeutung genommen — ist der eigenthümliche und neue Gedanke, welchen dies Princip dem Christenthum zur Morgengabe darbringt, worin es berechtigt ist, sofern es nicht selbst in den Irthum zurückfällt, die Vernunft als ein bloß Persönliches und Subjectives zu fassen, sondern unerschütterlich daran festhält, daß es bei der subjectiven Vernunft auf ein Finden und Aneignen der sich ihm darbietenden objectiven, allgegenwärtigen, somit göttlichen Vernunft ankommt.

Dem widerspricht jedoch das christliche Princip abermals nicht in seinem Ausgangspunkte oder Wesen: es faßt nur, gleichsam empirisch oder gläubig, die Vernunft sogleich in höchster concreter Weise, als den persönlichen, Jegliches mit dem Willen der Weisheit und Liebe ordnenden Gott. Es ist dies gewisser Maßen ein kühner Vorgriff in eine speculative Weltansicht, oder das einzelne Bruchstück einer solchen. Es liegt darin der Keim einer langen wissenschaftlichen Entwicklung, welche abermals nur die Vernunft, das freie Princip des Humanismus, zu übernehmen im Stande ist.

Dies leitet uns sogleich zum zweiten Momente des Gegensatzes, den wir kürzlich den theoretischen oder metaphysischen nennen möchten. Der Geist des Humanismus ist seiner ganzen

Tendenz nach vermittelnd, viel= ja allseitig; denn er beruht auf der gemeingültigen Grundlage freier Wissenschaftlichkeit. Der Christismus dagegen ist streng exclusiv: er scheidet ab in scharfer Trennung, was er Irrthum und was er Wahrheit nennen muß. Und entscheidend ist hier der „Glaube“, nicht in dem dürftig historischen Sinne, sondern in der schon entwickelten ethischen Bedeutung: die Zuversicht zu der innerlich erlebten, wie äußerlich immer neu sich bewährenden Thatsache der Erlösung. Nur was bestätigt wird durch diese Ueberzeugung, ist ihm wahr und probehaltend; was ihr widerspricht, das hat für den wahrhaft Gläubigen ganz von selbst schon keine Bedeutung und kein Gewicht; es ist das an sich und in Grund und Boden Falsche. Was indifferent ist ihr gegenüber, bleibt wenigstens ohne Werth und Interesse für ihn. So der allerdings durchaus abgeschlossene Standpunkt der christlich Gläubigen, der darum jedoch keinesweges, wie man gewöhnlich es sich vorspiegelt, ein zufälliger, grundloser oder bornirter ist: denn er wurzelt in einer tiefen ethischen Evidenz eigenthümlicher Art.

Aber auch die Vernunftwissenschaft muß in ihrer reifsten Entwicklung anerkennen, daß im Umkreise bloßer Begriffe, die es nur bis zu auf= und abschwankenden Möglichkeiten bringen, weder die Erkenntniß zur Entschiedenheit vollendet, noch das Leben ergriffen und geheilt werden könne; daß es in allen jenen Beziehungen der abschließenden Thatsächlichkeit bedürfe. Die große Aufgabe jeder Vernunftwissenschaft ist, Gott zu suchen in den Gesetzen der Natur und in den Fügungen der Menschengeschichte. Hat aber Gott sich nicht offenbart, keinen historischen Erweis und Bewährung von sich gegeben, so fehlt dem ganzen Baue der Erkenntniß eben die letzte, die entscheidende Thatsache. In diesem Betracht hat das Christenthum, so zu sagen, einen specifischen Vorsprung voraus vor allem bloß theoretischen Forschen und Sichverhalten, weil es mitten in der Zuversicht göttlicher Thatsachen steht und weil es alles Einzelne anknüpft an eine höchste Urthatsache und göttliche Selbsterweisung. Auf diese daher muß auch die freie Forschung sich richten. Hat sich diese an ihr bewährt, ist damit dem menschlichen, Nichts von sich ausschließenden Geiste des Humanismus volle Rechnung getragen: so sind die beiden entlegensten Tendenzen menschlicher Bildung versöhnt. Der Glaube ist nicht mehr vernunftfeindlich und die Vernunft ist im höchsten Gedanken des Glaubensprincipes gewiß geworden: denn es giebt schlechthin keine höhere, keine begeisterndere Ueberzeugung, als die von der Gegenwart Gottes in der Geschichte, — die Zuversicht, daß dasjenige Wesen, welches die Vernunft nur als das Unendliche, Schrankenlose, und damit

eben dem Einzelnen unendlich Ferne bezeichnen kann, dennoch ihm hülfreich — erlösend — nahe sey. Dies kann aber nur der Gott seyn, welcher durch einen Gottmenschen zu uns spricht; denn nur durch die Menschenform kann es sich mit uns vermitteln. Dieser Gedanke, in welchen sich eben die ungeheure Paradorie des christlichen Glaubens zusammenfaßt, ist dennoch auch für die Vernunft das einzig abschließende und wirklich begreifende: er ist das Ende ihres Denkprocesses, ihrer Bemühung Beweise für das Daseyn Gottes zu suchen, wie er für den Glauben der Anfang und Eckstein seiner Ueberzeugungen ist; — so daß nunmehr jene beiden bisher entgegen gesetzten Richtungen frei in einander wirken und gegenseitig sich zu decken vermögen.

Dies Alles, was uns an gegenwärtiger Stelle nur andeutungsweise vorzutragen erlaubt war, indem wir uns dabei auf schon gegebene wissenschaftliche Ausführungen — eigene und fremde — berufen können, müssen wir nun zu reiflicher Erwägung und Beherzigung empfehlen; dann wird es nicht mehr den Eindruck dümnelhaften Eiseindrängens machen, wenn wir mit fester Zuversicht es aussprechen, daß nur durch Vermittlung der Wissenschaft, und zwar keinesweges bloß der theologischen, sondern der freien und allseitigen, die „Zukunft“ der christlichen Lehre und Kirche gesichert werden könne. Nur die völlige Veröhnung von Humanismus und Christianismus in ihrer, innerlich bisher feindseligen Tendenz, kann jene neue und bleibende Gestalt des christlichen Bewußtseyns heraufführen, so daß der Gebildete durch seine Bildung gerade der Religion, und zwar nicht irgend einer abstracten, utopischen, sondern der christlichen zugeführt wird; und umgekehrt: daß der Religiöse in der ihn umgebenden Bildung und in den Resultaten der Wissenschaft gerade die freie Bestätigung alles Dessen findet, was im innersten religiösen Erlebnis sich ihm schon bewährt hat. In diese Zukunft weist zugleich, humanistisch seit der Wiederherstellung der Wissenschaften, christlich-theologisch seit der Reformation mit ihrem großen Principe der freien Bibelforschung, der leitende Finger der Weltgeschichte.

Diesen höchsten Standpunkt, den zugleich freien und nach Rückwärts in weitestem Sinne anerkennenden, sollte man unsers Erachtens schon jetzt auch in den einzelnen kirchlichen Fragen in's Auge fassen. So zunächst in Betreff des Streites über die Geltung der alten Kirchensymbole, ebenso in Betreff der Versuche, neue einigende Glaubensbekenntnisse aufzustellen. Zwar wagen wir nicht in theologischen Dingen ein Gutachten abzugeben; doch möchte uns scheinen, daß ein jedes solches Glaubensbekenntniß, wenn es auch so vereinfacht wäre, wie das vom Verfasser der „Reden“ aufgestellte (S. 261.), und wie sehr es auch auf gleich

wohlerwogenen Gründen beruhte, doch immer noch zu viel Präcludirendes hätte. Den Einen wird es nicht genugsam, weil es alte Bestimmungen ausschließt, die sie nicht vermessen wollen, vielleicht nur, weil irgend ein historischer Werth, irgend eine interessante Controverse an sie sich anknüpft; für Andere wird zweifelsohne noch zu viel historisch Positives, und somit Befreitbares, in das neue Bekenntniß aufgenommen seyn.

Das Richtige scheint uns darin zu liegen, daß man, ohne den Versuch irgend ein neues Glaubenssymbol aufzustellen mit der Anforderung, Alle zu vereinigen und äußerlich zu umschließen, diese Gemeinsamkeit vielmehr in der Grundbedingung eines allgemeinen religiösen Bekenntnisses und Lebens suche, welches sich bestimmt und aufs Schärfste ebensowohl von jeder nichtreligiösen, bloß sinnlichen Denkweise, wie von der antireligiösen Gesinnung unterscheidet, die von einer Unterordnung menschlicher Willkür unter ein Göttliches überhaupt Nichts wissen will. Um überhaupt darauf hinzudeuten, wie jene Grundbedingung aller Religiosität zugleich auf das Gebiet allgemeiner philosophischer Bildung hinüberweise, wäre es genügend, Jeden vorläufig schon als in der christlichen Gemeinschaft befaßt zu betrachten, der nur die drei Ideen: Gottes, der Freiheit (der moralischen Welt), der Unsterblichkeit (eines übersinnlichen Lebens) in Gesinnung und praktischem Verhalten anerkennt. Hierin liegt nämlich der fast sichere Anknüpfungspunkt für ihn, um consequenter Weise zum specifisch Christlichen übergeleitet zu werden: die Kirche befindet sich mit ihm schon auf gemeinsamen Boden; er ist ihr zugänglich und bildsam für die weitem Wahrheiten des Christenthums, die frei erkannt und in ihrer ganzen Tiefe erfaßt, jene vorläufigen und unbestimmten Ueberzeugungen ihm nur weiter begründen und tiefer befestigen können. Hiermit geschähe aber eigentlich nichts Neues oder Befremdliches: es würde nur dasselbe Princip einer dem Humanismus entspringenden Toleranz von der Kirche ausdrücklich anerkannt, welches in den Gesinnungen der Gebildeten gegen die Andersdenkenden längst vorhanden ist. Auch pflegt die christliche Kirche praktisch in den einzelnen Fällen nicht anders zu verfahren: sie hat bisher nur umgangen, jenes Princip der Toleranz geradezu auszusprechen und an die Spitze ihrer verschiedenen Bekenntnisse zu stellen. Und warum könnte man den Zeitpunkt nicht sich nahe denken — unserer innern Bildung widerstrebt es nicht, nur vorworrere, rechthaberische Leidenschaften halten ihn noch zurück, — wo Jeder, von der Einen, aber reichhaltigen und vielseitigen Gemeinschaft der Kirche umschlossen, ohne confessionelle Sonderung, die ihm gemäße Form des Cultus, nach augenblicklicher Stimmung oder nach bleibender Neigung bei der einen

oder bei der andern Confession aussuchen darf? Was im Einzelnen und Stillen öfter geschieht, als man meint, warum sollte dies nicht zum offenen Bekenntniß erhoben werden können? Wie viel unzwecklicher Befehrungseifer, wie viel leere Erhizung und objectlose Leidenschaftlichkeit würde dadurch mit Einem Schlage vertilgt seyn! Gebietet schon die Sitte unsers Jahrhunderts, der allgemeine Geist der Schicklichkeit, Duldung im weitesten Sinne zu üben: wie sollte nicht weit mehr noch die segensvollste Anstalt auf Erden, die Kirche, sich öffentlich und laut zu diesem erhabenen Grundsatz bekennen? —

Wenn wir nunmehr auf die Art und Weise zurückblicken, wie unser Verfasser den Weg jener kirchlichen Fortbildung angebahnt wissen will, so geht schon aus den eben geäußerten Grundsätzen hervor, daß wir dabei nur bedingt ihm beizustimmen vermögen. Er will die Wiedergeburt zunächst der Evangelischen Kirche auf eine tiefere Erfassung der Sacramente innerhalb der Gemeinde gründen, vor Allem „des Sacraments des Altars“, des Abendmahles. Dies letztere bezeichnet ihm nämlich — was er durch eine gelehrte Auslegung der betreffenden neutestamentlichen Stellen, besonders beim Apostel Paulus, rechtfertigt, über die wir an das Werk selber verweisen (S. 400 ff.), — „die lebendige Verschmelzung der Gläubigen in den organischen Leib des Himmelreichs auf Erden“: — objectiv Ausdruck des sie ergreifenden und ihren Willen heiligenden, die Einzelnen dadurch zur Gemeine verschmelzenden Geistes Gottes, — subjectiv des belebten Bewußtseyns und der Erneuerung und Stärkung dieses Bewußtseyns durch den Genuß des Mahles, welches nach dem Verf. ganz in urkirchlicher Weise, künftig als eigentliches Liebesmahl gefeiert werden sollte. Damit wäre zugleich — bemerkt der Verf. — das Wort der Einigung für Lutheraner und Reformirte auf eine Weise gegeben, welche in einem höhern, aber positiven Sinne sie versöhnt, nicht bloß dadurch, daß eine nivellirende Gleichgültigkeit über die zwischen ihnen obwaltenden Unterschiede verlangt wird, wie bei der gewöhnlichen unirten Kirche. Im Abendmahle, so aufgefaßt und gefeiert, vollzieht sich vielmehr das große, stets neu sich bewährende Grundwunder des Christenthums, „die Einverleibung seiner Gläubigen in den lebendigen organischen Leib des Himmelreichs.“ Aber es ist kein Wunder in dem althergebrachten Sinne, keine „magische Kost“ mehr, die den Gläubigen gereicht wird, sondern es wird nur die alte, von Christus selbst eingefegte Gestalt des Liebesmahles wiederhergestellt, welches die durch den Geist Gottes lebendig Vereinigten mit einander feiern, um dieser tiefern Einheit im Glauben und in Thaten verstärkter bewußt zu werden, „um schon auf dieser Erde in feierlichen, regelmäßig wiederkehrenden Augen-

blicken der Begeisterung die ewige, ewig ungestörte Gemeinschaft des Himmelreichs vorzubilden" (S. 416.).

Zu jener höhern Sacramentsfeier jedoch, weil sie ebenso gesteigerte Religiosität, wie zugleich klare und freie Einsicht voraussetzt, können der Natur der Sache nach für jetzt nur Wenige vollkommen würdig seyn, während doch nach wie vor Alle an der Abendmahlsfeier theilnehmen sollen und wollen. „Es muß daher der Kirche die Macht gegeben seyn, ausdrücklich zu unterscheiden zwischen den zum sacramentarischen Vollgenuß Befähigten und den durch ihre Schwäche im Glauben und der aus dem Glauben erwachsenden Einsicht fürerst davon Ausgeschlossenen" (S. 417.). Hieraus ergiebt sich, wie der Verf. im weitern Verlaufe umständlich zeigt, indem er das Bedenkliche dieser Trennung in günstigerem Lichte darzustellen sucht, die Grundlage einer Gliederung in der Gemeine, welche sich auf den Gegensatz eines „geistlichen" und „nichtgeistlichen Standes" beziehen soll, gebildet durch diejenigen, welche an dem vollen und an dem nichtvollen Genuße des Abendmahles theilnehmen dürfen. So sehr der Eintritt Allen zu allen Zeiten freistehen müsse, so sey es doch von der größten Wichtigkeit, daß die Kirche im Allgemeinen wenigstens diesen Unterschied festhalte. Und hierin erblickt der Verfasser den neuen lebendigen Keim, von dessen Mitte aus sich ein erhöhteres, gleichsam wetteiferndes Leben in der Kirchengemeinschaft verbreiten werde.

Wir gestehen, daß wir hierüber abweichender Meinung sind und nach vielfach wiederholter Prüfung es bleiben müssen. So wenig uns im Geringsten das äußerlich Anstößige schrecken würde, welches auf den ersten Blick in einer solchen Trennung der Gemeine in esoterische und eroterische Glieder liegt, dasern nur wirklich dadurch ein neuer Aufschwung für das ermattete Leben der Kirche erwartet werden dürfte: so vermiffen wir doch gerade die nachhaltige Kraft dieser Veränderung, da sich stets in kirchlichen Dingen bewährt hat, wie der Geist, das Innerliche, keinesweges nach irgend einer Form sich richtet, ja sogar, wenn er selber eine solche Form sich gegeben, nachher sie verläßt und als ein äußeres, leeres Gerüst, als Denkmal eines erstorbenen Lebens hinter sich stehen läßt. Ebenso wenig haben wir gegen die innere Unterscheidung höher Erleuchteter und minder Ergriffener Etwas einzuwenden: findet sich eine solche ja überall, in jedem Gebiete geistigen Schaffens und praktischen Wirkens. Aber dieser Abstufungen sind unzählige, durchaus individuelle, nach festen Classen gar nicht abzutheilende. Woher soll nun vollends hier, im religiösen Leben, dem allerinnerlichsten, vom geheimsten Schooße des Geistes umschlossenen, ein gemeingültiges Kennzeichen gefunden werden, um danach auf gemeinsam erkenn-

bare Weise jene Sichtung zwischen den Mitgliedern einer höhern und einer niedern Ordnung in der Religiosität vorzunehmen? Wenn es auch ein Act des innern freiwilligen Triebes ist, wie der Verfasser es darstellt (S. 420.), welcher die zur christlichen Priesterschaft Herangereiften dazu anspornt, sich in engeren Gemeinschaften an einander zu schließen — wir finden darin eigentlich nur dasselbe wieder, was als Keim zur Sectenbildung stets das anregende Ferment in der Kirche war, — warum soll es gerade nur die Form des Liebesmahles seyn, welche sie aneinanderknüpft, oder vielmehr wird sie es allein seyn können, diese ganz nur vereinzelt symbolische Handlung? werden die in höherm Sinne Gleichgestimmten ihre Gemeinschaft nicht vielmehr in einer tiefern Art religiöser Belehrung und Erbauung suchen? — (es ist der Keim zum Conventikelwesen und seiner gesunden und wohlberechtigten Form,) — während doch andererseits die christliche Klugheit der wahrhaft Erleuchteten am Allerwenigsten nach einem so äußerlichen Vorzuge ringen wird, wie die abgesonderte und erhöhte Abendmahlsfeier es wäre, welche sie mit einer so auffallenden Trennung von den übrigen Gemeinmitgliedern bedroht!

Wir sagen noch mehr und sagen es im tiefsten, reinsten Interesse für die christliche Religion, dessen wir uns aufrichtig bewusst sind: — die Abendmahlsfeier scheint uns gerade der ungeeignetste Punkt, um eine neue, erhöhte Reform des kirchlichen Lebens daran anzuknüpfen, über welche sogleich sich Einigkeit erwarten ließe. Angenommen auch, daß Christus mit jener Einsetzung wirklich nicht nur ein gesellig einigen des Band einführen wollte für den Kreis seiner unmittelbaren Jünger und der ältesten Gemeinen, — eine Ansicht, die noch immer viel für sich haben möchte: — so kann, wenn es sich damit auch anders verhalten sollte, dennoch die Art und Weise, wie das „Liebesmahl“ jetzt gefeiert wird, wo uns allerdings entweder eine „magische Kost“ gereicht werden oder wo es zur bloßen Erinnerung an die erste Einsetzung dienen soll, unmöglich geeignet erscheinen, daß von diesem, dem in seiner Auffassung allerbestrittensten Punkte aus, neue religiöse Belebung und Einigung über uns sich verbreite. Wenn der Verf. selber bemerkt, daß die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer Umbildung des Abendmahls schon länger als ein Vierteljahrhundert mit voller Deutlichkeit vor seinem Geiste stehe, wenn er versichert, daß er nur mit höchster Besonnenheit und nicht ohne reiflichste Erwägung ihrer Folgen zum ersten Male sie ausspreche: so werden, was die Stimmung betrifft, aus der jene Versicherung hervorgegangen, wohl die meisten Denkenden ihren Beifall ihm nicht versagen. Man giebt nur einem

öffentlichen Geheimniß Worte, wenn man entschieden es ausspricht, daß das Abendmahl, wörtlich und in alter, noch immer officiell nicht aufgegebenener Orthodorie gefaßt, für die Mehrzahl der Gebildeten, die in einer Welt klarer Begriffe und begreiflicher Begebenheiten zu leben gewohnt sind, nicht anders als höchst anstößig und vernunftbeleidigend erscheinen könne; und nur die Intensität und Lebendigkeit der eignen subjectiven Andacht, ebenso der Werth der Gemeinschaft ist es, welche sie daran festhält, während nicht Wenige, und keinesweges die Schlechtesten oder bloß Leichtsinnigen, sich der Theilnahme daran völlig entziehen, weil sie jene Anstößigkeiten nicht überwinden können. Darin bloß einen Frevel, eine Gottlosigkeit zu sehen, zu wählen, daß dies durch Rückbildung in frühere Geisteszustände irgend einmal anders werden könne, halten wir für eine große Kurzsichtigkeit. Soll aber, wie der Verf. alles Ernstes will, das Abendmahl zu einer nicht mehr mit Unbegreiflichem umgebenen Handlung werden, hat sie damit nicht aufgehört, die eigentlich symbolische Bedeutung zu haben, welche der Sinn der Kirche bisher ihr beilegte? Dann wäre sie aber Etwas geworden, was man thun oder auch unterlassen kann, und am Wenigsten wäre in ihr ein nothwendig einigendes Band gefunden.

Wir dagegen kennen ein anderes Mysterium, das, so sehr es recht eigentlich Mysterium, ein für den gemein sinnlichen Empirismus unerlebbares und Unbegreifliches bleibt, dennoch keinesweges klarer Begreiflichkeit und der Ueberführung durch Verstandesgründe unzugänglich ist, und dessen Erneuerung durch eine uns Alle plötzlich ergreifende Zuversicht in der That einen Glaubensmuth, eine Begeisterung hervorrufen würde, ohne welche die gehoffte Wiederherstellung der christlichen Kirche gar nicht denkbar wäre. Ebenso ist die Wirkung dieses Glaubensmysteriums keine zufällige oder räthselhafte, sondern sie ergibt sich mit psychologischer Nothwendigkeit aus der Größe ihrer Ursache. Endlich liegt sie auch nicht außer den Bereiche christlicher Thatfachen, sondern sie wäre nur die Erneuerung jener gewaltigen Wirkungen, wie sie schon einmal, in den ersten Zeiten des Christenthums, erlebt wurden, wie sie zugleich zu jeder Zeit und von jedem Einzelnen erlebt worden sind oder erlebt werden können, der von jener Zuversicht ergriffen wird.

Nicht die Einsetzung des Abendmahls nämlich, nicht der Kreuzestod Christi, an dessen Symbol die christliche Kirche bisher vorzugsweise gehaftet hat, brachten die erste, gewaltig umschaffende Erschütterung unter den Jüngern hervor, deren weltgeschichtliche Nachwirkung durch Gründung einer Kirche wir noch bis auf den gegenwärtigen Zeitpunkt herab empfinden: — es



war allein, wie bekannt, die sie ergreifende thatsächliche Gewißheit, daß der vor ihren Augen gestorbene Christus auferstanden sey, um auch sie, seiner frühern Verheißung gemäß, nach ihrem leiblichen Tode in sein ewiges Reich, in seine selige Gemeinschaft aufzunehmen. Diese Gewißheit der höhern seligen Fortdauer mit Einem Worte war es, und ist es, welche unerschütterlich angeeignet, eine Begeisterung hervorruft, die auch das irdische Leben mit einem höhern Glanze erfüllt und den Willen zu jedem Opfer bereit macht. Wie jene gewaltige Thatsache damals zündete\*): so müßte eine analoge Evidenz den Menschen

*Das gibt  
mir doch  
zu glau  
ber! ja  
Überwält  
Fried spr  
aus jeder  
Ziele, u  
no bring  
sich mül  
zellen  
Kondit*

\*) Das Beste, was wir über dies Thatsächliche der Auferstehung Christi für die Jünger und ersten Apostel, vom allgemein wissenschaftlichen, nicht vom positiv theologischen oder negativ kritischen Standpunkte gelesen haben, ist gerade dasjenige, was der Verf. der hier angezeigten „Reden“, Chr. S. Weiße, in seiner schon vorher erwähnten „Evangelischen Geschichte“ (Bd. II. S. 367 ff. S. 431 ff.) ausgeführt hat; und Nitzsch in dem gleichfalls angeführten Aufsatze darüber (vgl. die gegenwärtige Zeitschrift, Bd. V. S. 47—57.) hat mit so eingehendem Geiste die Wichtigkeit dieser Untersuchungen anerkannt, daß die übrigen Theologen ihr Ignoriren um so weniger kleidet. Doch bemerkt Nitzsch von seinem Standpunkte aus mit völligem Rechte: daß das Analogon einer bloßen Geisteserscheinung, an welches Weiße erinnert, in diesem Falle nicht ausreicht. Es stehe mit Sicherheit fest, daß Christus auf diejenigen, welchen er erschien, den Eindruck einer vollkommen integren, aber verklärten Persönlichkeit gemacht habe. Vielleicht jedoch sind beide Behauptungen in der Sache selbst nicht so weit von einander entfernt, als es Nitzsch und möglicher Weise auch Weiße anzunehmen scheint. Es kommt darauf an; wie man den allgemeinen Zustand des Menschen nach dem Tode sich denkt, ob als den eines „bloßen“, entleibten Geistes, oder einer nicht minder vollständigen, wenn auch nicht immer höher verklärten Persönlichkeit, als er im Sinnenleben war. Bekennt man sich, wofür innere triftige Gründe sprechen, zur zweiten Ansicht, so wäre es dann lediglich der verschiedene Grad der subjectiven Empfänglichkeit, welcher Einen und denselben Abgeschiedenen — die Möglichkeit eines solchen Verkehrs überhaupt vorausgesetzt — für die Meisten gar nicht, für Andere etwa in den bloßen Perceptionen eines dumpfen Traumes oder als flüchtig unbestimmte Geisteserscheinung, für die Allerwenigsten endlich im eigentlichen „Gesichte“ mit seiner ganzen leibhaften Gegenwart gewahr werden ließe. Würde es nicht von Manchen als heterodoxe Vermeßtheit angesehen, dergleichen allgemeine Sätze auf die biblischen „Wunder“ anzuwenden, so könnte man sagen: das Außergewöhnliche jenes Vorgangs war nicht die Auferstehung Christi als solche, die ja von den eignen Berichten der Evangelien mit dem gleichzeitigen Erscheinen vieler anderer Abgeschiedener in Eine Reihe gestellt wird: — es ist diese „Auferstehung“ vielmehr der normale, nach dem Ablegen des irdischen Leibes für Alle eintretende, selbst aber viele Abstufungen in sich enthaltende Zustand: — sondern das Außerordentliche daran wäre der hohe Grad seherischer Kraft; welcher plötzlich die Apostel ergriff und der, wie Alles dieser Art, späterhin allmählig verschwinden mußte, gleichwie nach dem Berichte über die Christophante, welche der Apostel Paulus erhielt, sogar bei diesem schon eine Abnahme der Intensität

2  
4

der gegenwärtigen Bildung sich darbieten. Denn es ist nicht oft genug daran zu erinnern, daß Glaube und Glaubenserneuerung nicht aus Theorie und Reflexion, sondern nur aus der Energie des Thatsächlichen geschöpft werden können.

Doch ist begreiflich, daß die Ueberzeugung von Christi Auferstehung nur für die unmittelbaren Zeugen, die Miterlebenden, jene energievollere Wirkung haben konnte. Für die Späteren wurde sie Gegenstand eines Glaubens in sehr abgeleitetem und uneigentlichem Sinne; und für uns vollends kann sie nur das Resultat einer sehr vermittelten Reflexion seyn, welche sich auf den Rückschluß von der mächtigen Wirkung auf die Realität der ersten Ursache gründet. Wie schwankend aber stehen die Prämissen eines solchen Schlußes da, so lange die Auferstehung Christi, wie bisher durchaus, als ein schlechtthin isolirtes Factum, als ganz außerordentliche, nur einmal geschehene Wundererweisung angesehen wird! In gegenwärtiger Zeit daher den Glauben an Christi Auferstehung zu einer Bedingung der Christlichkeit für Alle zu machen, ist eine unbillige Anmuthung. Vielmehr ist umgekehrt zu sagen, daß was bei der Gründung des Christenthums der Eckstein des Glaubens war, jetzt vielfach und unvermeidlich Stein des Anstoßes werden muß, da nach den Prämissen bisheriger theologischer, wie nichttheologischer Bildung es schlechtthin unmöglich ist, jenes große Factum in den Zusammenhang fester Analogieen und durchgreifender Naturgesetze zu bringen, durch welchen Zusammenhang allein es der gegenwärtigen Bildung angeeignet werden kann, während ohne denselben diese Bildung es spröde zurückstößt und darin in ihrem Rechte ist.

Wenn nun auch nach unserer festen Ueberzeugung — und wir wissen genau, was wir damit behaupten — eine solche durchgreifende wissenschaftliche Vermittlung gar nicht unausführbar wäre, so ist doch dem tiefem Forscher nur dann möglich über dergleichen Dinge sich unumwunden und vollständig zu erklären, wenn er nicht mehr befahren darf, nach rechts und links hin, heiligen und unheiligen Vorurtheilen zu begegnen. Ehe daher das Bedürfnis einer höhern Aufklärung über das bisher einem unbestimmten Fürwahrhalten Ueberlassene nicht entschiedener und bewusster geworden, thut man wohl am besten, sich auf Andeutungen zu beschränken, die das lösende Wort wenigstens in der Ferne erblicken lassen!

---

vermuthet werden könnte. Wie dem auch sey: dies wenigstens erkennt der Unbefangene, daß jene ganze Frage, von dem eben angedeuteten Gesichtspunkt aus betrachtet, in einen Zusammenhang analoger Thatsachen und begreiflicher Vorgänge hineingerückt werden würde, der in seiner folgereichen Beziehung auf eine Menge der wichtigsten christlichen Heilslehren nicht verkannt zu werden vermag.

## Verzeichniß

der im In- und Auslande erschienenen philosophischen Schriften.

- H. Ahrens: Die Philos. des Rechts u. des Staats. 1. Thl.: Die Rechtsphilosophie oder d. Naturrecht auf philosophisch-anthropologischer Grundlage. 4te vom Verf. selbst besorgte deutsche Ausg. Wien 1852. (3 $\frac{1}{3}$   $\frac{1}{2}$   $\frac{1}{2}$   $\frac{1}{2}$ )
- F. Alliot: Nouvelle doctrine philosophique. 3 Vols. Par. Garnier. 1852. (18 Fr.)
- J. Balmès: Philosophie fondamentale, trad. de l'Espagnol par E. Manec Précédée d'une lettre approbative de Mgr. Dupanloup, évêque d'Orléans. T. I. Liège 1852. (3 $\frac{1}{2}$  Fr.)
- Derfelbe: Lehrb. d. Elemente d. Philos. Aus d. Span. v. F. Lorinser. 1. Abthl. A. u. d. L.: Lehrb. d. Logik. Regensb. 1852. (18 $\frac{3}{4}$  Ngr.)
- Th. S. Baynes: Translation of the Port-Royal Logic. With Introduction and numerous Notes. 2. Edition much enlarged. Lond. Sutherland. 1852. (6 $\frac{1}{2}$  Sh.)
- C. Beneke: Archiv f. d. pragmatische Psychol. od. d. Seelenlehre in d. Anwendung auf d. Leben. Jahrg. 1852. Berl. (2 $\frac{2}{3}$   $\frac{1}{2}$   $\frac{1}{2}$ )
- E. Bersot: Etudes sur la philosophie du XVIII siècle: Montesquieu. Paris, Ladrangé. 1852.
- H. Boffard: Erkenntnisse und Lebensgesetze der Wahrheit und Liebe. Magdeb. 1852. (10 Ngr.)
- A. A. Cournot: Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique. Par. Hachette. 1852. (12 Fr.)
- J. C. Erdmann: Psychologische Briefe. Leipz. 1852. (2  $\frac{1}{2}$ )
- Kuno Fischer: Logik u. Metaphysik oder Wissenschaftslehre. Lehrbuch für akadem. Vorlesungen. Stuttg. 1852. (1  $\frac{1}{2}$ )
- Derfelbe: Vorlesungen über Geschichte der neueren Philosophie. 1r Cyklus, 1e Abthl. Ebd. (1  $\frac{1}{2}$ )
- K. P. Fischer: Grundzüge des Systems d. Philos. oder Encyclopädie der philos. Wissenschaften. 2r Bd. Erlangen 1852. (2 $\frac{1}{2}$   $\frac{1}{2}$ )
- C. Fortlage: Genetische Geschichte d. Philos. seit Kant. Lpz. 1852. (2 $\frac{1}{2}$   $\frac{1}{2}$ )
- J. T. Gray: Exercises in Logic. Designed for the Use of Students. Lond. Taylor. (3 $\frac{1}{2}$  Sh.)
- K. D. Gassler: Paragraphen für den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien u. ähnlichen Anstalten. 2e verb. Ausg. Ulm 1852. (1  $\frac{1}{2}$ )
- L. v. H. (Selmrich): Psycholog. Meditationen. Bresl. 1852. (7 $\frac{1}{2}$  Ngr.)
- H. Gertner: Das moderne Drama. Aesthet. Untersuchungen. Braunschw. 1852. (1 $\frac{1}{6}$   $\frac{1}{2}$ )
- N. J. Laforet: Principes philosophiques de la morale. Louvain. 1852. (18 Ngr.)
- R. S. Loge: Medicinische Psychologie od. Physiologie der Seele. Lpz. 1852. (3  $\frac{1}{2}$ )
- J. Merten: Der selige Frings u. sein Freund als Antigüntherianer. Trier 1852. (12 $\frac{1}{2}$  Ngr.)
- C. L. Michelet: Die Zukunft d. Menschheit u. die Unsterblichkeit d. Seele oder die Lehre v. d. letzten Dingen. Ein Gespräch. Berl. 1852. (1 $\frac{1}{3}$   $\frac{1}{2}$ )
- A. de Morgan: Formal Logic or the Calculus of Inference, Necessary and Probable. Lond. Taylor. 1852. (12 Sh.)
- S. Munk: Philosophie u. philosph. Schriftsteller d. Juden. Eine histor. Skizze. Aus d. Franz. v. B. Beer. Lpz. 1852. (20 Ngr.)
- J. F. Nourisson: Essai sur la philosophie de Bossuet, avec des fragments inédites. Paris, Ladrangé. 1852.
- (Dr. D.): Das anthropologische System d. Philos. von Dr. C. Prantl. In seinem histor. u. innern Zusammenhange so wie in Bezug auf die Religion gewürdigt. Augsb. 1852. (3 Ngr.)

- J. R. P. Döschinger: Grundriß zum System d. christl. Philosophie. 2e umgearb. Aufl. Straubing. 1852. (1  $\frac{1}{2}$  12 Ngr.)
- G. W. Dybomer: Die Methode d. Wissenschaft. Ein Handb. d. Logik. Aus d. Holländischen von G. Schwindt. Utrecht 1852.
- L. N. Papavoine: Lettres sur la philosophie rationnelle et positive du genre humain. Auxerre. 1852. (4 Fr.)
- G. Prantl: Die gegenwärtige Aufgabe d. Philosophie. Festrede, auszugsweise gelesen in d. öffentl. Sitzung der R. Akademie zc. Münch. 1852.
- Maximen u. moralische Betrachtungen. Vom Herzog v. Rochefoucauld. Aus d. Franz. v. A. Dürholz. Solothurn 1852. (10 Ngr.)
- Psychologische Studien des Herzogs de la Rochefoucauld. Uebers. v. A. — Frei bearb. u. erklärt v. G. A. Schönbach. Lpz. 1852. (22  $\frac{1}{2}$  Ngr.)
- F. Riaux: Oeuvres de Bacon. Traduction revue, corrigée et précédée d'une introduction. Paris, Charpentier. 1852. (3  $\frac{1}{2}$  Fr.)
- G. Ritter: Unsterblichkeit. A. u. d. T.: Unterhaltende Belehrungen zur Förderung allgem. Bildung. Lpz. 1852. (5 Ngr.)
- F. Rothenflue: Institutiones philosophiae theoreticae in usum praelectionum. Ed. II. recog. 3 Voll. Lugduni. Périsse 1852.
- S. Schönherr: Grundzüge der Erkenntniß d. Wahrheit, aus nachgelassenen philos. Blättern mit einigen Ergänzungen aus Schriften Andrer. Lpz. 1852. (24 Ngr.)
- A. Smee: Relationing System of Reasoning. The Process of Thought adapted to Words and Language. Lond. Longman. 1852. (5 Sh.)
- G. F. Taute: Religionsphilosophie. Vom Standpunkte d. Philos. Herbart's. 2r Thl. 2s Stück. Lpz. 1852. (1  $\frac{1}{4}$ )
- G. Ulrici: System der Logik. Lpz. 1852. (2  $\frac{2}{3}$   $\frac{1}{4}$ )
- J. J. Wagner: Metaphysik oder das Weltgesetz nebst Einleitung in d. Philos. u. Abriss d. Geschichte d. Philos. Nach dessen Vorträgen über das „Organon d. menschl. Erkenntniß“ herausg. v. P. L. Adam. Der nachgelassenen Schriften üb. Philos. v. Wagner 1r Thl. Ulm 1852. (16 Ngr.)
- J. Wähoda: Es giebt ein Fatum. Lpz. s. a. (15 Ngr.)
- G. Weichard: Das Jenseits, eine philos. praktische Betrachtung üb. d. Leben nach d. Tode. Fulda 1852. (10 Ngr.)
- W. Whewell: Philosophy of the Inductive Sciences. 2. Edition revised. Lond. Parker. 1852. (30 Sh.)
- Derselbe: Of Induction, with special Reference to Mr. Mill's System of Logic. Lond. ibid. (2 Sh.)
- Derselbe: Lectures on the History of Moral Philosophy in England. Lond. Parker. 1852. (8 Sh.)
- L. Woequier: Essai sur le mouvement philosophique de l'Allemagne depuis Kant jusqu'à nos jours. Bruxelles, Gand et Leipzig. 1852. 1re Livr. (15 Ngr.)
- G. Zeller: Die Philos. d. Griechen. Eine Untersuchung üb. Charakter, Gang u. Hauptmomente ihrer Entwicklung. Thl. III.: Die nacharistotelische Philos. 1e Hälfte. Tüb. 1852. (2  $\frac{1}{4}$   $\frac{1}{4}$ )
- R. Zimmermann: Das Rechtsprincip bei Leibniz. Ein Beitrag zur Geschichte d. Philos. Wien 1852. (12 Ngr.)

## Druckfehler.

- S. 88. 3. 12. v. D. statt haben l. haben.
- 98. — 7. v. D. fl. drüet aus l. deutet aus.
- 100. — 8. v. U. fl. reichen l. weichen.