

Ueber die
Bedeutung der Facultäten
für
die Entwicklung der Wissenschaft.

Rede

zum Antritte des Rectorats

von

Prof. Dr. Franz Hoffmann,

3. 3. Rector der königlichen Julius-Maximilians-Universität

gehalten

am 3. Januar 1853

in der Universitäts-Hula.

*Faul 1
Atheol 1*

*entf. in dem jugendl.
Eind Hechel*

Würzburg.

Druck von Friedrich Ernst Rhein.

*Diss
Würzburg 1853, 18*

erhöhen geschickter, als die, welche die Universität zu
erhalten hat. 1851 ist die Universität Würzburg
als im Lande wohl bekannt, und die Universität
als eine Anstalt, welche die Wissenschaften

die, welche die Universität zu erhalten hat, ist
eine Anstalt, welche die Wissenschaften
erhöhen geschickter, als die, welche die Universität
zu erhalten hat. 1851 ist die Universität Würzburg
als im Lande wohl bekannt, und die Universität
als eine Anstalt, welche die Wissenschaften

Hochansehnliche Versammlung!

Die verehrten Mitglieder der
Hochschule zu Würzburg
die verehrten Mitglieder der
Hochschule zu Würzburg

Ehrene akademische Mitbürger und Freunde!

Am heutigen Tage sind es 271 Jahre, daß der große Fürstbischof
Julius Echter von Mespelbrunn die von ihm nach Ueberwindung großer
Schwierigkeiten in Würzburgs Mauern gegründete Universität feierlich
eröffnete. Aus den vollgültigsten Gründen ist die Bestimmung getroffen
worden, daß dieser Tag alljährlich durch die Verkündung des Ergeb-
nisses der Preisarbeiten und die Veröffentlichung der neuangestellten
Preisfragen ausgezeichnet werde. Wodurch könnte auch das dankbare
Andenken an den edlen Stifter unserer Hochschule würdiger gefeiert werden,
als durch die Hinweisung auf hervortretende und der öffentlichen An-
erkennung oder selbst der Auszeichnung würdig erkannte Früchte der
wissenschaftlichen Bestrebungen der akademischen Jugend sowie durch die
Aufforderung und Anregung zu künftigen ruhmwürdigen Leistungen?

„Doch bevor ich zu dem Act dieser Veröffentlichung schreite, erlaube
ich mir, Ihre Aufmerksamkeit für eine kurze Betrachtung zu erbitten, deren
Inhalt zwar zu jeder Zeit beachtenswerth sein dürfte, ganz besonders
aber zum gegenwärtigen Zeitpunkt erwogen zu werden verdienen möchte.

Die Erinnerung an die zweite und dauernde Gründung unserer Hochschule, durch den Fürstbischof Julius im Jahre 1582, lenkt unsere Gedanken ganz von selbst auf die deutschen Hochschulen überhaupt und die Bedeutung derselben für die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft.

Sobald der Deutsche die große Schöpfung des Mittelalters, die Hochschulen, aus Italien und Frankreich in den heimischen Boden versetzt hatte, hauchte er auch sofort der kräftig emporschneidenden Pflanzung den deutschen Geist der Universalität ein, und befestigte die Verbindung der philosophischen Facultät mit den besonderen Fachfacultäten zu einem untrennbaren organischen Ganzen. So entschieden widersezte sich der deutsche Geist jedem Versuche einer Zerreißung dieses organischen Verbandes, daß Hochschulen als Vereine der Fachfacultäten ohne philosophische Facultät, oder vollends eigentliche Specialschulen für Theologie, für Jurisprudenz, oder für die medicinischen Wissenschaften in Deutschland nirgends sich erheben konnten, und daß sogar da, wo besondere Verhältnisse neben den Landesuniversitäten die Gründung von theologischen Schulen nöthig machten, wie bei einigen Akademien und unseren Pöceen, nirgends eine solche theologische Schule für sich, sondern stets in Verbindung mit einer philosophischen Section ins Leben trat. Die organische Gliederung der Hochschulen in den Gegensatz der philosophischen Facultät und der besonderen Fachfacultäten und die unzertrennliche Verbindung derselben miteinander zu einem lebendigen Ganzen ist der Grundcharakterzug der deutschen Universitäten im Unterschiede von den französischen, die zuletzt in Specialschulen zerfielen, wie der englischen, bei denen die besonderen Facultäten nie sich selbständig aus der allgemeinen Facultät herausbildeten. Diese tiefsinnige Organisation der deutschen Universitäten ist so sehr dem Wesen des deutschen Geistes entsprechend, daß man versucht sein könnte, den Ursprung und die Entwicklung derselben weniger in einem bewußten Gedanken, als vielmehr in einem Vernunftinstinct der deutschen Nation zu suchen, wenn man nicht wüßte, wie man von Anfang an in Deutschland mit Klarheit erkannte, daß die bezeichnete Organisation vor jeder anderen möglichen den Vorzug verdiene. Schwerlich jedoch dürfte es gleich im Anfange einem auch noch so hervorragenden Manne vergönnt

gewesen sein, die ganze und volle Bedeutung dieser Organisation für die Entwicklung der deutschen Universitäten und ihre hervorragenden Leistungen zu übersehen. Streng genommen ist es damals wohl Niemanden möglich gewesen, schon weil die deutschen Universitäten unstreitig auch mit dieser Organisation bei ungünstigen politischen und socialen Einflüssen hätten verkümmert bleiben können, und nur dieß zu behaupten ist, daß sie ohne jene Organisation zuverlässig nicht zu der Bedeutung sich erhoben haben würden, welche sie wirklich errangen. Tiefßinnig muß man diese Organisation nennen, weil sie erstlich die verschiedenen Wissenschaftsgebiete von einander unterscheidet, und weiterhin zu unterscheiden antreibt, sie von einander frei macht, und gleichsam jede auf ihre eigenen Füße stellt, ohne sie doch zu trennen und zu isoliren, so daß man sagen darf, mit der Entwicklung der deutschen Universitäten habe die Totalität der Wissenschaften entdeckt werden müssen, zweitens aber weil sie den univereellen und tiefsten Gegensatz alles Wissens: das principielle oder philosophische, und das empirische und positive Wissen durch den Gegensatz der philosophischen Facultät und der besonderen Facultäten repräsentirt sein läßt, zugleich jedoch die entschiedene Forderung der Vermittelung dieses Gegensatzes und der Durchdringung des empirischen und positiven Wissens durch das principielle und philosophische stellt, und diese Forderung dadurch zu erfüllen strebt, daß sie die philosophische Facultät antweist, von dem Centrum des principielle Wissens aus sich in das gesammte Gebiet des rationalen und des empirischen Wissens auszubreiten, indeß sie von den besonderen Facultäten verlangt, daß sie, jede in ihrer Sphäre, den Reichthum des empirischen und des positiven Wissens durch Principien befeele und begeistere. Man würde die Bedeutung der philosophischen Facultät schlecht begreifen, wenn man glaubte, daß es in ihr mit der Pflege des principielle Wissens gethan sei, sowie man die Bedeutung der besonderen Facultäten gänzlich mißverstehen würde, wenn man sich vorstellen wollte, daß ihnen weiter nichts als die Pflege des empirischen und positiven Wissens anvertraut sei. Vielmehr muß sich in jener wie in dieser der Gegensatz des principielle und des empirischen und positiven Wissens aufheben in die Durchdringung des letzteren durch das erstere, in welcher allein das wahrhaft und concret

philosophische Wissen erreicht sein kann. In diesem Sinne ist alle Universitätswissenschaft philosophische Wissenschaft. In der That, nur die sämmtlichen Facultäten gemeinsame Pflege des principiellen Wissens in allem empirischen und positiven hat den deutschen Universitäten ihre hervorragende Stellung, weithin reichende Wirksamkeit und nicht bloß deutsche, nicht bloß europäische, sondern weltumfassende und wahrhaft weltgeschichtliche Bedeutung verliehen. Die deutschen Universitäten, in ihren mit eigenthümlichen Vorzügen ausgestatteten Unterschieden der großen, der mittleren und der kleinen, wirken nach allen Richtungen hin, sei es unmittelbar, sei es mittelbar, Licht und Bildung verbreitend, hinauf bis zu den höchsten Schichten wie hinab bis zu den niedersten der Gesellschaft. Alle großen Leistungen der Wissenschaft in Deutschland hängen näher oder entfernter mit den Universitäten zusammen, und sie sind geradezu die Centralpuncte aller höheren productiven Hervorbringungen auf dem Gebiete der Wissenschaft. Aber die Wirksamkeit der deutschen Universitäten ist noch lange nicht erschöpft. Höhere Leistungen stehen noch in Aussicht, die Lösung des Schwersten, Höchsten und Folgenreichsten ist noch nicht vorhanden, und wird doch, wenn nicht alle Zeichen trügen, von den deutschen Universitäten ausgehen. So sehr nemlich deren Organisation schon auf die Versöhnung, Vermittelung und Ausgleichung des principiellen und des empirischen und positiven Wissens hindeutet, so sehr eine solche Vermittelung im Großen und Ganzen fast überall angestrebt, und wenigstens in irgend einem Maaße auch erreicht wurde, so ist doch nicht zu verkennen, daß, da diese Vermittelung, wie die Dinge hienieden einmal sind, nicht ohne den ernstesten Kampf errungen werden kann, die Universitäten die Hauptschauplätze dieser geistigen Kämpfe werden mußten, wirklich wurden und noch sind. War einmal der Zwiespalt vorhanden, — und er ist so alt, als die Geschichte der Wissenschaft, so mußte sogar zunächst gerade die Organisation der deutschen Universitäten, je mehr sie auf die Vermittelung hinwies, dazu beitragen, denselben vorübergehend zur äußersten Schärfe und Schroffheit zu steigern, da die Gegensätze in nächster Nähe aufeinander wirkten. Vergeblich hatte Kant den Streit durch eine Beschwichtigung der Ansprüche beider Parteien beizulegen gesucht, indem er einerseits unter Aufopferung des Metaphysisch-

Apriorischen durch die Behauptung der Unerkennbarkeit des Wesens der Dinge doch noch an dem Formal=Apriorischen, wenigstens in subjectiv nothwendiger Bedeutung, festhielt, andererseits für dieß Formal=Apriorische keinen anderen möglichen realen Inhalt als das Empirische zuließ. Kant beschwor durch dieses Juste milieu zwischen den Ansprüchen des Apriorischen und des Aposteriorischen so wenig die widerstreitenden Geister, daß er sie durch diese auf beiden Seiten bald als Halbheit empfundene Scheinvermittlung erst recht gegen einander in Harnisch brachte. Fichte, derselbe Fichte, der mit seinen Entwicklungen nichts Anderes zu wollen erklärte, als daß der wahre Geist der kantischen Philosophie zur Erscheinung komme, trieb alsbald die Ansprüche des Apriorischen bis zur alleräußersten Höhe, indem er rundweg erklärte, es gebe gar kein anderes ächtes Wissen, als das apriorische, womit also die Forderung ausgesprochen war, nicht bloß alle Wahrheit a priori zu deduciren, sondern auch Alles, was nicht a priori deducirt ist, für unwahr zu halten. Kein Wunder, wenn diesem äußersten Extrem der Empirismus gleichfalls im äußersten Extrem entgegentrat, dem alle Empirie verschlingenden Apriorismus der allen Apriorismus verschlingende Empirismus, kein Wunder endlich, wenn diese Extreme, wie alle Extreme pflegen, zuletzt in einander überzuschlagen und die Wissenschaft in ein wahres Chaos confusum zu verwandeln drohten. Eine der wichtigsten Aufgaben der philosophischen Bestrebungen der Gegenwart ist es daher, die Fragen nach der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit des Apriorischen nach dem Werthe, dem Umfang und den Grenzen desselben auf evidente Art zu beantworten, und durch unerschütterliche Gründe zur Entscheidung zu bringen. Die ächt philosophische Erkenntniß des Apriorischen würde alsdann auch Licht gewähren über das Wesen, die Nothwendigkeit, die Bedeutung, den Umfang des Empirischen, und über das wahre Verhältniß zwischen jenem und diesem. — Welche wissenschaftliche Mittel aber auch aufgeboten werden müßten, um diese Probleme befriedigend zu lösen, so läßt sich doch Eines im Voraus mit Sicherheit sagen: daß die Behauptung eines absoluten Apriorismus der menschlichen Vernunft deren Absolutheit selbst einschließen würde, gleichwie die Leugnung alles (auch eines bedingten) Apriorismus, oder die Herab-

setzung desselben zu einem bloß formalen den menschlichen Geist des Vernunftcharacters entkleiden würde. Obgleich beide sich diametral entgegengesetzte Annahmen gleich sehr unhaltbar sind, so sehen wir doch auffälliger Weise fast alle Systeme der Philosophie zwischen diesen beiden Extremen hin und her schwanke, im Idealismus sich bis zu den letzten Grenzpunkten des einen, im Realismus zu jenen des andern verirrend. Die Annahme eines absoluten Apriorismus der menschlichen Vernunft widerlegt sich aus dem Vergleiche des menschlichen Vernunftwissens mit dem Begriffe des absoluten Apriorismus als eines unbedingten, schrankenlosen und allumfassenden, wie alldurchdringenden Wissens, sie widerlegt sich aus dem thatsächlichen Bewußtsein der Bedingtheit, Beschränktheit und Unanzahlheit des menschlichen Wissens, mag die Fähigkeit zu weiterem Fortschreiten im Wissen und Erkennen auch noch so unermesslich sein. Dagegen widerlegt sich die Annahme der Nichtwirklichkeit und selbst der Unmöglichkeit apriorischer Erkenntniß zunächst aus dem thatsächlichen Bewußtsein des Besizes nichtzufälliger, nothwendiger Wahrheiten, aus der Einsicht, daß nur, wenn allgemein gültige, nothwendige Wahrheiten sind, es auch bedingt gültige zufällige Wahrheiten gibt, daß somit Erfahrung und vollends Erfahrungs-Wissenschaft nur möglich ist unter der Voraussetzung der Gültigkeit allgemeiner und nothwendiger Wahrheiten. Kant hatte, wenn man absieht von der Verstellung der Möglichkeit einer von den Einrichtungen anderer Intelligenzen abweichenden Einrichtung der menschlichen Vernunft, gegen den Empirismus die Gültigkeit wenigstens formaler apriorischer Wahrheiten entscheidend dargethan, indeß Leibniz schon lange vor Kant der menschlichen Vernunft den Besiz auch metaphysischer apriorischer Wahrheiten vindicirt hatte. Ja Leibniz hatte sogar diese Wahrheiten als der menschlichen Vernunft virtuell oder potentialiter angeborne bezeichnet. Krause jedoch hat in der neueren Zeit auch dieß nicht völlig befriedigend gefunden, da nach der Annahme von Leibniz der Geist doch nur auf Veranlassung und durch den Anstoß der Erfahrung sich seiner nur virtuell angebornen Wahrheiten bewußt werden würde. Krause fordert dem entgegen die Auerkennung actuell angeborner Wahrheiten, und obgleich den Meisten diese Forderung weit übertrieben und ausschweifend scheinen wird, so

läßt sich doch streng erweisen, daß ihr ein vollkommen gesunder Kern der Wahrheit zu Grunde liegt. Die Erfahrung lehrt nemlich unstreitig, daß mit den verschiedenen Lebensaltern des Menschen verschiedene Grade der Klarheit, des Umfangs und der Intensität des menschlichen Bewußtseins Hand in Hand gehen, und daß namentlich die relativ normale volle und gelungene Entwicklung des Menschen durch die verschiedenen Stufen seiner vor und nach der Geburt zu durchlaufenden Entfaltungen zur Vernunftreise und gar zur wissenschaftlichen Erfassung der Vernunftideen mit an ein gewisses Maaß günstiger Einwirkungen der Sinnenwelt und bereits zur Vernunftreise entwickelter Wesen gebunden ist. Wenn man aber aus dieser Erfahrung folgern zu dürfen glaubt, daß das menschliche Bewußtsein selbst lediglich aus der Entwicklung des neuen, wiewohl noch nicht abgelösten, physischen Organismus unter normaler Förderung der Lebensproceße desselben von Seite des Mutterorganismus und durch die fortgesetzten sinnlichen Einwirkungen der Außenwelt überhaupt auf den zunächst noch als völlig bewußtlos vorausgesetzten Embryo entstehe, so unterliegt man einem Fehlschlusse, der zu den folgenschwersten Irrthümern führen muß. Denn alle Entwicklung eines Geistigen setzt eine geistige Substanz voraus, und wie es keine Rückentwicklung eines Geistigen zu einem Nichtgeistigen oder Physischen gibt, so gibt es auch keine Entwicklung eines Nichtgeistigen oder Physischen, noch weniger eines Materiellen zu einem Geistigen, aus analogen, wiewohl nicht ganz gleichen Gründen, aus welchen gewiß ist, daß aus einem Unorganischen kein Organisches, aus einem Pflanzenkeime kein Thier, aus einem Thierkeime keine Pflanze werden kann. Einwirkungen, durch die in einem Physischen, sei es organisch oder unorganisch, Geistigkeit und Vernunftbewußtsein hervorgebracht werden könnte, sind unmöglich. Alle Einwirkungen, auf welche Geistigkeit reagiren würde, setzen die Existenz dieses Geistigen in irgend einer Form schon voraus, und können es eben deshalb nicht wirklich erst erzeugen oder entstehen machen. Dieses Erfahrende der Einwirkungen mag ein noch so wenig aufgeschlossenes, unreflectirtes Geistiges sein, es wird aber immer schon irgend eine Form der Geistigkeit sein müssen. Ein Uebergang eines ursprünglich völlig nicht geistig seienden Wesens zur Geistigkeit ist rein unmöglich, und deshalb muß jedes zu

höheren Graden der Geistigkeit entwickelte Wesen schon früher und mit dem Beginne seiner Existenz in irgend einem Grade geistig gewesen sein.

Der Geist ist mit einem Worte, wie Leibniz sagt, sich selbst angeboren und kann schlechterdings nicht durch Wirkungen des Nichtgeistigen entstehen, obgleich er sich von den Ursprüngen eines noch außerordentlich unvollkommenen geistigen Zustandes zu einer beziehungsweise staunenswürdigen Höhe der geistigen Entwicklung fortbilden kann, wobei auch die äußeren und sinnlichen Bedingungen und Einwirkungen eine bedeutende Rolle spielen. Wenn aber der Geist nicht aus dem Nichtgeistigen entspringen kann, so ist auch klar, daß der Geist nicht eine Production oder Formation der Natur sein kann, und da einerseits das Nichtgeistige weder zufällig, noch von selbst oder aus und durch sich selbst zu sein vermag, andererseits das Geistige sich durchaus als ein Begrenztes kund gibt, folglich gleichfalls weder zufällig, noch von selbst oder aus sich zu sein vermag, so ist offenbar der Rückschluß auf die Existenz des Absoluten und dieses Absoluten als des absoluten Geistes im Sinne der absoluten Persönlichkeit schlechterdings unumgänglich. Denn von Geistigem kann nur Geistiges, von Bedingtem nur Unbedingtes, und von bedingtem Geistigen nur unbedingt Geistiges Ursache sein. Daß aber des unbedingt Geistigen nicht Mehrere, sondern nur Eines sein kann, folgt mit derselben Evidenz, mit welcher erkannt wird, daß die Annahme von zweien, geschweige mehreren Absoluten eine widersinnige Vorstellung sein würde. Daher ist der Theismus durch seine Vernünftigkeit allen nichttheistischen, pantheistischen und atheistischen Systemen unendlich überlegen, und wie er die Grundfeste aller ächten Wissenschaft, so ist er auch die Grundlage aller moralischen und rechtlichen Ordnungen unter den Menschen, und an eine von krankhaften Ausartungen freie, lautere und gesunde Religion ist außerhalb des Theismus schlechterdings nicht zu denken. Mit dem Theismus steht und fällt daher die Zukunft der höheren Civilisation der Menschheit. Die Ausbreitung des Pantheismus über ganze Nationen und vollends über die ganze Menschheit würde nur die Ausbreitung eines neuen aber noch zerrüttenderen und schrecklicheren Heidenthums sein. Denn der Grundzug des Heidenthums ist die Vergötterung der Welt und des Weltlichen und

die Selbstvergötterung oder Menschheitsvergötterung ist nur der Gipfelpunct der Weltvergötterung. Daher ist der Pantheismus dem Wesen nach eins mit dem Heidenthum und nur eine intellectuelle Form desselben. Der idealistische Pantheismus erscheint zwar in Gestaltungen und Formen, in welchen der weniger Tiefblickende, wenn er auch die Lehre selbst nicht theilt, doch nichts erheblich Gefährliches und Verderbliches erkennen zu müssen meint, oder doch nichts, wovon er sich nicht vorstellt, daß es durch ein paar wohlgemeinte Correcturen gut gemacht werden könne, indeß er dem in diesen Systemen sich offenbarenden glanzvollen Geistesreichthum seine Bewunderung nicht versagen kann. Allein wer durch all diesen meist mehr blendenden, als wahrhaft gehaltvollen Geistesreichthum bis auf den Grund hindurch blickt, der erkennt mit vollkommener Evidenz, daß der idealistische Pantheismus mit dem realistischen Pantheismus bis hinab zu dem eigentlichen Materialismus durch die gleiche Voraussetzung zusammenhängt und verwandt ist. Dieses Gemeinschaftliche beider, ihr *πρωτον νεδος*, besteht aber in der Annahme eines geistlosen und bewußtlosen Unbedingten, welches höchstens in so ferne zu Geist und Bewußtsein kommt, oder sich blinderweise dazu macht, daß es aus seiner Blindheit und Bewußtlosigkeit heraus in unendlich viele endliche Bewußtseinsformen zerfällt und im anfangs- und endlosen, wie raumgrenzenlosen Hervorbilden und Wiedervernichten dieser Bewußtseinsformen sein eitles und Alles vereitelndes Wesen offenbart. Es bildet durchaus keinen wahrhaft wesentlichen Unterschied, sondern gibt nur eine Formverschiedenheit, ob der Eine dieses Unbedingte die allen Erscheinungen zum Grunde liegende unendliche bewußtlose Idee, der Andere die absolute als Materie sich offenbarende Kraft, oder der dritte die absolute kraftdurchdrungene Materie nennt. Bei allen dreien läuft der Gedanke stets auf die Statuirung eines völlig blinden Mechanismus des Universums hinaus, folglich auf die Aufhebung jedes realen Gegensatzes zwischen Wahrheit und Nichtwahrheit, Güte und Nichtgüte, Vernunft und Nichtvernunft, ein Geheimniß des Pantheismus, welches am unumwundensten von Spinoza, besonders im ersten und dritten Theile seiner Ethik verrathen worden ist. Bemüht man sich auf das Aeußerste, Vernunft in dem Pantheismus finden zu wollen, und dieß muß man allerdings; um sich vor der Gefahr zu sichern, ihn zu verkennen, ihm

Unrecht zu thun, oder ihn zu unterschätzen, so läßt sich gewiß kein ihm günstigerer Gesichtspunct auffinden, als daß seinen Urhebern und Bekennern der Gedanke vorschwebte und vorschwebt, das wahrhaft Vernünftige müsse von selbst vernünftig sein. Nähme man diese Behauptung in dem Sinne, daß das Absolut-Vernünftige durch sich selbst vernünftig sein müsse, daß es seine Vernünftigkeit nicht von einem Anderen, nicht von Außen empfangen könne, sich also zu seiner Vernünftigkeit selbst genug sei, so wäre nichts dagegen zu erinnern; denn das zur Vernünftigkeit sich selbst Genugsame ist jedenfalls vor Allem wirklich vernünftig, und da das unendliche Wesen nicht vernünftig sein kann, ohne um seine Vernünftigkeit oder sich als vernünftig zu wissen, so ist es nothwendig Selbstbewußtsein und folglich absolute Persönlichkeit. Aber unvermerkt nimmt der Pantheist das Sichselbstvernünftige des Absoluten in einem anderen, unmöglichen und widersprechenden Sinne, indem er ein Vernünftige darunter versteht, das ein solches schon wäre, ohne alle Vernunft, ohne alles Selbstbewußtsein, ohne Persönlichkeit, ein als absolut und unendlich vorgestelltes Ding, welches verstandlos aller Verstand und vernunftlos alle Vernunft sein soll. Wäre dieser Gedanke denkbar, so würde allerdings aus ihm die Wesenseinheit der Welt mit Gott, des Bedingten mit dem Unbedingten, des Endlichen mit dem Unendlichen folgen; denn es wäre freilich unbegreiflich und unmöglich, daß eine solche absolute vernunftlose Vernunft überhaupt Etwas, und vollends etwas von ihr Verschiedenes hervorzubringen vermöchte. Allein es würde noch mehr daraus folgen: daß die absolute Wahrheit außer allem Bewußtsein läge, folglich gar nicht erkannt, ja nicht einmal gedacht werden könnte. Denn wenn die Vernünftigkeit des Absoluten dem Absoluten selbst verborgen, und als gewußt absolut unerreichbar wäre, wie sollte sie dann einer endlichen Form des Bewußtseins zugänglich und erreichbar sein? Es würde auch nicht helfen, zu sagen, daß die Totalität der endlichen Bewußtseinsformen der absoluten Vernunft adäquat sei, erstlich nicht, weil die endlichen Bewußtseinsformen sich nicht in einem alle Beschränkungen aufhebenden Bewußtsein einigen, und zweitens nicht, weil die absolute Totalität der endlichen Bewußtseinsformen in keinem Zeitpuncte verwirklicht, sondern in einem anfangs- und endlosen Flusse begriffen wäre.

So hebt sich aber der Pantheismus offenbar von selbst auf. Es wäre im Grunde nicht nöthig, darüber sich weiter zu verbreiten, daß der Pantheismus die Welt, das Bedingte, das Endliche als real schlechterdings leugnen, und zum bloßen Schein herabsetzen muß. Denn es ist klar, daß ihm dieß nichts hilft, sondern ihn nur in noch grellere Widersprüche verwickelt, da er diesen vermeintlichen Schein aus seinen Voraussetzungen schlechterdings nicht zu erklären vermag. Denn wenn nichts als das Absolute wahrhaft ist, wie der Pantheist sagt, so sollte auch nicht einmal der Schein einer Verschiedenheit vom Absoluten sein. Aus dieser schweren Verlegenheit, da denn doch der Schein der Verschiedenheit der Erscheinungen oder Dinge von einander wie vom Absoluten unter allen Umständen stark genug ist, weiß sich der Pantheismus nur durch eine Inconsequenz zu retten, d. h. im Grunde nicht zu retten. Der Widerspruch, der allen Pantheismus drückt, wird nicht beseitigt, man mag mit Spinoza die genannte Schwierigkeit dadurch heben wollen, daß man erklärt, mit allen Unterschieden der Dinge habe es doch im Grunde nichts auf sich, da sich in allen doch nur die alleinseiende absolute Substanz ausdrücke, mit allen Veränderungen der Dinge verändere sich doch im Grunde gar nichts, da die absolute Substanz ewig und unwandelbar eine und dieselbe bleibe, und ihrer unendlichen Vollkommenheit weder etwas hinzugefügt, noch etwas von ihr hinweggenommen werden könne, oder man mag mit Schelling und Hegel die absolute Idee durch Entäußerung aus ihrem Ansichsein in das Welt-dasein zum Zwecke ihrer absoluten Vollendung durch die mannigfaltigen Stufen der Natur- und Geistesentwicklung hindurch sich verinnern lassen. Spinoza befriedigt das Denken nicht, da, was es auch mit den Unterschieden der Dinge auf sich habe, dieselben doch einmal vorhanden sind, und dieß ihr Vorhandensein aus der an sich absolut unterschiedlosen Substanz nicht erklärt werden kann. Die absolute Substanz Spinoza's ist allerdings nicht der Geschichte unterworfen, sie soll ja nach ihm so überschwenglich vollkommen sein, daß sie an sich selbst unendlich erhaben über Alles thronet, was einem Zwecke, einer Absicht, einem Willen, einem Verstande, einem Sinne, Geist und Gemüthe nur entfernt ähnlich sähe. Aber man sieht, daß diese Art, die Erhabenheit des Absoluten über alle Geschichte zu behaupten, außerdem daß sie das Absolute zu einem prä-

dicatlosen, somit inhaltlosen, todtten und nichtigen Dinge macht, die Möglichkeit aller Geschichte in der Wurzel aufhebt. Denn da das Absolute Spinoza's schon ewig ist, was es sein kann, so kann es bei seiner vorausgesetzten Wesensidentität mit dem Endlichen auch durch alle Veränderungen der Natur- und der Geisterwelt keine höhere Stufe der Vollkommenheit erreichen, ja es kann sich durch alle Veränderungen hindurch nicht einmal überhaupt wahrhaft verändern. Alle Veränderungen sind gleichgültige Veränderungen, die in Wahrheit nichts verändern, wenigstens nichts an der Substanz, und da im Grunde nichts wahrhaft ist, als die Substanz, überhaupt nichts. Aber hat denn der Pantheismus der Neueren die von Spinoza nicht gehobene Schwierigkeit gehoben? Nicht im Geringsten. Zudem er der Sackgasse entriumen will, in die er Spinoza gerathen erblickte, geräth er nur in eine beziehungsweise entgegengesetzte Sackgasse, inwieferne er lehrt, das Absolute sei kein bloßes, todttes Sein, und kein ebenso todttes, gleichgültiges und nichtiges Werden, sondern ein lebendiges, sich selbst bethätigendes Wesen, daher es nur durch Vermittelung seiner Thätigkeit und Wirksamkeit (nicht unmittelbar) sich seine absolute Vollendung ertheile. Von diesem Standpuncte aus erscheint dem Pantheismus der Neueren die Welterschöpfung als die durch die nothwendige Selbstvermittelung Gottes mit sich selbst gesetzte Selbstentäußerung des Absoluten zu dem Zwecke der durch die Stufen der Entwicklung der natürlichen und der geistigen Wesen sich vollziehenden absoluten Selbstvollendung. In dieser Auffassung wird aber Gott zu einem Wesen herabgesetzt, welches der Geschichte unterworfen ist, zu einem Wesen, welches erst durch die Vermittelung eines geschichtlichen Processes sich seine Vollendung verschaffen muß. Die Entäußerung des Absoluten zu dem Weltbafsein wird von Schelling und Hegel als Abfall der Idee von sich selber aufgefaßt, und während Schelling sagt, es sei schwer zu glauben, daß das Allervollkommenste als das Allervollkommenste zuerst gewesen sei, schon aus dem Grunde, weil es, im wirklichen Besitze der allerhöchsten Vollkommenheit, keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung so vieler Dinge gehabt hätte, durch die es, unfähig eine höhere Stufe von Vollkommenheit zu erlangen, nur weniger vollkommen hätte werden können *), erklärt Hegel,

*) Schellings Deutmal der Schrift von den göttlichen Dingen des H. Jacobi, S. 80 u. 81.

daß die Weltgeschichte die Darstellung davon sei, wie der Geist zu dem Bewußtsein dessen komme, was er an sich bedeute *), daß der Geist daher von seiner unendlichen Möglichkeit, die aber nur Möglichkeit sei, welche seinen absoluten Gehalt als an sich enthalte, den Zweck und das Ziel nur erst in seinem Resultat erreiche, welches dann erst seine Wirklichkeit sei **). Allein diese Auffassung Schellings und Hegels befriedigt nicht; denn wenn auch diese hervorragenden Philosophen mit Recht gegen Spinoza behaupteten, daß er das Absolute zu einem toten Steingebilde gemacht habe, wenn sie auch mit Recht das Absolute als Lebendiges, Actives gefaßt wissen wollten, und wenn sie daher auch mit gleichem Rechte eine Selbstvermittlung des Absoluten mit sich selber durch ursprüngliche Selbstthätigkeit lehrten, so bewahrten sie doch nicht die unantastbare unveränderliche Vollkommenheit Gottes, die in seinem Begriffe liegt, setzten sich dem Vorwurfe aus, Gott zu verendlichen, indem sie ihn der Nothwendigkeit einer zeitlichen Geschichte unterwarfen, machten das physische und das moralische Uebel zu nothwendigen Durchgangsmomenten der Selbstoffenbarung und Selbstvermittlung des göttlichen Wesens, und hoben gleichfalls das wahre Wesen der Geschichte auf, indem sie dieselbe in einen theogonischen Proceß verwandelten. Wo wir auch diese Ansicht auffassen, so zerbricht sie uns unter den Händen. Da die Wirksamkeit Gottes nach ihr eine Wesensbestimmung des Absoluten ist, das Product dieser Wirksamkeit aber nothwendig das Weltuniversum sein soll, so kann die Schöpfung unmöglich einen zeitlichen Anfang gehabt haben. Wenn sie aber keinen zeitlichen Anfang gehabt hat, so kann sie auch kein zeitliches Ende haben, und wäre es dennoch denkbar, daß Gott sich in zeitlicher Entwicklung zu einer höheren Stufe der Vollkommenheit erhebe, obgleich es nicht denkbar ist, so würde er seine absolute Vollendung nie erreichen, sondern er müßte ins Unendliche hin zu immer höheren Stufen fortschreiten, und hätte also vergeblich ins Unendliche hin seiner absoluten Vollendung nachzujagen. Setzen wir aber, um nur zu sehen was folgen würde, auf einen Augenblick das Unmögliche als mög-

*) Hegels Werke, IX. 21.

***) Hegels Werke, IX. 55.

lich, daß das Absolute, wie es von Schelling und Hegel bestimmt wird, einen Anfang seiner Geschichte haben könnte, so müßte es auch irgend wann am Ziele seiner Geschichte anlangen. War aber der Anfang seiner Geschichte der Anfang seiner Wirkksamkeit, wird dann nicht das Ende seiner Geschichte auch das Ende seiner Wirkksamkeit sein müssen? Und was würde Gott noch sein, wenn er aufhörte, wirksam zu sein? Wäre aber das Ende seiner Geschichte nicht das Ende seiner Wirkksamkeit, sondern nur das Ende seiner unganzen, zwiespältigen, im Kampfe mit dem obgleich von ihm selbst gesetzten doch zu überwindenden Negativen begriffenen Wirkksamkeit, und der Anfang seiner absolut totalen, harmonischen, allbegründenden und allbeseeligenden Wirkksamkeit, so würde doch mit Fug gefragt werden dürfen, ob es denn einen vernünftigen Sinn haben könne, über den absolut Unendlichen ein blindes Verhängniß, oder ihn als Eins mit diesem Verhängniße zu setzen, vermöge dessen er sich zum Eintritt in seine absolute Vollendung erst vorbereiten müßte durch einen Abfall von sich selbst, durch eine Entäußerung in ein Weltuniversum voll Zwiespalt, voll Beschränkung, Unvollkommenheit, und voll Zerrüttung und Widerspruch. Ein Wesen, das die Macht hätte, nach Ablauf irgend einer Zeit schlecht hin aus und durch sich selbst in seine absolute Vollendung einzutreten, müßte auch die Macht haben, von Ewigkeit in dieselbe eingetreten zu sein; und ein Wesen, das die Macht nicht hätte, von Ewigkeit in seine Vollendung eingetreten zu sein, würde auch die Macht nicht haben, nach Ablauf irgend einer Zeit in dieselbe einzutreten. Uebrigens gehen Schelling und Hegel mit Spinoza doch nur von demselben Grundirrtum aus, der in der Vorstellung liegt, daß Gott seine volle Wirklichkeit nur im Weltuniversum habe. Auch nach Spinoza wirkt Gott ewig, und das ewig Gewirkte ist die Welt, aber das Wirken Gottes ist von seinem Sein nicht verschieden, und als ein völlig unwillkürliches, bewußt- und willenloses, absolut maschinistisches Wirken ein völlig gleichgültiges, nichtsbewirkendes und nichtiges Wirken. Das Unendliche bleibt daher bei Spinoza so gut wie bei Schelling und Hegel mit der Endlichkeit behaftet, die Nothwendigkeit des Abfalls des Absoluten von sich selbst ist daher bei Spinoza so gut vorhanden als bei Schelling und Hegel, und somit dort wie hier die Lehre von der Nothwendigkeit des Wider-

spruchs des Absoluten mit sich selbst, die bei consequenter Entwicklung zu der Aufhebung alles Unterschiedes von Recht und Unrecht, von Gut und Böses und selbst von Wahr und Falsch, somit zum vollständigsten Nihilismus führen müßte. Der Pantheismus der Neuereu geht zum Theil den Consequenzen dieser Lehre aus dem Wege, und indem er vielerlei Elemente der theistischen Weltanschauung, so gut es gehen will, in sich hineinarbeitet, gewinnt er nach verschiedenen Seiten hin theils ein milderer, theils selbst ein tiefer scheinendes und geistreicheres Aussehen als der Spinozismus. Die Intentionen der neueren Pantheisten, Schellings, Hegels, Schleiermachers u. a. sind sogar in der That unstreitig tiefer, als jene Spinoza's; an Reichthum der Gedanken und an Lebendigkeit des Geistes überflügeln sie ihn weit; aber gerade ihr immerer tiefer Zug zum Theismus hin bei principiellem Befangensein in den Vorstellungen des Pantheismus läßt sie weit weniger consequent und weit weniger streng wissenschaftlich erscheinen, als Spinoza, obgleich auch Spinoza die volle Consequenz seiner Lehre nicht gezogen hat, und obgleich auch Spinoza, beim Lichte besehen, reich an Inconsequenzen ist. So ist es zwar allerdings consequent von Spinoza, unter der Voraussetzung der Unwiderleglichkeit und Wahrheit seines Begriffes von Gott als der unendlichen, in ihrer Unendlichkeit unterschiedlosen, und folglich bewußtlosen, absolut blindwirkenden Substanz, welche Alles, was wahrhaft ist, selber ist, und Alles, was gewirkt wird, selber wirkt, ohne selbst zu wissen und zu wollen was sie thut, die Freiheit des menschlichen Willens zu leugnen, die Zurechnungsfähigkeit desselben aufzuheben und den Unterschied des Guten und des Bösen zu verwerfen. Allein der Gottesbegriff Spinoza's ist weder wissenschaftlich gerechtfertigt, noch hat Spinoza nur consequente Folgerungen aus seinem Gottesbegriffe gezogen *). Spinoza weiß nicht

*) Gott nennt Spinoza das absolut unendliche Sein, d. h. die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, unter Substanz versteht er das, was in sich ist und aus sich begriffen wird, unter Attribut das, was der Verstand an der Substanz als ihr Wesen ausmachend erkennt, unter Daseinsweise die Affectionen der Substanz, oder was in einem Andern ist, unter Ursache seiner selbst das, dessen Wesen das Dasein in sich schließt, oder dessen Natur nur als daseiend begriffen werden kann. Gott oder die Substanz allein ist frei, alles Andere nothwendig oder vielmehr gezwungen, denn nur dasjenige Ding kann frei nach ihm heißen, das aus der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur da

einmal zwischen Endlosigkeit und Unendlichkeit zu unterscheiden, und hält es nicht bloß für denkbar, sondern für dennothwendig, daß Gott außer aus den Attributen des Denkens und der Ausdehnung, die uns allein bekannt seien, noch aus anderen und zwar der Zahl nach unendlichen Attributen bestehe, obgleich er von diesen jenseits des Denkens und der Ausdehnung gelegenen Attributen sich nicht die entfernteste Vorstellung machen kann. Ist es nicht überhaupt eine Barbarei des Denkens, Gott aus Attributen, oder aus was immer bestehen d. h. doch im Grunde zusammengesetzt sein zu lassen? Aber freilich, Spinoza weiß sich zu helfen. Er versichert uns, unter dem Bestehen aus Attributen begreife er durchaus keine Zusammensetzung, vielmehr sei nichts gewisser, als die absolute Untheilbarkeit, folglich Nichtzusammengesetztheit der absoluten Substanz. Allein ist das letztere wahr, so ist das erstere falsch, und man kann dann nicht mit Recht sagen, Gott bestehe aus Attributen. Daß aber trotz der Versicherung der Untheilbarkeit der absoluten Substanz die Vorstellung von dem Bestehen aus Attributen tief in die Spinozistische Denkweise ver-

ist, und von sich allein zum Handeln bestimmt wird, nothwendig oder gezwungen aber dasjenige, was von einem Andern bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise zu sein und zu wirken. Das Dasein gehört zur Natur der Substanz, alle Substanz ist nothwendig unendlich, die absolut unendliche Substanz ist untheilbar. Außer Gott gibt es keine Substanz, Gott ist daher einzig, Alles, was ist, ist in Gott und nichts kann ohne Gott sein noch begriffen werden. Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Daseinsweisen folgen. Gott ist daher absolut die erste Ursache, die wirkende Ursache aller Dinge, und somit die innewohnende, nicht aber die vorübergehende Ursache aller Dinge. Gott oder alle Attribute Gottes sind ewig. Alles, was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributes erfolgt, mußte immer und unendlich da sein, oder ist vermöge dieses Attributes ewig und unendlich. Also ist auch das Denken, da es nothwendig ein Attribut Gottes ist, nothwendig seiner Natur nach unendlich und unveränderlich. Aber der Verstand, nicht bloß der endliche, sondern der unendliche muß zur gewordenen Natur, nicht aber zur wirkenden gerechnet werden, da unter Verstand nicht das absolute Denken, sondern nur eine gewisse Daseinsweise des Denkens verstanden werden darf. Da der Wille nur eine gewisse Daseinsweise des Denkens wie der Verstand ist, und folglich gleichfalls nur zur gewordenen Natur, nicht zur wirkenden, gerechnet werden darf, so kann der Wille nicht freie, sondern nur nothwendige Ursache genannt werden. Folglich wirkt Gott nicht nach Freiheit des Willens, und die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind. Behaupten: Gott thue Alles unter der Rücksicht des Guten, hieße nichts Anderes, als Gott dem Schicksal unterwerfen. Gott aber ist die erste und einzige freie Ursache des Wesens und Daseins aller Dinge, die Macht Gottes ist sein Wesen selbst.

flochten ist, enthüllt sich aus dem naiven Geständnisse Spinoza's, daß jedes Attribut einer Substanz aus sich begriffen werden müsse, eine Behauptung, welcher er abermal die contradictorisch entgegengesetzte mit gleichem Auspruche auf Wahrheit gegenüberstellt, kein Attribut der Substanz könne richtig begriffen werden, aus welchem folgen würde, daß die Substanz getheilt werden könne. Allein wenn irgendwo, so gilt hier das Entweder Oder. Kann jedes Attribut einer oder der einen Substanz aus sich begriffen werden, so ist jedes nach der eigenen Definition Spinoza's selber Substanz, und es gibt also mehrere Substanzen, kann aber umgekehrt kein Attribut richtig begriffen werden, aus welchem folgen würde, daß die Substanz theilbar sei, so kann auch kein Attribut aus sich, sondern jedes muß aus der Substanz begriffen werden. Denn wenn man auch sagen wollte, nach Spinoza ist Substanz, was in sich ist, und aus sich begriffen wird, Attribut aber, was zwar aus sich begriffen wird, aber nicht in sich (sondern in der Substanz) ist, so kann und muß dieser Einwendung entgegengesetzt werden, daß was nicht in sich ist, auch nicht aus sich begriffen werden kann, und daß was aus sich begriffen werden kann, auch in sich sein muß. Ueberdieß wendet Spinoza die Kategorie des In-sich-Seins ganz willkürlich und ohne alle Berechtigung auf das Ding, welches er die Substanz nennt, an. Wenn die Spinozistische Substanz existirte, so könnte von ihr weder gesagt werden, daß sie in sich, noch daß sie außer sich sei, sondern sie wäre eben schlechthin. Denn wie könnte ein Ding, das an sich selbst völlig unterschiedlos ist, in sich sein? Ebensowenig sagt Spinoza auch nur das geringste verständliche Wort darüber, was darunter zu verstehen sei, daß jedes Attribut ein ewiges und unendliches Wesen ausdrücke, und vollends richtet er dadurch eine unheilbare Verwirrung an, daß er das Attribut nicht als etwas der Substanz an und für sich Zukommendes bestimmt, sondern es als etwas erklärt, was der Verstand an der Substanz als ihr Wesen ausmachend erkenne. Durch diese Wendung wird es zweifelhaft, ob die Attribute sammt den Affectionen etwas objectiv an der Substanz Unterscheidbares sind, oder ob diese Unterscheidungen nur subjective Nothwendigkeit des endlichen Verstandes sind. Spinoza befand sich hier offenbar in Verlegenheit, er fühlte wohl, daß es die

größte aller Schwierigkeiten sei (um nicht zu sagen, daß es unmöglich sei), von der an sich absolut unterschiedlosen Substanz den Uebergang zu immanenten realen Unterschieden in der Substanz selbst zu finden. Da mußte ihm die Einmischung des begreifenden Verstandes helfen, der ihm unterscheiden mußte, wo der Begriff der Substanz selbst kein Mittel zur Unterscheidung und keinerlei reale Unterscheidungen selbst darbot. Diese Unterscheidungen in der absoluten Substanz können also auch nur subjective Bedeutung haben, sind nur Folgen der Endlichkeit des Verstandes, und lösen sich daher auf dem nach Spinoza höchsten, sogenannten adäquaten Standpunkte der anschauenden Vernunft in nichts auf. Doch auch angenommen, Spinoza hätte befriedigend gezeigt, daß und wie die absolute Substanz Determinationen ihrer selbst setzen könne und müsse, und zwar unendliche Determinationen ihrer selbst, so würden doch alle diese Determinationen nach seiner eigenen Definition: (omnis) determinatio est negatio, nichts als lauter Negationen der Substanz sein, und die Substanz würde, anstatt in ihnen sich zu bejahen, zu setzen oder auszudrücken, wie Spinoza sagt, sich vielmehr in ihnen verneinen und aufheben. In Wahrheit offenbart sich hier der innere Nihilismus des Spinozistischen Systems auf das Unverkennbarste. Die absolute Substanz ist an sich selbst das Nichts, das Aufgehobensein aller Bestimmtheit, die absolute Unterschiedlosigkeit und Gleichgültigkeit. Wie könnte sich diese, wenn sie sich bestimmen könnte, in etwas Anderem, als in lauter Negationen, in lauter Nichtigkeiten offenbaren? Daß Gott im strengen Verstande des Wortes nicht Ursache seiner selbst sein kann, sieht im Grunde Spinoza selbst ein. Er hätte nur eben deshalb diesen Ausdruck auch vermeiden sollen. Wenn er jedoch Gott allein frei, alles Andere aber nothwendig oder vielmehr gezwungen nennt, so muß behauptet werden, daß das Wort frei hier unpassend und mißbräuchlich in Anwendung gekommen ist. Denn eine Freiheit, die sich von blinder, bewußt- und willenloser Nothwendigkeit nicht unterscheidet, ist keine Freiheit. Nichtgezwungenheit ist zwar Voraussetzung, ja selbst Moment der Freiheit, aber für sich allein ist sie noch nicht Freiheit. Dem außergeistigen Gebiete gehört überhaupt der Begriff der Freiheit im strengen Verstande nicht an. Er ist zwar nicht auf die endlichen Wesen eingeschränkt,

aber er ist auf die nichtgeistigen Wesen im strengen Verstande nicht anwendbar. Ueberdieß ist die Spinozistische Substanz nur ungezwungen von allem Anderen, aber nicht von sich selbst, denn nach Spinoza wird Alles, was wird, bloß durch die Gesetze der unendlichen Natur Gottes, und erfolgt aus der Nothwendigkeit seines Wesens. Nach Spinoza ist also die absolute Substanz Gesetzen unterworfen, oder sie ist doch eins mit und untrennbar von diesen Gesetzen. Ebendarum ist sie nicht frei. Es ist nicht zu bestreiten, daß unter der Voraussetzung der Wahrheit der Spinozistischen Substanz, es nur consequent ist, alles Andere: Attribute, Affectionen, Modificationen, endliche (bewusste wie unbewusste) Individuen, und deren Entwicklungsweisen, Vorstellungen, Entschliefungen und Handlungen für unterworfen den Gesetzen einer ausnahmslosen Nothwendigkeit zu erklären. Aber die Behauptung ist inconsequent, daß nicht bloß trotz der Wahrheit dieser Lehren noch eine Ethik möglich sei, sondern daß sogar nur aus diesen Principien die Ethik sich entwickeln lasse. Begreiflich, obwohl nicht gerechtfertigt, wird diese Behauptung Spinoza's nur, wenn man berücksichtigt, daß dieser Philosophie der wahren Idee der Ethik bereits so sehr entfremdet war, daß er sie der Sache nach für ein System von den Regeln der Selbstliebe erklären konnte. Mit anderen Worten heißt dieß doch nur alle Ethik, und mit ihr die Idealität der Idee des Guten, der unbedingt gebietenden Pflichtgebote sammt der Möglichkeit ihrer Erfüllung und der Verantwortlichkeit für ihre Nichterfüllung und Uebertretung leugnen, und statt ihrer unter ihrem Namen den Wechselbalg einer Lehre von den Regeln der Selbstliebe unterschieben. Die Behauptung der unbedingten Nothwendigkeit aller Dinge hebt allen Unterschied des Guten und des Bösen auf, und gibt den Menschen dem schaudervollsten Indifferentismus preis. Man muß sich nur verwundern, daß Spinoza, wenn er so ehrlich war, als man ihn gerühmt hat, nicht selbst die letzte Consequenz seines Systems zog, daß nemlich auf dem vermeintlich erhabenen Standpunkte der adäquaten Erkenntniß der Substanz selbst der Unterschied des Wahren und des nicht Wahren oder Falschen in Nichts sich auflösen muß. Doch freilich das wäre Selbstmord gewesen, wodurch sich das System selbst in seinen eigenen Abgrund gestürzt hätte. Aber in der That, die Consequenz hätte es unerbittlich erfordert;

dem wenn der Wille, wie Spinoza sagt, nur eine Form des Denkens ist, und wenn vom höchsten Standpuncte aus betrachtet kein reeller Gegensatz des Guten und des Bösen in den Bestimmungen des Willens statt findet, wenn also das Denken (in der Form des Willens) keinen Gegensatz mehr statuiren darf zwischen dem Guten und dem Nichtguten oder Bösen, wie wäre es denn da überhaupt berechtigt, einen Gegensatz und Widerspruch zwischen contradictorischen Begriffen als real anzunehmen? Widersprechen sich nicht die Begriffe des Guten und des Nichtguten, so könnte es nur dann sein, wenn sich überhaupt contradictorisch entgegengesetzte Begriffe nicht widersprüchen. Wenn Alles nothwendig ist, so ist nichts nothwendig, und wenn Alles wahr ist, so ist nichts wahr. Kein pantheistisches System kann sich von dem Widerspruche befreien, im Widerspruche die Wahrheit zu suchen. Eine so geartete Philosophie konnte wohl eben weil sie von der herrschenden Denkungsart so weit abging, weil in ihr jedenfalls eine nicht gewöhnliche Geisteskraft sich kund that, wegen der barethen Vermischung ganz blinder Vorurtheile und Voraussetzungen mit überraschenden Proben des Scharfsinnes und endlich wegen der unverhulenen Prätenstien des Besizes der ächten und wahren Methode des Philosophirens das Nachdenken der Philosophen kräftig anregen *), aber es bleibt zu beklagen, daß Kant sich nicht

*) Es ist merkwürdig, daß eine Lehre, wie die Spinoza's, welche nothwendig zu der Aufhebung des Unterschiedes von Wahrheit und Nichtwahrheit, somit zur Sophistik führt, einen so bedeutenden Einfluß auf hervorragende Geister üben konnte. Der Grund davon liegt doch wohl hauptsächlich in dem Imponirenden der scheinbar unerbittlichen Consequenz des Spinozistischen Systems. Es gab viele Denker, welchen die Consequenzen Spinoza's so unerträglich und empörend schienen, als sie uns nur immer erscheinen können, aber besangen in der Voraussetzung der Wahrheit seines Grundprinzips glaubten sie sich den wesentlichen Folgerungen daraus gefangen geben zu müssen, sie mochten so hart sein oder scheinen als sie wollten. Hiezu trug weitentlich bei, daß man Spinoza's Versicherung Glauben schenkte, nur die mathematische Methode könne auch in der Philosophie zu sicheren Ergebnissen führen. Man hat noch zu wenig darauf geachtet, daß die Erkenntnistheorie Spinoza's der strengsten Prüfung unterzogen werden muß, wenn der Werth seines Systems erprobt werden soll. Hier kann nur auf einen Punkt hingewiesen werden, welcher von der größten Bedeutung ist. Spinoza glaubte nemlich das Geheimniß der Philosophie entbüllt und die allein richtige Methode entdeckt zu haben, indem er alle Probleme der Philosophie so betrachtete lehrte, als wenn die Frage von lauter Größem und Größenverhältnissen wäre, d. h. indem er alle Probleme der Philosophie in lauter mathematische verwandelte. Daber sagte er (Ethik. I, Anhang), daß die Wahrheit dem Menschengeschlechte

genugsam in die Schriften Spinoza's vertieft, um die wissenschaftliche Welt mit einer durchgeführten Kritik seines Systems zu beschenken, welches nach allem Vermuthen von bedeutenden Folgen gewesen sein würde, und vielleicht verhütet hätte, daß sein nächster Nachfolger, Fichte, sich obgleich widerstrebend so sehr von Spinoza imponiren ließ, daß er, indem er einen vergeistigten Spinozismus im Auge hatte, dem Pantheismus in Deutschland Thor und Thüre eröffnete. Dieser Pantheismus der neueren deutschen Philosophie, hauptsächlich (in verschiedenen Formen) vertreten von Fichte selbst, von Schelling, Hegel und Schleiermacher, ist jedenfalls eine der merkwürdigsten Erscheinungen in der Cultur-Geschichte der Menschheit. Mit dem Spinozismus der Wurzel nach im Zusammenhange, unterscheidet er sich doch der Ausbildung nach von ihm bedeutend genug, und zwar, wenn gleich mehr nach der Absicht und dem Ideal, welches ihm verschwebte, als nach der Ausführung, in der Hauptsache und im tieferen Grunde sehr zu seinem Vortheile. Spinoza erscheint zwar, wenigstens dem äußeren Anscheine nach, trotz seiner Widersprüche, in relativ größerer Consequenz, aber auch in weit größerer Dürftigkeit, als die Neueren. Diesen ist der größere Geistesreichthum und die größere Tiefe nicht abzuspochen, aber allerdings kostet ihnen dieser Vorzug den Ruhm der größeren Consequenz. Durch Fichte hat der Pantheismus der Neueren einen idealistischeren Charakter erhalten, als er bei Spinoza besaß, der Gott mit der Natur für identisch erklären, und sein Wesen mit seiner Macht vereinerleien konnte, und

in Ewigkeit verborgen geblieben wäre, wenn nicht die Mathematik, die sich nicht mit Zwecken, sondern nur mit den Wesen und Eigenschaften der Gestalten beschäftige, den Menschen eine andere Nichtsahnur der Wahrheit gezeigt hätte. Daher erfolgen ihm die Beschlüsse Gottes (als ob nach ihm von Beschlüssen Gottes die Rede sein könnte!) mit derselben Nothwendigkeit, wie aus dem Wesen des Dreiecks folgt, daß seine drei Winkel zweien rechten gleich seien (Eih. II, letzte Anmerk., gegen Ende). Daher hält er sich für berechtigt, die Natur und die Kräfte der Seelenbewegungen und die Macht des Geistes in Bezug auf dieselben nach derselben Methode zu verhandeln, welche er in Bezug auf Gott und den Geist angewendet habe, und die menschlichen Handlungen und Bestrebungen eben so zu betrachten, als wenn die Frage von Linien, Flächen oder Körpern wäre. Spinoza mußte die Philosophie einem unbedingten Determinismus überliefern, und Gott und Univerzum in einen losen Mechanismus verwandeln, indem er die Würde der Philosophie und die Natur der philosophischen Probleme so sehr verkannte, daß er die letzteren, so viel es anging, in mathematische verwandelte.

eben dieser idealistische Charakter des neueren Pantheismus entfernte ihn in mehreren wichtigen Beziehungen von den schroffen, herben, rohen, ja selbst empörenden Consequenzen des Spinozismus, und machte die Hineintragung eigentlich theistischer Elemente in diesen idealistischen Pantheismus subjectiv möglich. In je mehreren und in je wichtigeren Punkten diese Hineintragung geschah, um so mehr Gehaltvolles mußten die Werke dieser Philosophen darbieten, aber um so erkennbarer mußte auch der Widerspruch dieser gehaltvollen Lehren mit den sonstigen pantheistischen Voraussetzungen hervortreten. Daher ist es auch gekommen, daß namentlich die Schüler Schellings und Hegels in zwei Fractionen zerfallen sind, in eine Rechte und in eine Linke, wovon jene dem Theismus zugewendet ist, und zum Theil in ihn eingetreten, indeß diese die realistische Seite jener Systeme ergreift und sie bis zum Materialismus und zur Atomistik fortführt. Aber der Puls der Zeit schlägt jedenfalls weder in der rechten, noch in der linken Seite der genannten Philosophenschulen, auch nicht in der gleichfalls bereits in sich in Fractionen zerfallenen Herbart'schen Schule, sondern er schlägt in jener an Bedeutung und Zahl nicht geringen Gruppe theistischer Philosophen, welche, zum Theil sich zu keiner besonderen Schule zählend, doch bei untergeordneten Differenzen durch theistische Grundgedanken und Ueberzeugungen jedenfalls unendlich inniger mit einander verbunden sind, als die Glieder der rechten und der linken Seite der Schelling'schen und der Hegel'schen Schule unter sich. Doch läßt sich eine scharfe Grenzlinie zwischen der Gruppe dieser theistischen Philosophen und zwischen den Gliedern der rechten Seite der Schulen Schellings und Hegels nicht ziehen, da diese die Lehren ihrer Meister im Sinne des Theismus verstehen zu müssen glauben. Unter diese Gruppe theistischer Philosophen sind hauptsächlich zu zählen der jüngere Fichte, Chalzbäus, Branitz, E. Ph. Fischer, Borländer, Ulrici, Weiße, Carriere, Sengler, Wirth, Schwarz zc., Suabedissen, Reinhold, Gruppe, Beck, Volkmuß, Deutinger, Dischinger zc., ja selbst die Schüler Herbarts, Krause's und Günthers sind der Hauptsache nach trotz ihrer sonstigen bedeutenden Differenzen hierher zu ziehen. Von allen diesen Philosophen hat Keiner die Leistungen der Uebrigen so sehr überflügelt, daß er als eigentlich epochemachend an-

erkannt worden wäre, aber sie haben zusammen Epoche gemacht dadurch, daß sie den bereits weit verbreitet gewesenen Glauben an die wissenschaftliche Unwiderleglichkeit des Pantheismus erschüttert, die Vorherrschaft desselben gestürzt und das System des Theismus bereits weit genug ausgebildet haben, um die wohlbegründete Hoffnung zu rechtfertigen, daß seine volle Ausbildung in der nächsten Zeit kräftig vorwärts schreiten und in dem Bewußtsein der wissenschaftlichen Welt sich siegreich verbreiten werde. Diese Hoffnung wird nicht wenig verstärkt durch die Wahrnehmung, daß die edelsten Kräfte derjenigen Philosophenschulen, welche nach der vorherrschenden Meinung der gelehrten Welt, am entschiedensten dem Pantheismus huldigten, dem Theismus sich zugewendet haben, wie dieß gleicherweise von den bedeutendsten Schülern Schellings, Hegels wie Schleiermachers gesagt werden kann. Ja Schelling selbst hat sich wenigstens in dem Sinne zum Theismus erhoben, daß der Begriff Gottes als der absoluten Persönlichkeit bei ihm außer Frage ist, obgleich er dem Vorwurfe nicht entgehen wird, den Begriff der Schöpfung in einer Weise bestimmt zu haben, wie er mit dem Theismus nicht verträglich erscheint. Hegel und mit ihm seine geistvollsten Schüler wollten nicht zugeben, daß sein System pantheistisch zu deuten sei, wenigstens nicht wenn man vom Pantheismus die Leugnung der absoluten Persönlichkeit Gottes für unabtrennlich erklärt. Von den ausgezeichnetsten Schülern Schleiermachers ist es ohnehin bekannt, daß sie auf dem Standpunkte des Pantheismus nicht stehen geblieben sind. Allerdings fassen noch manche von diesen Philosophen den Begriff der göttlichen Persönlichkeit zwar durchaus nicht im Sinne einer Michelet'schen oder Strauß'schen Allpersönlichkeit, die, eine leere Abstraction, im Grunde gar keine Persönlichkeit ist, sondern vielmehr allerdings als Einheit und Einzigkeit des absolut Persönlichen, jedoch noch immer als eine Persönlichkeit, die nicht schlechtthin überweltlich in sich selbst vollendet ist, sondern durch ewige Welterzeugung sich ihre Vollendung gibt. Aber dieser Rest des Pantheismus wird verschwinden, wenn die Zeit kommen wird, und sie ist nicht ferne mehr, wo die großartigen Leistungen des tiefstinnigsten unserer Philosophen ihre allseitige Würdigung und ihr ächtes Verständniß finden werden. Franz Baader hat die absolute Atomistik,

zu der sich zuletzt der consequente Materialismus bekennen muß, wie die bedingte Atomistik, die sich an den Theismus anlehnen will, widerlegt, er hat die Monadologie, sie mag sich auf einen wissenschaftlichen oder einen gläubigen Theismus stützen wollen, widerlegt, er hat den idealistischen Pantheismus widerlegt, und er hat, sammt dem Deismus den sogenannten Persönlichkeitspantheismus widerlegt. Mitten unter den Heroen der neueren deutschen Philosophie, von der Mehrheit derselben als ein ebenbürtiger Geist anerkannt, wandelte dieser große Denker einen von den Wegen seiner philosophirenden Zeitgenossen verschiedenen Weg, unbekümmert um das Geschrei, den Spott und den Hohn der sich breit machenden flachen Aufklärung, wie um die Bedenklichkeiten, Aengstlichkeiten, Mißdeutungen und gelegentlichen Schmähungen einer beschränkten einseitigen Glaubensrichtung. Der Theismus des von Baader der Sache nach, wenn auch nicht in systematischer Gestalt, entwickelten Systems hat bereits, wenn gleich mehr im Stillen und geräuschlos, mächtig gewirkt und nur Wenige von den der genannten zahlreichen Gruppe theistischer Philosophen der jüngsten Zeit beizuzählenden Schriftstellern werden in Abrede ziehen können, daß sie von dem genannten genialen Denker große, mächtige und tiefgreifende Anregungen empfangen haben. Auch der speculative, tief sinnige Christismus dieses theistischen Systems, dem das Christenthum ist die Consequenz des Theismus, hat bereits mehr und weiter gewirkt, als unsere Geschichtschreiber der Philosophie und unsere kritischen Zeitblätter zu erzählen wissen, allerdings jedoch bleibt hier für Theologen und Philosophen noch eine bedeutende Erbschaft anzutreten, die, wenn sie nur im Sinne und Geiste Baaders selber, nemlich mit freiem, auf die Sache selbst und nicht auf die zufällige Form eingehendem, lebendigem und schöpferischem Geiste angetreten würde, die segnenreichsten Wirkungen, Umbildungen und Höhergestaltungen der Wissenschaft und des Lebens hervorbringen müßte.
