

Ueber
den Werth und die Bedeutung der Philosophie.

Rede zum Antritte des Rectorates

an

Königlich Bayerischen

Julius-Maximilians-Universität Würzburg

gehalten

am Stiftungstage den 2. Januar 1858

von

Dr. Franz Hoffmann,

ordentlichem Professor der theoretischen und praktischen Philosophie.

1. Rector.

Würzburg.

Druck von Friedrich Gustf. Rhein.

1858.

2. 1. 1858
Würzburg
H. Hoffmann

451BF 1800 H 711

J 002 820 * 8

Univ.-Bibliothek
Passau

Hochansehnliche Versammlung!

Verehrteste Herren und akademische Freunde!

Wenn die Philosophie, welche näheren Bestimmungen ihr Begriffs bei genauerer Untersuchung auch erhalten möge, jedenfalls Erforschung der Wahrheit zum Zwecke hat, so sollte man mit Recht erwarten dürfen, daß sie allgemein als ein unentbehrliches Bildungsmittel des menschlichen Geistes werde anerkannt werden. Denn höhere Stufen der geistigen Bildung werden sich stets vor niederen zugleich durch einen höheren Bewußtseinsgrad ihres Wahrheitsgehaltes auszeichnen und daher ohne Mitwirkung der Philosophie niemals erreichbar sein. So häufig man Zweifel über die Möglichkeit gewisser Erkenntniß der Wahrheit begegnet, so läßt sich doch leicht zeigen, daß man, Aufzuefangenheit des Geistes vorausgesetzt, nur bei Mangel an Nachdenken in solchen Zweifeln beharren kann¹⁾.

Das Zweifeln ist vor Allem selbst ein Denken, setzt also selbst das Denken voraus. Ein Pengnen des Denkens vollends wäre nicht minder selbst ein Denken und ist also unmöglich²⁾. Alles Denken ist aber nicht ein Denken von Nichts, sondern von Etwas. In allem Denken muß etwas Bestimmtes gedacht werden, sonst wäre nichts in ihm gedacht, und wenn etwas auf diese Art bestimmt gedacht wird, so kann dasselbe nicht zugleich in derselben Beziehung auf eine andere Art bestimmt gedacht

werden. Es gibt also im Denken eine Denknöthwendigkeit (nicht eine psychologische Nothwendigkeit nur Wahres für wahr zu halten und Falsches für falsch, denn, bloß psychologisch betrachtet, kann möglicherweise das Wahre für falsch und das Falsche für wahr gehalten werden, sondern eine ideale Gesetzmäßigkeit des Denkens), vermöge deren jede gesunde unbefangene Vernunft sich gezwungen sieht, zwischen gewissen Begriffen ein solches Verhältniß anzuerkennen, daß wenn das Eine als wahr gesetzt werden ist, auch das Andere gesetzt werden muß, und ebendamit den Unterschied eines begründenden und eines begründeten Denkens und folglich begründender und begründeter Wahrheiten anzuerkennen, und einzuräumen, daß es begründete Wahrheiten gar nicht geben könnte, wenn es nicht begründende Wahrheiten gäbe. Wenn es also begründende Wahrheiten gibt, so ist vermöge der erkannten idealen Gesetzmäßigkeit des Denkens, d. h. vermöge der Fähigkeit der Vernunft, aus unfehlbaren Wahrheiten wahre Folgerungen zu ziehen, für den Fortgang des Wahrheitserkennens ins Unendliche hin Sorge getragen. Begründende Wahrheiten, wenigstens solche der obersten Kategorie, sind aber evidente, durch sich selbst gewisse, des Beweises aus anderen und somit der Zurückführung auf andere Wahrheiten nicht fähige, aber auch derselben nicht bedürftige Wahrheiten. Solche Wahrheiten oder doch wenigstens eine solche Wahrheit muß es geben, wenn es überhaupt Wahrheit für den Menschen und Erkenntniß der Wahrheit geben soll. Daß aber der Mensch Wahrheit erkenne, kann ohne Widerspruch nicht gelengnet werden, also muß es auch evidente, durch sich selbst gewisse Wahrheit geben. Um sich von der Gültigkeit dieser Behauptung bis auf den Grund zu überzeugen, untersuche man den Satz: Dasselbe kann nicht zugleich wahr und unwahr sein. Man wird sich vergeblich bemühen, ihn auf einen höheren zurückzuführen oder ihn als einen abgeleiteten oder begründeten erscheinen zu lassen. Ebenso wenig wird man ihn als unwahr oder auch nur als zweifelhaft bezeichnen können. Das contradictorische Gegenheil seines Inhaltes widerspricht sich, und eben daß es sich widerspricht, bekräftigt die Wahrheit der aufgestellten These. Dieser indirecte Beweis ist die einzige Beweisart, deren eine Grundwahrheit fähig ist, aber sie genügt auch, um sie von bloß angeblichen Grundwahrheiten, die es nicht wirklich sind, unterscheiden zu können. Die Behauptung, daß es Grundwahrheiten, durch sich selbst gewisse Wahrheiten gebe, führt also keineswegs einem blinden Dogmatismus in die Arme, sondern verträgt sich sehr wohl mit dem strengsten Kriticismus, ja ist selbst ein Mement des ächten Kriticismus.

Die menschliche Vernunft erweist sich demnach als fähig, Wahrheit zu erkennen und Wahres vom Falschen zu unterscheiden. Sobald unbedingt feststeht, daß die

menschliche Vernunft auch nur eine einzige Wahrheit unerschütterlich und unwiderleglich gewiss zu erkennen vermag, und das wenigstens nicht fehlt, so ist darin zugleich enthalten, daß sie an sich eine Unendlichkeit von Wahrheiten zu erkennen fähig sein muß. Denn unmöglich kann das Reich der Wahrheit so beschaffen sein, daß zwischen der einen erkannten Wahrheit und allen andern für den Menschen eine unübersteigliche Kluft besteht wäre, und eben darum folgt mit Nothwendigkeit, daß alle bestimmten Wahrheiten unter einander so verknüpft sind, daß von der Erkenntniß einer einzigen zur Erkenntniß aller andern dem Menschen überhaupt erreichbaren Wahrheiten nicht übergegangen werden können, möchte auch die Vervollständigung dieses Heberamas eine ungemessene Zeit, die Thätigkeit ungezählter Generationen, und die Erfüllung von Bedingungen in Anspruch nehmen, denen der Mensch vielleicht nur in der Ewigkeit völlig genügen kann*).

Der Skeptiker, der nicht an der objectiven Existenz der Wahrheit, sondern nur an der Erkennbarkeit der Wahrheit zweifelt, wird offenbar durch die vorhergehende Vorstellung geirrt, als müsse das Gebiet der Verstellungen, des Denkens, überschritten werden, wenn man zur Wahrheit gelangen solle. Evident ist es nun leicht einzusehen könnte, daß sein Zweifel an der Tragweite des Denkens selber jenseits auch nur eine Verstellung und kein Ding, keine Sache ist, so begt er doch ein geheimes Mißtrauen gegen das Verstellen und das Denken überhaupt, als ob dasselbe stets unzulänglich wäre, uns Wahrheit zu gewähren, ohne zu bedenken, daß wenn sein Mißtrauen Grund hätte, alle und jede Verstellung, was auch ihr Anhalt sein möchte, falsch oder

*) Wenn man künstlich sagen will, die Verstellung stehe überall und auf Unerschütterlichkeit des innersten Wissens der Sinne, so sollte man nicht sagen, sie stehe überall auf der Erkenntniß des Unausrückbarkeits des Wissens der Sinne. Denn wenn die objective Wahrheit unerschütterlich ist, so ist sie notwendig unausrückbar. Am wenigsten kann es daher meine Meinung sein, daß man durch bloß logische Forderung oder doch durch rein rationalen, metaphysischen Darstellung das gesamte Reich der Wahrheit dem Geiste erschließen könne. Man braucht bloß ein gutes Handbuch der Mathematik oder der Astronomie, oder der Physik, der Chemie, der Botanik u. oder vollends ein gebräuchliches Werk über den menschlichen Magnetismus und Zoonambulationismus und verwandter Dinge, wie den Lebensmagnetismus von Rastavart, den Sensitiven Menschen von Reichenbach, das Magische Geistesleben von Schubert zur Hand zu nehmen, um sich zu überzeugen, daß bloß logische und rationalistische Darstellung, so hoch ihr Werth auch gestellt werden muß, für sich allein den Aufgaben der Wissenschaft bei weitem nicht gewachsen sind, sobald eine Verstellung wissenschaftliche Darstellung hat finden, und ohne Metaphysik keinerlei Verstellung in die Tiefe führen kann.

doch zweifelhaft *) sein müßte, und die Wahrheit nicht mehr im Denken, sondern — ebenfalls kann etwas Ausrückendes gedacht werden kann — mit Sinnesaufnahme alles Denkens und Vorstellens in den Gegenständen, Dingen und Sachen selbst gesucht werden müßte, wenn sie alsdann noch überhaupt gesucht werden könnte und sollte. Freilich kann es zur Verwirklichung dieses im Grunde realistischen — je nach seiner besonderen Richtung entweder pantheistischen oder materialistischen — Seelenzugs vieler nicht kommen, denn sie mögen sich stellen wie sie wollen, so können sie von einem Gegenstand oder von Gegenständen, Dingen und Sachen doch nur sprechen, insofern sie durch ihr Bewußtsein, ihr Vorstellen, ihr Denken, sei es auch vermittelt der Sinne, Kenntniß davon gewonnen haben. Es ist daher nichts leichter als zu zeigen, daß man sich weder in die Gegenstände selbst verwandeln könne und müsse, um Kenntniß und Erkenntniß von ihnen zu erlangen, noch daß man die Wahrheit mit Häufeln greifen könne, daß das Denken nicht schon darum von der Wahrheit ausgeschlossen sei, weil es nicht die Gegenstände selber, sondern nur Vorstellungen von denselben gewähre, und daß vielmehr Philosophie in alle Ewigkeit durch nichts anderes, als durch Vorstellungen, Begriffe, Urtheile und Schlüsse zu Stande kommen könne **).

Sofern der Materialismus das Bewußtsein als Thatsache nicht leugnet, gesteht er natürlich auch die Nothwendigkeit der Vorstellungen, Begriffe, Urtheile und Schlüsse zur Wahrheitserkenntniß zu, aber er erklärt sie für bloße Verallgemeinerungen der Sensationen und wie diese für bloße Functionen der Materie, wodurch dem Vorstellen aller geistige Werth geraubt ist.

Hat man sich nun darüber, daß wir in unseren Begriffen völlig eingeschlossen sind, verständigt, so darf man doch darum nicht dem entgegengesetzten Extreme der Vorstellung unterliegen, und nicht in den idealistischen Irrthum fallen, als ob darum,

*) Damit also auch der Bereich zweifelhaft und ebenso gegen den Zweifel am Zweifel wieder zweifelhaft sein müßte und so ins Unendliche fort.

**) Demnach muß ein für allemal bemerkt werden, daß die Gültigkeit und reale Bedeutung dessen, was wir über das Seiende in einem notwendigen Denken festsetzen, gar nicht kann bestritten werden, weil der Zweifel nichts anderes ist, als ein Versuch, sich dem notwendigen Denken zu entziehen. Wir sind in unseren Begriffen völlig eingeschlossen: und gerade darum, weil wir es sind, entscheiden Begriffe über die reale Natur der Dinge. Wer dies für Idealismus hält (wessen es ganz und gar verschieden ist), der muß wissen, daß nach seinem Sprachgebrauch es kein anderes System gibt als Realismus.“ Herbart's I. Werke I, 221. Diese klassische Stelle kann nicht genug citirt werden. Wie hat ein Denker klarer bezeichnet, worauf es in der erwähnten Frage ankommt.

weil für den Menschen alle Wahrheit in das Gebiet der Vorstellung eingeschlossen ist, außer der Vorstellung nichts sei und nichts sein könne und alle der (Gefahr der Sache selber sei.

Wenn wir nun die äußersten Extreme philosophischer Richtung sich gegenüberstellen, so sehen wir, abgesehen von dem Skepticismus, der leicht als sich widersprechend nachgewiesen werden kann, in dem einen Heerlager alles Geistige mit allen Geist als Kraftäußerung oder Function der Materie *) aufgestellt, in dem anderen Heerlager alles Sinnliche oder Natürliche als Erscheinung des Gedankens vorgestellt wird **). Beide Systeme laufen auf die Fehre unbedingter Nothwendigkeit hinaus, wenn sie consequent durchgeführt werden *). Beide Systeme müssen daher, durch ihre innerste Natur angetrieben, auf die radicale Umgestaltung, welche nicht nothwendig ein gewaltsamer Umsturz sein muß, der bestehenden Lebensbedingungen mit ihren Vorzügen wie mit ihren Mängeln ausgehen ***). Denn diese Lebensbedingungen sind, sie mögen nun

*) Wie werden die Materialisten entgegen, endlich zu finden ihre Treppe herab zu kommen hat), daß es an keine Materie in ihrem Sinne abth, und auch schon Abweisen wird sich Gelegenheit zu finden kommen, die die Natur nur als eine entäußerte Idee oder als eine von Kraft bewohnte Materie ansehen.

**) Treffend bezeichnet Herbart den Grundcharakter alles Realismus, wenn er ihn in der Beschreibung ausgesprochen findet, das für real Gehaltene sei nur Vorstellung, mit der Grund Natur der Vorstellung liege einzig in dem Vorstellenden selbst, ohne Zutun irgend eines Realen außer ihm. S. Werke Herbart I, 263. —

***) Es würde hier zu weit führen, auf die zahlreichen Mittelsysteme einzugehen, die von der wahren Vermittelung und Verbindung der Gegensätze abzuweichen, aber nicht voll bringen. Wenn unter Materialismus ein System verstanden werden soll, welches aus materieller Materie die Gesamtheit der Erscheinungen des Universums abzuleiten unterzögen, so gibt es ein solches System an nicht. Aber Materialismus hat der Materie eben unproduktive Kräfte bei und kann sich insofern eines idealistischen Moments an nicht entziehen. Nicht alle weil der Materialismus alle Kräfte leugerte, wird er also genannt, sondern weil er die Kräfte als Eigenschaften oder Functionen der Materie, eines ganz und gar innerlich Lebenden, ansieht, weil er alle Abhängigkeit der Materie, eines selbst lebend annehmend. (Bem. Herbart's) Bedeutung der Annahme einer Materie. Fast der Materialismus der Materie Kräfte haben, ohne das geistige vernünftige und vernünftige Wesen zu beibringen zu können, wie der Materie, einem innerlich Lebenden, Kräfte unternehmen können, daß die Annahme dieses Aufkommens kein Widerspruch ist, eben so nicht Vernunft identität aller Materialismus. V. Auerbach mag also noch so sehr verfahren (S. Werke II, 258 ff.), nur die Gefahr des Realismus und des Idealismus sei die wahre Philosophie triebwerk er antwortet das selbst unzulänglichste

so vollkommen oder unvollkommen sein als sie wollen, und sie mögen so vieler Verbesserungen bedürfen als sie wollen, jedenfalls auf das dem System der Notwendigkeit entgegenge setzte System der Freiheit gebaut.

Wer im Angesichte solcher Erscheinungen versichern wollte, die Philosophie sei eine gänzlich ungefährliche Sache, der würde offenbar die unwahre aller Behauptungen aussprechen. Denn, es unterliegt keinem Zweifel, daß die Philosophie gewaltige Gefahren in sich birgt, wie sie denn oft genug schon, statt erbauend und entwickelnd mächtig zerstörend und zerstörend in den Entwicklungsengang der civilisirten Völker eingegriffen hat. Allerdings war es nicht die Philosophie in ihrer vollen Wahrheit, welche Solches bewirkt hat, aber es war doch die Philosophie in ihrer Entwicklung *).

Wert anspricht, die wahre Philosophie sei keine Philosophie), so heißt doch so lange nichts gesagt, als es unmittelbar nicht, zu beweisen, daß Materie, fester Stoff, eins sein könne mit Kraft und lebendiger Natur und das überhaupt etwas anderes als Geist ursprüngliches Dasein zu sein vermöge. Was auf der andern Seite den neueren Idealismus betrifft, so ging kein Urheber, A. W. Nichte, doch niemals so weit, an die Realität der Dinge nicht zu glauben. Sein Idealismus (in erster Gestalt) galt nur für die Wissenschaft. Der Sinn seiner Lehre war, daß es von Realität kein Wissen und keine Wissenschaft geben könne und daß vielmehr an Realität lediglich Glaube stattfinde. Die Einsicht, daß weder Vorstellungen noch Gegenstände für uns vorhanden sein könnten, wenn nicht das Selbstbewußtsein in uns zum Grunde läge, ließ ihn das Princip des Lebens zwar in der Arbeit enthalten sein; allein zur Hervorbringung des wirklichen Lebens bedarf es nach ihm doch noch eines besonderen Antropos auf das Ich durch das Nicht-Ich. Dieses Nicht-Ich ist nichts als ein Verlangendes, eine entgegen gesetzte Kraft, die als solche nicht gefühlt wird. Das Ich ist also seinem Dasein nach abhängig, aber in den Bestimmungen seines Daseins durchaus selbständig. Alles ist seiner Realität nach von dem Ich abhängig, in Ansehung der Realität ist dagegen das Ich selbst abhängig. Aber es ist nichts für das Ich real, ohne auch ideal zu sein. Der endliche Geist muß nothwendig etwas Wirkliches außer sich haben; ein Ding an sich, und dennoch von der andern Seite anerkennen, daß das Selbst nur für ihn da sei. Unter Geist kann diesen Kessel in das Unendliche erweitern, aber nie aus ihm herausgehen. Inwiefern die Intelligenz ein unabhängiges Sein ist, ist sie nicht eins und dasselbe mit dem selbständig sich selbst lebenden unbedingten Ich. Das unbedingte Ich setzt sich als unerschaffen, aber als verstellendes und damit ein Nicht-Ich sich entgegen setzendes geht es in Schranken ein und erkennt sich als endlich.

*) Was sie wirklich und Heilend zerstört hat, war gewiß nicht das Wahre in dem Bestehenden und wenn sie es zerstört hat, das war auch nicht das Unwahre an ihr, sondern das Wahre. Aber ebensoviele darf übersehen werden, daß das Unwahre in einer bestimmten Gestaltung der Philosophie theils auf eine Zeit lang Wahres verdrängte, theils dem Hervortreten des Wahren hinderlich war.

Freilich wenn die Systeme der Philosophie ihre Evolutionen lediglich im Gebiete der abstracten Vorstellungswelt durchließen, wenn sie nicht, einmal zur Heberzeugung geworden, auf Gefühl, Gesinnung und Willen einwirkten und diesen entsprechenden Handlungen veranlaßten, wenn sie nicht einen unweiderstehlichen Antrieb gaben, Kirche, Staat und Gesellschaft nach ihren Principien umzugestalten, so möchten allerdings falsche Systeme der Philosophie wenig gefährlich sein. Allein es liegt in der Natur der Sache, daß jedes System der Philosophie Alles nach seinen Principien umzugestalten streben wird *). Und nun denke man sich einmal beifolgende den Materialismus in eine große Nation so eingebürgert, daß ihm etwa zwei Dritttheile aller gebildeten Classen mit Enthusiasmus beizutreten, in welchem Falle ihm ein gewaltiger Schwefel aus den ungebildeten Classen nicht fehlen würde, welche ungeheuren Umwälzungen müßten aus einer solchen Verbreitung des Materialismus nicht für die menschliche Gesellschaft entspringen! Die Gefahren würden nur andere sein, wenn ein streng idealistisches System *) in gleicher Weise zur Herrschaft käme und Eindeutigkeit gälte für die Ausbreitung des strengen Pantheismus oder des strengen Deismus.

Eine so große Ausbreitung eines falschen Systemes der Philosophie ist allerdings nicht leicht zu besorgen, obgleich sie immerhin möglich ist. Aber auch bei milderer Ausbreitung dürfte ein falsches, jedoch impenitent ausgedehntes, System der Philosophie Gefahren genug in seinem Schosse bergen, und diese Gefahren könnten noch erheblich wachsen, wenn eine ganze Reihe solcher falscher Systeme immer andere Kreise und Schichten der menschlichen Gesellschaft gleichzeitig beherrschte **).

*) Es wäre sehr unrichtig, an sich darüber zu fragen, denn gerade in diesem unheimlichen Traue und unheimlichen Dasein offenbart sich die unheimliche Natur des Menschen. Es kommt nur, daß es unmöglich ist, wenn abhängig ist, mit welcher Sicherheit der Geist sich nicht, als es gleichgültig ist, es der Mensch beherrscht Natur, oder Geist, in sich einmündet.

**) Die Rettung aus solchen Gefahren einleitet durch ein Bewusstsein der Gefahr, welche das Unheimliche aller Mittel sein, ein solches würde entweder die Gefahren nur noch im Maximum erhöhen, oder die menschliche Gesellschaft dem schmerzlichen Ende überliefern. Der aus der freien Bewegung der Natur entspringende Antagonismus im mündigen Geiste ist als selbst die aufgeworfene Gefahr. Kommt dann noch wird dieser im Verlaufe der Entwicklung instrumental werden. Das Aufgeworfene aber, es sei können Antagonismus nach Wahrheit oder nicht, führt entweder zu Wahrheit oder zu Unwahrheit. Dabei ist nicht zu übersehen, daß die Gefährlichkeit extremer Systeme der Philosophie, auch der unheimlichen, Antagonismus nicht verstanden oder doch nicht auch und ohne Unterbrechung in den schmerzlichen Schranken zu halten ist, je länger sie in den Schranken von wirklich und endlich Philosophieren sich bewegen.

Indessen ist nichts geeigneter als gerade die Einsicht in die Gefährlichkeit, welche die Philosophie je nach ihrer Richtung erhalten kann, um die hohe Bedeutung derselben in das Licht zu setzen. Das weniger Gefährliche oder von Gefahren Umgebene ist auch das weniger Bedeutende. Im Reiche der Natur wie im Reiche des Geistes erblicken wir stets das Höhergestellte von einer reicheren Möglichkeit von Gefahren umgeben und je mehr Gefahren eine Lebensgestalt überwunden in sich trägt, um so kräftiger, glanzvoller und herrlicher tritt sie uns im Reiche der Wesen entgegen.

Wer von der Wirklichkeit der menschlichen Freiheit überzeugt ist, der kann unmöglich verkennen, daß ein Vermögen von größerer Gefährlichkeit als die Freiheit für den Menschen nicht gedacht werden kann. Ein Mißbrauch der ungeheueren Freiheit in den schrecklichsten Verbrechen, wovon uns die Geschichte Kunde gibt, läßt uns das Unausweichliche der mit dem Vermögen der Freiheit verbundenen Gefahren ahnen. Gerade aber die Möglichkeit des ungeheuersten Mißbrauchs der Freiheit beweist die unansprechlich wichtige Bedeutung ihres rechten Gebrauches und damit die ungemein hohe Stellung, welche der Mensch im Reiche der Wesen einnimmt*).

Geistlich pflegen negative Systeme erst zu werden, wenn sie diese Kreise überschreitend in den Massen der Halbgebildeten und durch diese in den niederen Schichten des Proletariats Anhang finden und hier je geringer das Verständnis ist um so mehr mit Leidenschaft und Apatismus ergiffen werden. Je reher oder negativer ein System ist, um so leichter kann es in Zeiten einer weitverbreiteten Halbgebildung ein gefährlicher Gährungsstoff in den Massen der Bevölkerung werden.

*) Baader nimmt bekanntlich für den Menschen (seinem ursprünglichen Wesen nach) den höchsten Platz unter den Wesen der Schöpfung in Anspruch und beruft sich hierfür nicht Ueß auf einige Stellen der heil. Schrift, sondern auch auf tiefgegründete philosophische Gründe. Sogar hätte auch eine philosophisch begründete Christologie ohne diese Lehre eine befriedigende Gestalt gewinnen können, und wer etwa im Voraus vermuthen sollte, daß Baader's Christologie mit seiner Lehre im tiefsten inneren Verstande stehen werde, wird sich nicht getäuscht finden. Die Einwendung, solche Behauptung des Menschen mache ihn nur bedenklich und übermüthig, hätte erst zu zeigen, daß der Mensch bei solcher Überstimmung sich wirklich zu hoch stelle und daß der Empfindende ihn wirklich nicht zu niedrig stelle. Diese Gefahr ist jedenfalls nicht geringer als die andere und es muß einleuchten, daß der Mensch so lange seine Aufgabe nicht erfüllen kann, so lange er sich entweder zu hoch, oder zu niedrig stellt. Eine Klasse von Wesen muß jedenfalls die höchste Stelle in der Schöpfung einnehmen, und wenn die Individuen dieser Wesenklasse sich in ihrer Bedeutung erkennen, so werden sie sich als das, was sie sind erkennen und dies kann ihnen an sich selbst so wenig zur Sünde gerechnet werden, daß sie vielmehr nur durch diese Erkenntniß gegen eine mögliche zweifache Entartung gesichert erscheinen. Baader's

Was von der unersagbar hohen Bedeutung des freien Willens des Menschen gilt, das gilt nicht minder von der Bedeutung des menschlichen Verstandesvermögens und somit der Philosophie. Je schlimmere Folgen der Mißbrauch eines Vermögens hat, um so segensvoller muß der rechte Gebrauch davon sein.

Doch möchten auch Viele an sich geneigt sein, die hohe Bedeutung der Philosophie willig einzuräumen, so lassen sie sich doch weiter durch die folgende Einwendung leiten. Diese ansehnliche Wissenschaft möge wohl für geistreiche Worte, neuen Zeit und Mühe im Ueberflusse zu Gebote stünde, eine recht ansehnliche Unterhaltung darbieten, da sie es indessen zu keiner Sicherheit der Ergebnisse gebracht habe, bringe und bringen werde, so könne man auch jüdisch deren Studium auf sich beruhen lassen. Allerdings ist es eine weit verbreitete Meise, daß die Philosophie noch immer sehr an Unklarheit der Ergebnisse leide. Wenn diese Behauptung auch in dem Umfange wahr, in welchem sie häufig geltend gemacht wird, so könnte das uns noch nichts gegen den Werth und die Bedeutung der Philosophie und philosophischer Bildung sagen. Es wäre abzuwägen, da die Wichtigkeit der Philosophie mit dem Fortschritte unserer philosophischen Erkenntniß feststeht, um anzunehmen, daß die Philosophie, da sie als durchgeklärtes System erkannter Wahrheiten über das Wesen der Dinge eben die schwierigste Wissenschaft ist, als Leistung der gesammten Menschheit in ihren geistig begabtesten Vätern und deren Repräsentanten einer halbmillionenlangen Bevölkerung bedürfe, ehe sie in das Stadium höherer mit allen Begabten zugänglicher Erkenntniß eintreten könne. Anstatt bei solcher Bewandniß berechtigt zu sein, die Hände in den Schößen zu legen, müßte man vielmehr dann die kräftigste Anstrengung finden, durch die besonnenste und nachhaltigste Anstrengung über den provisorischen Zustand der bloßen Vorbildung hinaus zur Verfassung der Philosophie selbst zu gelangen, und es bliebe Jedem, der auf den Namen eines in den allgemeinen Wissenschaften wohlgebildeten Mannes Anspruch erheben wollte, unerläßlich, sich mit den wichtigsten Werken der Philosophie bekannt zu machen. Gleichwie der persönliche Umgang mit genialen Menschen für jeden tätigen Geist ein unvergleichliches Bedingtmittel geistigen Fortschrittes ist, so würde in gewisser Beziehung noch viel intensiver die Betheuer in die Meisterwerke der größten Philosophen aller Jahrhunderte oder doch einiger oder

Lehre von der Bedeutung des Menschen hängt ab, unter falschen Voraussetzungen zu stehen. So hat Prof. v. Stahlham nicht Anstand genommen, sich in seinem Vorlesuch der Religionswissenschaft zu ihr zu bekennen.

selbst nur eines einzigen zum mindesten eine Gymnastik des Geistes, eine so vielseitige und tiefgreifende Anregung aller Geistesanlagen gewähren, daß der daraus hervorgehende Gewinn für die Geistesbildung die darauf verwendete Zeit und Kraft überreich belohnen müßte *).

So, hochanschauliche Versammlung, stünde die Sache, wenn die Meinung begründet wäre, daß die Philosophie noch immer nur im Stadium der Vorbildung begriffen wäre. Aber diese verbreitete Meinung ist nicht begründet, ist nicht wahr, und diese meine Behauptung getraue ich mich, mit entscheidenden Gründen zu beweisen **).

Wenn gleich zugegeben werden muß, daß die epochemachenden Systeme der Philosophie seit Platon und Aristoteles, um nicht weiter zurückzugehen, sich von einander nicht bloß der Form und Methode nach, oder etwa bloß der überwiegenden Richtung nach auf das eine oder das andere Sondergebiet der Gesamtwissenschaft unter-

*) Wenn es ernstlich daran zu thun ist, die allerdings nicht geringen Schwierigkeiten zu überwinden, welche die Systeme der hervorragenden Philosophen darbieten, dem ist der Rath zu geben, nach Vergleichung der philosophischen Elementarbildung, die sämtlichen philosophischen Werke eines einzigen der wahrhaft großen Philosophen der neueren Zeit, z. B. die eines Leibniz, eines Kant, eines Schelling, Hegel, Herbart oder Baader aus dem Grunde zu studiren. Es wird dann den Schlüssel zum Verständnisse aller andern in der Hand haben. — Seit die Gesamtausgabe der Werke Baaders mit unermüdetem Eifer in seinen Schriften eingewoben. Es ist merkwürdig und charakteristisch, wie sich ausgerechnete Männer der verschiedenen Bekenntnisse und der verschiedensten Nationen in der Beobachtung und Beschreibung Baaders vereinigen und vereinigen. Erst kürzlich hat bekanntlich V. Cousin in der Revue des deux mondes mitgeteilt, daß Friedrich Schlegel schon im Jahre 1814 gegen ihn geäußert habe: „Die drei größten Männer Deutschlands sind Jacobi, Schelling und Baader.“ Da man schwerlich annehmen kann, daß Schlegel Jacobi den Vorrang vor Schelling einräumen wollte, so hat man allen Grund zu glauben, daß er auch Schelling nicht den Vorrang vor Baader einräumen wollte. Schon damals also, wo Baaders schriftstellerische Thätigkeit noch von geringer Ausdehnung getrieben war, erkannte Schlegel, der mit allen ausgezeichneten Gelehrten seiner Zeit vertraute Kenner, die hervorragende Stellung Baaders. Wie würde sich Schlegel erst über die Bedeutung dieses großen Denkers ausgesprochen haben, wenn er den Abschluß der schriftstellerischen Leistungen deselben erlebt hätte!

**) Ähnlich können wir nicht mit Hegel behaupten wollen, daß die Philosophie aufgehört habe, Liebe zur Wissenschaft und Weisheit zu sein und daß sie bereits vollkommen verwirklichte Wissenschaft und Weisheit sei, aber diese Behauptung ist sie auch nicht mehr, wenn sie gleich noch höheren Stufen der Vollkommenheit entgegenzueilt.

scheiden, sondern in der That sich mehr oder weniger, zum Theil diametral, widersprechen. So schließt dieß doch nicht aus, daß in allen eigentümlich hervorragenden Systemen der Philosophie sich eine gewisse Summe philosophisch erkannter Wahrheiten findet, welche für alle Zeiten allen Denkfähigen gesichert erscheint. In der That, würde man den Schatz philosophisch erkannter Wahrheiten, der sich in den Werken des Platon und Aristoteles findet, und der durch ihre congenialen Nachfolger vermehrt wurde, gesondert herausstellen *), so würde man erstunnen über den Reichthum von Wahrheiten, der bereits gewonnen ist.

Muß nun aber doch zugegeben werden, daß sich die epochemachenden Systeme der Philosophie bis auf die neueste Zeit in ihren Principien mehr oder minder, zum Theil crucial, widersprechen. So ist doch auch nicht außer Acht zu lassen, daß nicht wenige hervorragende Systeme in so großem Verwandtschaftsverhältnisse unter einander stehen, daß sie als mehr oder minder gelungene Ausführungen desselben Grundbegriffs gelten können †). Um diese Systeme, welche als Hebräer zwischen Deismus und Pantheismus vermitteln und im Ganzen den Weg der Wahrheit wandeln, zum einen wahren Systeme auszubilden, bedarf es nicht eigentlich principieller Umgestaltungen, sondern bloßer Verichtigungen, Verbesserungen im Einzelnen und Weiterentwicklungen der gegebenen Principien.

Wer sich aber auch damit nicht zufrieden geben wollte, darauf verweist, daß doch auch die christlichen Systeme nicht allzugut miteinander zusammenstimmen ‡), und daß neben den christlichen Systemen bis auf den heutigen Tag heidnische und pantheistische, idealistische und materialistische Systeme zc. zc. mit dem gleichen Anspruch auf Wahrheit sich gegenüber ständen, der wäre daran zu erinnern, daß es auch in den empirischen Wissenschaften keineswegs an widersprechenden Auffassungen, an Irrthümern und Streitigkeiten fehlt, ohne daß man daraus zu schließen geneigt ist, oder zu schließen berechtigt wäre, die empirische Forschung sei eine ungleiche und nie zum Ziele führende Bemühung. Die Geschichte der empirischen Wissenschaften ist so reich an Abwegen und Irrthümern, zum Theil der festeren Art, daß wenn das Vertrauen in die Wahrheit der Ergebnisse der empirischen Wissenschaften und die Ueber-

*) Natürlich würde eine solche gesonderte Herausstellung der in allen Systemen enthaltenen Wahrheiten ein sehr schwieriges Unternehmen sein. Allein im unmöglich kann man es doch noch nicht machen, weil es nur einem Meister gelingen würde. Schon eine annäherungsweise allgemeine Ausarbeitung eines solchen Unternehmens wäre eine dankenswerthe Leistung.

wirkliche Wissenschaften haben werden können, als bis die Logik in ihren Grundsätzen ausgebildet war. In der Geschichte der Wissenschaften sehen wir ein zwar vielseitiges,

mathematische Erkenntnis werde nicht durch die folgerichtige Form gewonnen, sondern es komme alles an auf die Erfindung der Hilfssätze (das ginge ebenhin nur auf die Geometrie, wie aber in der Arithmetik? H.); wer diese habe, habe den Beweis schon und analysiere nachher nur die Konstruktion durch den Schlussatz. „Die rechten Mathematiker gehen auch nichts auf den Schlussatz, sondern sie führen alles auf die Konstruktion zurück.“ Diese Bemerkungen über das Wesen der mathematischen Erkenntnis sind aber gar zu unklar. Nicht in den Hilfssätzen liegt die Beweiskraft, sondern in den durch sie ermöglichten Anwendungen der früher betriebenen Sätze und in letzter Instanz der Axiome und Schlussätzen auf den zu beweisenden Satz, und diese Anwendung ist ihrem Wesen nach ein folgerichtiges Verfahren; die Hilfssätze aber sind die Begreifer, nicht die Träger der Erkenntnis, die Gründe, nicht die Plausiblen. Der Beweis beruht (wie Leibniz mit Recht bemerkt) auf der Kraft der logischen Form. Daß die Erweiterung der mathematischen Erkenntnis und ihre Verwirklichung sich auf Schlussätze gründet, ist kein leeres Wort. Den Schlussatzmacher'schen Bemerkungen liegt allerdings dieses Mangel zum Grunde, daß, um die passenden Schlussätze aufzufinden, die Anschauung der folgerichtigen Logik nicht ausreicht, sondern ein ebenbürtiger mathematischer Sinn, ein lebendiges Talent erforderlich ist, und daß dieses Talent, indem es wie mit einem Blick ganze Reihen von Zusammenhängen durchschaut, gerade am wenigsten die breite Form vollständig entwickelter Schlussätze zu finden pflegt. Es gibt in der Mathematik, gleichwie im äußeren Leben, einen Blick oder Instinct, eine *εγγίσιον*, welche Aristoteles (Anal. post. I, 34) mit Recht definiert als *παροξυσμός* *ἐκ τῆς ἀπορίας* *πρὸς τὴν λύσιν*, und auf dieser Gabe beruht die Kunst der Erfindung. Das Wesen dieser *εγγίσιον* liegt in dem physikalischen Verhältnis, daß in rascher Combination die Mittelglieder der Gedankenkette, welche zu dem beabsichtigten Resultate hinführt, mit voller objectiver Wahrheit, aber nur geräucherter subjectiver Bewußtseinskräfte gedacht werden, wegen des Entganges der Reihe oder des Fehlens wiederum voller Bewußtseinskräfte oder Arbeit hat. Die Erhebung der einzelnen Mittelglieder im ganzen Ablauf des Bewußtseins hat zwar geringeren Werth für die Erfindung, um so größer aber für die sichere wissenschaftliche Grund und für den Unterricht. (S. Peacock's verhoffte Analyse des Tactes in seinem Vorlesuche der Probologie, S. 158; Probel. Skizzen II, S. 275 ff.; Zirkel der Logik I, S. 267 ff.; vgl. Hermann's Schrift: Die alte Streitfrage: Glauben oder Wissen?). Wenn nun hiernach die Ebenbürtigkeit des Blickes überhaupt nicht eine logische, sondern nur eine physikalische ist, so leuchtet ein, daß auch aus der mathematischen *εγγίσιον* nicht ein Gegenstand gegen das Verbalen der mathematischen Gewisheit auf der folgerichtigen Verknüpfung entnehmen werden darf; der mathematische Blick überschaut wie im Fluge die nöthigen Schlussätze, ohne sich ihrer im Einzelnen als Schlussätze bewußt zu werden, welche die mathematische Analyse gleichsam schrittweise durchwandert und zum deutlichen Bewußtsein bringt; das logische Wesen der mathematischen Erkenntnis aber und das Fundament ihrer Gewisheit bleibt in beiden Fällen das gleiche.“ Weiterhin äußert Heiberg noch weitergehend: „Die reale, erkenntnißschaffende Macht des Schlussatzes läßt sich nicht nur auf den mathematischen, sondern auch auf allen übrigen Gebieten des Wissens nachweisen.“

aber unsicheres, schwankendes, mit Phantasieen aller Art verunreinigtes, fast gänzlich auf der Verstande sich bewegendes Erfahrungswissen den ersten großen Leistungen der Philosophie vorausgehen, aber ihre Vorderschube sehen wir die empirischen Wissenschaften erst ablegen und zu männlicher Kraft erstarren, nachdem die Philosophie in genialen Schöpfungen die Grenzen des menschlichen Bewußtseins erweitert, einen bis dahin unbekannten Grad beleuchteter Verfassung und Verachtung hervorgerufen und wissenschaftliche Methoden der Erforschung für alle Gebiete der Erfahrung an die Hand gegeben hatte“).

So sehr nun aber die Philosophie eine wirkliche, d. h. in fortwährender Verwirklichung begriffene Wissenschaft ist, so ist sie doch allerdings keine abgeschlossene, dergleichen es überhaupt für den zeitlichen Menschen nicht gibt und nicht geben kann. Jede höhere Stufe der Verwirklichung der Philosophie, jede centralere Vertiefung der wahren Philosophie in ihr eigenes Wesen, die stets von einer entsprechenden Erweiterung des Gesichtskreises des Denkenden begleitet erscheint, ruft neue, bis dahin oft nicht einmal geahnte, geschweige klar aktuelle Probleme hervor, deren Lösung von nun an die Aufgabe mit das Geschäft der Philosophie ist, um durch deren endliche Erledigung nur wieder neue, tiefer liegende Probleme bereiteten zu sehen. Würde dem nicht also, so müßte der Gegenstand der Wissenschaft ein durchaus endliches Ding sein, von dem sich ein völlig abgeschlossenes Wissen allenfalls denken ließe. Aber der Gegenstand der Philosophie ist das Unendliche, und das sogenannte Endliche ist ihr Gegenstand jedenfalls (wenigstens in der höchsten Weise seiner Betrachtung) nur im Unendlichen, und ebendarum weil das Endliche im Unendlichen ist und aus ihm, wie immer, stammt, so kann es nichts durchaus nur Endliches sein, sondern muß am Unendlichen Theil haben und selbst in gewisser Beziehung unendlich sein *). Wie sollte sich nun der Charakter der Unendlichkeit des Gegenstandes der Philosophie nicht in ihr, dem geistigen Gegenbilde ihres Gegenstandes, reflectiren und zeigen? Nothwendig ist daher die Philosophie ihrer Aufgabe nach selbst unendlich, wie es ihr Gegenstand seinem Sein nach ist.

Durch diese evidente Nachweisung fällt uns nun von selbst, wie eine reife Frucht, die Einsicht zu, daß die Philosophie die schlechthin universale Wissenschaft ist. Denn

*) Die Notwendigkeit der Unterscheidung des scheinbar Unendlichen von dem wirklich unendlichen ergibt sich schon aus der Notwendigkeit der Anerkennung der unendlichen Bedeutung des Universums, gleichviel hier, ob man annehmen müsse, daß dasselbe von unendlicher Zeit her existiere, oder ob es einen Anfang der Existenz habe.

sie könnte nicht unendlich sein, wenn sie nicht universal wäre. Nicht jede Art der Erkenntniß ist eine philosophische. Die empirische wie die mathematische Erkenntniß, abgesehen von der Erkenntniß, ist darum noch nicht philosophische, aber es gibt im Reiche der Dinge nichts, was nicht auch auf philosophische Weise erkannt werden könnte.

Indem daher die Philosophie sich auf alle Dinge erstreckt und nichts von sich ausschließt, auch nicht die Art und Weise, die Gesetze, Formen und Methoden, wie empirische und mathematische Erkenntniß zu Stande gebracht wird, ist sie die schlechthin universale Wissenschaft. Obgleich sie daher nicht alles Wissen und Erkennen selber hervorbringt, indem man durch bloße Philosophie weder Astronomie noch Botanik noch Physiologie, weder Geschichte noch Alterthumswissenschaft, weder Mathematik noch (empirische) Psychologie oder irgend eine andere empirische Wissenschaft zu Stande bringt, so leitet sie doch alle, gibt allen Stellung, Richtung und Bedeutung, schreibt allen die Gesetze ihrer Bildung vor, und vollendet sie zuletzt, soweit in zeitlicher Entwicklung von Vorsehung die Rede sein kann, indem sie deren Uebereinstimmung mit den apriorischen Erkenntnissen des menschlichen Geistes nachweist, und die Gesamtheit der in den mathematischen und empirischen Wissenschaften erfassten Formen und Erscheinungen aus Principien begreift.

Indem so die Philosophie, wie schon Platon von ihr rühmt, der Anführer oder Aufseher ist, welcher einer jeden Wissenschaft ihren Werth bestimmt, die wahrhaft königliche Wissenschaft, welche über die einzelnen Wissenschaften zu herrschen und ihnen aufzutragen hat, was ihnen zukommt zu verrichten^{*)}, so haben wir auch in ihr das Band zu erkennen, welches alle Wissenschaften und also auch alle Wissenschaftskreise, alle Fakultätswissenschaften, der Universität zusammenhält. Schon durch die im Ganzen bewundernswürdige Organisation der deutschen Universitäten ist der Philosophie eine unverdrückbare Macht der Einwirkung auf alle anderen Wissenschaftskreise gesichert. Welche Schwankungen der höheren oder niederen Geltung der Philosophie an den deutschen Universitäten auch eintreten mögen, so ist doch durch die Organisation der deutschen Universitäten selbst dafür gesorgt, daß sie niemals ganz verdrängt werden kann, und aus jedem Aphehium ihres Einflusses und ihrer Geltung wird sie stets wieder in ein um so glanzvolleres Perihelium ihrer Wirksamkeit eintreten.

Anmerkungen.

^{*)} Vergl. meine Dialektik Platon's. München, G. Requet 1832, S. 7. — Plat. *Hollr.* VII. 532, 528. b. 305, 524. c. 537. c. *Philos.* 58. a. *Paedg.* 207. c.

¹⁾ Mit großer Klarheit widerlegt Dr. Th. Raczek in seiner Schrift: Allgemeiner Theil der Erkenntnistheorie (Berlin, 1853), den Skepticismus und legt in dieser wie in einer zweiten Schrift: Letzte Gründe und Folgerungen daraus (Berlin, 1854), das Fundament zu einer philosophischen Erkenntniswissenschaft, welche die erste Beachtung aller Denker anzusprechen berechtigt ist. Damit man sich um so sicherer ausserfordert finde, diese Schriften zur Hand zu nehmen und gründlich zu studiren, erlaube ich mir hier einige Stellen aus ihnen zu entnehmen: „Wenn das Wissen überhaupt unmöglich wäre, dann wäre auch das Wissen von unserem Denken unmöglich. Wir wüßten weder was noch ob wir dächten. Aber das Denken ist unlegbar und das scheinbare Vergnügen des Denkens wäre selbst ein Denken, es wäre ein Denken, daß das Denken nicht sei. Aber auch das Wissen von Zusammenhang in unserem Denken ist unlegbar, weil ohne dieses Wissen wieder das Denken selbst unmöglich wäre. Aber unlegbar ist auch das Wissen von einem Antheil unseres Denkens an der Wahrheit, also von Wahrheit in unserem Denken, soweit der Anhalt des Denkens notwendige Bestimmtheit im Denken hat, durch deren Nichtanerkenntnis das Wert sinnlos, der Anhalt unkenntlich wird. . . . Denn ohne das Wissen, auf dem die Möglichkeit der Verbindung von Begriffen nach einem inneren Zusammenhang beruht, wäre wieder der Zusammenhang im Denken und folglich das Denken selbst unmöglich. Also die Möglichkeit des Wissens ist unlegbar. Und zwar ist das Wissen von unserem Denken und vom Denken überhaupt von unmittelbarer Gewißheit. . . . Diese unmittelbare Gewißheit ist nicht die einzig mögliche, aber die zuerst erkennbare auf dem Wege, der aus der Verneinung des Wissens zum Wissen führt, und genügend, um die Veranschaulichung von der Unmöglichkeit des Wissens durch den eigenen Widerspruch zu widerlegen. (§. 4–5.) . . . Es muß letzte Gründe im Denken geben, die weder weiteren Zweifel noch weitere Begründung zulassen. Denn Zurückführung letzter Gründe auf einen letzten Grund ist unmöglich. Es wäre ein Widerspruch. Oder es muß ein letzter Grund sein, in einem einfachen Satz auszusprechen, aus

dem alle verlegten Gründe für verschiedene Erkenntnisrichtungen sich entwickeln lassen. Im anderen Fall müssen die verschiedenen letzten Gründe zusammen den letzten Grund bilden oder es muß ein letzter Grund in allen letzten Gründen unmittelbar enthalten sein. Denn darüber läßt sich im Voraus nichts entscheiden. Es ist noch ganz ungewiß, ob der letzte Grund gleichsam ein einziger fester Punkt in der Unendlichkeit der Wahrheit oder eine Reihe von letzten Gründen sei, die dann nur einfach mit einander verbunden wären, oder ob mannigfaltige Verbindung nach verschiedenen Richtungen stattfinden. Der letzte notwendig vorhandene Grund kann daher zunächst nur in dem unbestimmten und deshalb richtigen Sinn gebraucht und verstanden werden, den er zuerst haben muß, und der noch ohne Entscheidung die verschiedenen Möglichkeiten im Denken umfaßt, von denen nur eine eine Möglichkeit in der Wahrheit ist. Also die allgemeine Antwort auf den ersten Theil der zweiten Frage ist: daß es zweierlei Wissen gibt, wovon das eine Wissen der Begründung bedarf, das andere dagegen einer Begründung gar nicht fähig ist, obwohl eine Begründung d. h. eine Einführung zur offenen Wahrheit die notwendige Bedingung dieses möglichen Wissens ist, da die Wahrheit nicht offenbar sein kann, ehe sie überhaupt gedacht wird. Aber mit dem Denken muß auch das Wissen zusammenfallen, so daß es ein geistiges Gewahrwerden der Notwendigkeit zu geben scheint, das dem sinnlichen Gewahrwerden der Wirklichkeit und dem Wissen von Thatsachen der Erscheinung vergleichbar ist. Auf diesem grundlegenden Grundwissen wird alle Begründung und Erkenntnis beruhen müssen. Aber wie soll der Grund aller Erkenntnis ergründet oder wie soll erkannt werden, was der letzte Grund aller Erkenntnis sei? Denn wenn alle Erkenntnis auf diesem Grunde beruht, dann muß auch die Erkenntnis des Grundes aller Erkenntnis auf ihm selbst beruhen. Die Kenntnis der Gesetze des Erkennens setzt notwendig das Erkennen selbst voraus. Das ergründende Denken wird also im Voraus die Gesetze befolgen müssen, die erst zu ergründen sind. Vor der Kenntnis des Gesetzes kann aber die Gesetzmäßigkeit des Verfahrens nur durch ihre Wirkung offenbar werden. Denn wenn es ein Gesetz gibt, das unbedingt für alles Erkennen, aber nicht für alles mögliche Denken gilt, indem es willkürliches Denken ausschließt, so muß es auch unverändert allem Erkennen zu Grunde liegen. Es wird also offenbar erfüllt sein, wo die Anerkennung der Wahrheit notwendig wird. Die Wahrheit zwingt aber überall zu unbedingter Anerkennung, sobald sie auf dem Wege des notwendigen Zusammenhangs gefunden ist. Im notwendigen Zusammenhang liegt die Kraft des Beweises, der unmittelbar überzeugt, ehe noch die allgemeine Frage gestellt

ist, was alle Beweise miteinander gemein haben, ehe noch der Gedanke: Notwendigkeit des Zusammenhangs aufgetaucht ist, obwohl damit nur eine sehr mangelhafte Antwort gegeben wäre. Das Denken darf also nur dem zwingenden Vernunftgesetz nachgeben und nur zwingen durch Notwendigkeit die Wahrheit als Wahrheit anerkennen.

*) Sehr gut widerlegt schon Aristoteles, der Peripatetiker, den Skepticismus der Pyrrhonianer, wie sich aus Ensch. Praepar. evang. ed. 1688. XIV. 18. p. 758 seq. ergibt. Diese Widerlegung des Aristoteles, enthält mit Recht A. Dindorf in seiner lehrreichen Geschichte und Kritik des Skepticismus und Pyrrhonismus S. 11, enthält im Wesentlichen alles, was sich gegen den Pyrrhonismus im Allgemeinen sagen läßt. Derselbe gesteht sich allerdings selbst; denn die Behauptung, daß gar nichts wahr und gewiß sei, widerspricht sich, setzen sie ja eben erst Etwas wenigstens als wahr und gewiß gelten läßt, daß gar nichts wahr und gewiß sei. Sagen sie aber, auch dies müsse bezweifelt werden, so war auch damit nichts gewonnen, denn es war abgemacht wider eben dies als wahr und gewiß vorausgesetzt, daß jenes bezweifelt werden müsse, und sonach das Zweifeln Wahrheit sei; und so kann auch der kühnste Skeptiker nie aller Wahrheit entgehen; immer bleibt ihm wenigstens die Wahrheit selbst als Grundvoraussetzung seines Bewußtseins, und in dieser ein Sein zurück, mit dem sie zusammenhängen und durch das sie bestimmt sein soll. Sagen ich auch nur, ich weiß nicht, ob irgend etwas wahr ist, oder nicht, so widerspräche ich mir selbst, indem ich ja wenigstens dies Etwas als Wahrheit oder als ein durch ein Sein bestimmtes Denken, als ein Wissen behauptete, daß ich jenes nicht wisse. Ohne ein zu Grunde liegendes Sein könnte ich daher nicht einmal zweifeln, ja nicht einmal träumen, oder überhaupt in irgend einer Weise existiren. Ohne ein solches Sein läßt sich überhaupt keinerlei Existenz denken. Existirt irgend etwas, so muß auch immer etwas gewesen sein und wird immer etwas sein; aus Nichts konnte nicht etwas werden, und was ist, kann auch nicht vergehen.

*) Nichts wollte freilich ein Arbeitsystem, aber er überspannte den Begriff der Arbeit ebensowenig als er ihn aufhob. Nicht unridlich wurde von ihm gesagt (Miser. Jahrbuch crit. Gallerie positiver und literarischer Persönlichkeiten I. 71), daß er zu Philosophie nicht durch den bloßen Drang zu speculiren und eine Weltanschauung zu haben, sondern vorwiegend durch ein praktisches Bedürfnis geführt worden sei. Die Philosophie kam's zög ihn durch ihre seinem Wesen verwandte Seite, den Ernst ihres Pflichtenbegriffes und ihre

Vestimmung der sittlichen Freiheit mächtig an. „Nubelstod sah er sich durch sie von dem Alp des Fatalismus, der ihn in Folge des Studiums Spinoza's drückte, erlöset und bald trat der kantische kategorische Imperativ in seinem Systeme verkört und apothetisiert als absolutes Ich und hiemit als moralische Weltordnung hervor“ (Meier Jahr-
hundert S. 74). — Das empirische Ich war ihm nicht das absolute selbst schlechthin, aber doch das absolute als eine Form des in die Schranken der Endlichkeit gesetzten absoluten Ichs und hiemit als Wille selbst zugleich absolut und bedingt. Wie er dem absoluten Ich die doppelte Rolle übertrug, das Absolute in unendlicher Schrankenlosigkeit zu sein, zugleich aber auch das wahrhaft Seiende in jedem empirischen Ich und also in der Totalität der bedingten geistigen Wesen zu sein, so daß, was in den empirischen Wesen nicht das absolute Ich selbst ist, nur zu den Schranken gehört, welche die Erscheinung des absoluten Ich in bedingten geistigen Wesen allein möglich machen, so mußte er nun auch dem empirischen Ich die doppelte Rolle übertragen, zugleich nach seinem Kerne absolut, nach seiner Schale oder seiner Erscheinung abhängig zu sein. Der subjective Idealismus Fichte's ist nur die Horte, wenn man will, die Verhülle zum Allerheiligsten seiner Philosophie. Das eigentliche Wesen dieses subjectiven Idealismus ist nicht immer richtig verstanden worden. Er wird nur eingeführt, um über sich selbst hinausgeführt zu werden, muß aber nach ihm eingeführt werden, wenn wahrhaft über ihn hinausgekommen werden soll. Fichte führt in seiner Schrift: Die Bestimmung des Menschen, welche den Uebergang von der ersten Gestalt seiner Philosophie in die dritte und letzte bezeichnet, durch den Beweisversuch, daß kein Wissen sich selbst begründen und beweisen könne, daß jedes Wissen ein noch höheres als seinen Grund voraussetze und daß dieses Aufsteigen kein Ende habe, indem ich fragen könne: Denke ich denn auch wirklich oder denke ich nur zu denken, und denke ich etwa nur ein Denken des Denkens? etc. (Werke II, 252), und setzt durch den Beweisversuch, daß alles Denken nur leere Bilder ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck, einen bloßen in einem Traume von sich selbst zusammenhängenden Traum hervorbringe, Fichte führt durch diese Beweisversuche, wenn auch durch einen Sprung des Denkens, auf dem Wege des Glaubens zu einem Realismus hinüber, der freilich als dem Materialismus entgegengesetzt selbst wieder Idealismus ist. Dieser objective oder absolute Idealismus wird von Fichte auf die sich uns als unabweisbar, wenn der Glaube an unsere sittliche Bestimmung nicht aufgeheben werden soll, anstrengende Nothwendigkeit, an Realität zu glauben, gegründet. Der Glaube ist es, der dem Wissen erst Beifall gibt und das, was ohne ihn bloße Täuschung

sein könnte, zu Gewißheit und Ueberzeugung erhebt. Alle Ueberzeugung ist nur Glaube nur sie kommt aus der Bestimmung, nicht aus dem Vorstande. Aus dem Gewissen allein stammt die Wahrheit. Was diesem widerpricht, ist sicher falsch. Durch die Gebote des Gewissens allein kommt Wahrheit und Realität in meine Vorstellungen. Es ist schlechthin wahr, daß ich der Stimme des Gewissens folgen soll und es wird mir sonach in dieser Denkweise alles wahr und gewiß, was durch die Möglichkeit eines solchen Gehorsams als wahr und gewiß vorausgesetzt wird. Es ist nichts wahrhaft Reelles, Dauerndes, Unvergänglichendes an mir als die Stimme meines Gewissens und mein freier Gehorsam. Die Stimme des Gewissens, die jedem seine besondere Pflicht auflegt, ist der Strahl, an welchem wir uns dem Unendlichen anschließen und als einzelne und besondere Wesen hingestellt werden: sie zieht die Grenzen unserer Persönlichkeit, sie also ist unser wahrer Unbestandtheit, der Sinn und der Stoff alles Lebens, welches wir leben. Die absolute Freiheit des Willens, die wir gleichfalls aus dem Unendlichen mit herabnehmen in die Welt der Zeit, ist das Princip dieses unseres Lebens. Am die Vernunft ist; die unendliche an sich, die entliehe in ihr und durch sie. Nur in unsern Gemüthern erschafft Gott eine Welt, wenigstens das, woraus wir sie entwickeln, und das, wodurch wir sie entwickeln: den Ruf zu Pflicht; und übereinstimmende Gefühle, Anschauung und Denkfähigkeit. Es ist sein Licht, durch welches wir das Licht, und alles, was in diesem Licht uns erscheint, erblicken. In unsern Gemüthern blickt er fort diese Welt, und greift ein in dieselbe, indem er in unsern Gemüthern durch den Ruf der Pflicht eingreift, sobald ein anderes freies Wesen etwas in derselben verändert. In unsern Gemüthern erhält er diese Welt, und dadurch unsere endliche Existenz. Alles unser Leben ist sein Leben. Wir sind ewig, weil er es ist. Ich bin unbedingt zum Gehorsam gegen die Stimme meines Gewissens verpflichtet. Aber mein Wille ist mein und er ist das einzige, das ganz mein ist und vollkommen von mir selbst abhängt. (Die Bestimmung des Menschen, Werke II, 248—319.) — Der Wille des Menschen soll also nach dieser Glaubensphilosophie absolut und bedingt zugleich sein. Indem der Wille des Menschen zum absoluten überspannt wird, verschmilzt er doch zugleich zur Determination des unendlichen Willens, der doch kein Wille eines wirklich wirkenden Wesens ist. Subjectiv will Fichte in allen Stadien der Entwicklung seiner Philosophie die Freiheit und glaubt an die Freiheit bis zu seinem letzten Athemzuge, aber objectiv geht sie in der Alleinigkeit des absoluten Ichs, der Identität des Seins und Wissens unter. Durch die Energie, womit er die Idee der Freiheit vertritt, ist Fichte der charakteristischste, gewaltigste Charakter unter

den Philosophen der Neuzeit, aber seine Grundgedanken führen ihn nicht über den Pantheismus hinaus. Vergl. Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie von A. H. Nichte. 2. Aufl. S. 562–571. Könnte man A. H. Nichte bestimmen, daß Pantheismus nur diejenige Lehre zu nennen sei, in der Gottes Wirklichkeit (in dem Einen und Allen des Universums) völlig aufgehe, Gott nur ein der Welt immanenter sei, so würde man ihm auch nicht widersprechen können, wenn er behauptet, nach diesem Begriffe von Pantheismus gebe es kein System, welches antipanthetischer wäre als die Wissenschaftslehre. Aber aller ächte Pantheismus läßt Gottes Wirklichkeit nicht in der Weltwirklichkeit aufgehen. Gott ist allem ächten Pantheismus noch etwas von der Weltwirklichkeit toto cuncto Unterschiedenes, denn er ist ihm das Absolute, während die Weltwirklichkeit ihm nichts ist als die Gesamtheit der Erscheinungsformen des Absoluten, über die hinaus es freilich keine anderen Erscheinungsformen desselben geben kann. Die Wirklichkeit Gottes geht dem Pantheismus nicht in der Weltwirklichkeit auf, sondern vielmehr die gesammte Weltwirklichkeit (d. h. die Gesamtheit der Erscheinungsformen Gottes) geht ihm in Gott, im Absoluten auf. Deshalb ist aller Pantheismus von der einen Seite Atheismus, wenn man mit diesem Worte die Lehre von der Unpersönlichkeit Gottes (nicht die Lehre von der Nichtexistenz Gottes; denn der Pantheist leugnet nicht Gott überhaupt, sondern nur seine Persönlichkeit) bezeichnen darf, von der andern Seite Atheismus, wiewohl man darunter die Lehre von der Nichtwesenhaftigkeit, Unwesenhaftigkeit der Welt als bloßer Erscheinung des Absoluten versteht. Es gibt keinen Atheismus, der nicht Pantheismus und keinen Pantheismus, der nicht Atheismus wäre. Schon Heraklit ist im Grunde pantheistischer Atheist und ebendadurch atheistisch-pantheist. Vgl. die Philosophie Heraklites des Dunkeln von Epheos von F. Lassalle I, 45 ff., I, 318–319. „Heraklit erfasste zum erstenmale den Gedanken des Negativen und seiner beständig sich in ihr Gegenteil umschlagenden und dadurch verwirklichenden, in der Verwirklichung selbst sich aber ebenso wieder in ihr Gegenteil aufhebenden Bewegung. Sein Absolutes ist das allem Dasein transscendente und es aufhebende Gesetz dieses Processes. Das Sein selbst ist ihm zum Schein und zum bloßen permanenten Dasein des Nichtseins geworden, wie es deshalb auch nur die Bewegung ist, sich selbst in dieß sein Gegenteil, mit dem es an sich identisch, wieder aufzuheben. Und deshalb gibt, zurückgehend auf seine Vorgänger, Heraklit selbst so trefflich und so tief den epochemachenden Gedanken, der ihn von allen diesen unterscheidet und mit welchem die Philosophie auf einen neuen Standpunkt rückt, in jenem

Fragmente an, welches frei, aber doch ganz sinngetreu übersetzt, etwa lauten würde: „Wie Niemand neben ich auch gehört, keiner gelangt dahin zu erkennen, daß das Absolute (das Weisse) allem sinnlichen Dasein entbehren, daß es das Negative ist.“ Wollte man einwenden, daß die Bezeichnung als Atheismus darum nicht auf Nichte's System letzter Gestalt passe, weil er wenigstens einen Theil der Intelligenzen unsterblich sein lasse, so ist zu erwidern, daß sein System selbst dann nicht aufhöre wäre. Atheismus zu sein, wenn er allen Intelligenzen die Unsterblichkeit aufdrückte. Denn sie würden dadurch nicht aufhören, bloße Erscheinung des Absoluten zu sein, so daß sie keine andere Substanz als das Absolute selbst hätten. Sie wären dann nur nicht eine Zeitlang dauernde, sondern immer dauernde Erscheinungen, sie würden dadurch nicht bedingte Substanzen werden, sondern Erscheinungen bleiben und nichts als Erscheinungen. Ob aber ein pantheistisches System überhaupt und das Nichte'sche insbesondere immer bleibende Erscheinungen des Absoluten consequent lehren kann oder nicht, ist eine andere Frage.

Die erste Gestalt der Nichte'schen Philosophie war insofern schon kein bloß subjectiver Idealismus, inwiefern N. nemlich die Nothwendigkeit des Glaubens an die Realität der Dinge nicht verneinte, sondern behauptete. In der zweiten Gestalt (seit 1800) seiner Philosophie betont Nichte noch schärfer, daß das Wissen sich selber überlassen zum Nihilismus führe, ebendeshalb aber um so unabweislicher zum Glauben leite. Dieser Glaube ist ihm jetzt nicht mehr ein rein moralischer, sondern zugleich ein religiöser und das absolute Ich wird nicht mehr als bloße moralische Bestimmung, sondern als absolutes Erkennen und Wollen bezeichnet, welches nur wegen seiner Schrankenlosigkeit nicht als Persönlichkeit zu bezeichnen sei, insofern es der Materie nach lauter Geist und Leben sei. In der dritten Gestalt seiner Lehre erhebt sich der Glaube wieder zum Wissen. Sobald nemlich zur völligen Klarheit erheben ist, daß Alles, was genannt wird, nur Gewusstes, Nichts, Nichts ist, so muß auch darüber hinausgegangen werden zu der Erkenntniß, daß überall rein Wirklichkeit ein Sein, eine Realität voraussetzt, weil reine Abstraktheit ohne Etwas, das sich in ihr abbildet, undenkbar ist. Hiemit hielt Nichte die ursprüngliche Identität des Subjectiven und Objectiven für erreicht. Das absolute Ich erscheint hier als unendliche Vernunft, als Logos oder System von Ideen, als geistige Organisation, die als Grund alles Seins und Lebens ihre Selbstoffenbarung in allen endlichen Wesen hat. Hat Nichte mit diesem Standpunkt auch das Höchste und die volle Wahrheit nicht erreicht, indem dieser doch nur einen idealistischen Pantheismus bezeichnet, so hat derselbe

doch den idealistischsten speculativen Theismus vorbereitet, und man muß Chalybäus bestimmen, wenn derselbe (Historische Entwicklung der specul. Philos. 3. Aufl. S. 178) bemerkt, daß in Fichte allein der Schlüssel zu dem Verständniß der Neueren liege. F. H. Fichte zeigt in seinem ausgezeichneten Werke: F. H. Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel I, 409 ff., daß es damals darauf ankam, den Gedanken an einen lebendigen Gott, der den Menschen befreit von der Knechtschaft der Unvollkommenheit und den Willen von der Tantalusarbeit eines endlosen Ringens erlöst, durch Wissenschaft und höhere Ausbildung wiederzugewinnen. Fichte mußte sich, sagt F. H. Fichte, zur Lösung dieser Aufgabe für vernunft halten, denn gerade durch ihn war das dem Glauben entgegengesetzte Princip der Reflexion mit ganzer Schärfe und vernichtender Gewalt ausgesprochen worden. Was zerstört war, mußte neu und höher wiedererstehen. Fichte hatte nemlich mit unabwehrlicher Klarheit gezeigt, wie das Bewußtsein wahrhaft nur von sich selbst zu wissen vermöge. Daraus folgt, daß alles sein Wissen und Sagen von einem Sein außer sich den Widerspruch in sich trägt, indem das Sein eben gewußt wird, es nicht Sein, sondern Vorstellung für Bewußtsein ist, daß mithin das Factum des Wissens hier dem Inhalte desselben widerspricht und ihn unmittelbar aufhebt. Es scheint vor dieser im Einzelnen stets wiederkehrenden Bestimmung für all unser Wissen und Erkennen nur ein subjectives Verstellungsgewebe übrig zu bleiben, worin Manches als außer uns, Manches als in uns begriffen wird zufolge eines ohne unser Zutun sich gestaltenden Fortflusses des Bewußtseins. Und auf die Frage, was denn an sich jenes Vergefallene sei und bedeute, gibt es nach diesen Prämissen theoretisch keine Antwort, ja die Frage hat hier gar keine Bedeutung, weil das Bewußtsein, unentfliehbar in sich gefangen, von Etwas außer ihm selbst kein Nichts zu wissen vermag. Sonst bliebe auch ein Erkennen, ein wissenschaftliches Bewußtsein Gottes ewig unerreichbar, wenn es nicht gelänge, jene Schranke theoretisch zu durchbrechen, das Ich zu zwingen, über sich hinauszugehen. Wollte man nun das unmittelbare Bewußtsein, den Glauben an jene höchste Realität dafür geltend machen, wie dies von Jacobi geschehen, der gleichfalls die philos. Unerkennbarkeit derselben behauptet: so wäre darin höchstens eine persönliche, nicht aber gemeinültig wissenschaftliche Auskunft gegeben. Der Glaube, als das Unmittelbare, steht nemlich der Reflexion, als dem höhern, entwickelteren Bewußtsein, eben deshalb ohne Rechtfertigung gegenüber: jener kann verharren in seiner unmittelbaren Gewissheit, für die er in sich selbst keine Gründe hat, er kann sogar der Reflexion ihre unfruchtbare Leerheit verhalten, sicher darauf rechnend, daß

sie von ihrer erkünstelten Höhe endlich selbst zu ihm zurückkehren wird; aber diese vermag nemlich immer von Neuem ihn zu kennenthun in seinem Besitze, ihn geistlich zu machen in seinem Gemüthe; und der Fichte wird nur hergestellt werden können in einem höhern, beide Elemente vermittelnden und ausgleichenden Gebiete. Die Reflexion muß durch sich selbst zerstört, theoretisch aufgegeben werden, damit sie nicht willig ihre Waffen niederlege und den höhern Standpunkt gewinne, den Glauben vielmehr rechtfertigt in sich aufzunehmen. Diese Kunst anzufassen, diesen Kampf bis zum endlichen Frieden durchzuführen. — Die Aufgabe lag auf Fichte's hartem Geiste: und es bedurfte, wie uns dünkt, tiefer Stärke, um unverzagt und ohne Unterhandeln die ganze Härte jenes Resultates zu ertragen und es fast auszusprechen zu können. Und dies mühselige Suchen, bis der richtige Ausweg gefunden, diese langsame und mühevolle Entwicklung befeuerte ihn durch die späteren Jahre seiner einsamen Selbstbildung, während er die platonische Mäandere eigentlich als völlig desorientiert erachten mußte über den wahren Fortgang der Speculation. Was hier philosophisches erschien, konnte sein eigenes Streben nicht fördern, ja es mußte ihm als ein Hinderniß erscheinen, weil es mit den bisherigen wissenschaftlichen Voraussetzungen im schneidendsten Gegensatz stand. So war es natürlich, daß er, wie er selbst den Widerspruch empfand, so auch seinerseits jener entgegengesetzten Richtungen nicht achtete, sondern mit gänzlicher Resignation auf die Anerkennung der Mäandere, nur sich selbst Klarheit zu erringen suchte und höchstens in wenigen Schülern fortzuleben hoffte. Aber interessant ist es zu sehen, wie gerade dadurch, daß er kein fremdes Element in sich aufnahm, sondern ganz für sich seinen Weg vollendete, es ihm gelang, seine Lehre in ihrem Princip völlig consequent zu vollenden. Indem er eben das Princip der Reflexion völlig durchführte, hat er ihr wissenschaftliches Selbstmittel gegeben und dadurch ist seine Lehre ein wesentlicher und unverfälschter Moment in der gesammten philosophischen Entwicklung geworden. — L. c. I. 412 — 41. Berol. Dessk. Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie 2. H., S. 584 — 587. Gleich, wie schon gesagt, Fichte den besten und wahren Standpunkt nicht erreicht hat, so sind doch seine Leistungen in der That als die Perle der neueren Philosophie anzusehen, wenigstens nachdem sie einmal eine Gestalt angenommen hatte, wie sie ihm gegeben. Schelling und Hegel haben, so groß ihre Leistungen sonst auch sind, das eben wieder getrübt, was Fichte klar gemacht hatte und erst in Wahrheit erreicht das Ziel erreicht, welches im Grunde Fichte doch immer verfolgte, nemlich weiter freilich über Fichte, wie über Schelling und Hegel, hinausgehen mußte. Ueber diese

Behauptung werden freilich Viele nicht wenig in Verwunderung gerathen. Man würde Grund dazu haben, wenn die Meinung wäre, Naader habe den Fichte'schen Protestantismus und Republicanismus getheilt. Allein es kommt hier nur darauf an, einzusehen, daß Naader den Proceß der Fichte'schen Wissenschaftslehre im Princip dadurch vollendete, daß er das Fichte'sche Absolute (welches auch ihm wie dem Herakleitos nur das Reine, nicht der Weise war) aus seiner Selbstverschlossenheit erweckte, und zeigte, daß, wenn Gott — was Fichte zugeb — der Materie nach Lauter Erkennen und Willen, Geist und Leben sei, er es auch der Form nach sein müsse, deren Unendlichkeit der Bestimmtheit nicht widerspreche und daß also Gott absoluter und selbstdenkender Geist, absolute Persönlichkeit sei und sein müsse. Hätte Fichte diese Einsicht erreicht, so hätte er seine Philosophie im Princip vollendet. Kertlage (Wenckebach's Geschichte der Philosophie seit Kant, S. 246—255) spricht mehrfach davon, daß in den Naader'schen Schriften die Tiefe der Fichte'schen Speculation vorhanden sei. (Naader hatte seine Uebereinstimmung mit Fichte in der Behauptung erklärt: Mein Sein, ohne daß es nicht dem Wissen durchdringbar wäre, überhaupt keine Welt außer dem Wissen oder der Wisbarkeit.) Daß aber in Naader noch mehr vorhanden, daß in ihm im Princip der Zielpunkt der Fichte'schen Philosophie erreicht sei, konnte Kertlage freilich nicht erkennen. Denn nach ihm (l. c. S. 249) ist der Mensch das absolute Ich implicite selber. Es wäre doch leicht einzusehen, daß wenn dem also wäre, Gott entweder nichts als der Allgemeinbegriff der endlichen Wesen und also nicht selbst ein Wesen wäre, oder das einzig und allein existirende Wesen, so daß im ersten Falle nur endliche individuelle Wesen existiren könnten, im zweiten Falle die endlichen Wesen als endliche gar nicht existirten, sondern bloße Scheingestalten Gottes (des Absoluten) sein würden. Allein die atheistische Monadeologie befriedigt so wenig als der atomistische Atomismus. Schon Drobach's Atomismus steht höher, insofern er seinem Centralatom nicht die peripherischen Atome und diese nicht jenem zu opfern sich genöthigt findet. Fichte kam nur bis zu dem Standpunkte, auf welchem Gott die absolute Vernunft ist ohne auch der Form nach Bewußtsein und Wille, ohne Persönlichkeit zu sein. Die absolute Vernunft, indem sie so selber Alles ist, hebt allen Unterschied, alle Endlichkeit, alle Selbstständigkeit der endlichen Wesen auf. Nach Fichte's Philosophie in ihrer letzten Gestalt existirt Gott nicht in Wahrheit als Natur oder als ein System von Dingen, denn diese in'sgesamt existiren nicht eigentlich, nicht in jener absoluten Vernunft und zufolge derselben, sondern nur in der Erscheinung derselben und zufolge ihrer ewigen Erscheinbarkeit. Es gibt nach Fichte kein anderes Sein als

Gott, Gott ist absolutes Sein und Leben, Gott lebt in meinem Leben und sieht in meinem Leben. Mit Recht bemerkt J. H. Fichte, daß sein Vater das Wesen seiner Philosophie (in der späteren Gestalt) fast nirgends deutlicher ausgesprochen habe, als in zwei Sonnetten, welche in den dritten Band seiner nachgelassenen Schriften aufgenommen worden sind. Ich versage mir es nicht sie hier mitzutheilen:

„Was meinem Auge die Kraft gegeben,
Daß alle Wirklichkeit ihm ist gegeben,
Daß ihm die Mächte werden keine Demuth,
Überwindung, Ordnung, und Berechnung Leben?“

Was auch die Zeit der Mächte verwehret haben
Nicht haben konnte die zum ewigen Werden
Des Schönen, Wahren, Guten und der Demuth,
Und ihm vernehmend einlaßt als mein Streben?“

Das ist! Zeit in Maria's Aug', die tief
Sich selber hinc, hanc, nullo, reime
Versteht! Ich, selber will, hineinsehen.

Selbst und nicht nur! Ich in der Tiefe,
Und in in meinem Sein — das ewig Gine,
Sich in im Leben, nicht in meinem Leben.

Nicht ist denn Gott, und Gott ist Nichts denn Leben:
Du schaust, ich mit du schaust im Sein,
Ich wie verwehret schaust dannich,
Wenn es nicht Wissen wäre von Gottes Leben?“

„Wie gern, ach! wüßte ich tiefen hin mich sehen:
Allein, wo find' ich's? Alldenn es irgend ein
Zu's Wissen, so verwehret hab's in Sehen,
Mit ihm gemüthet, mit seiner Müth' umarmen!“

Was hat die Güte sich bei dir erhebt,
Dein Ich ist sie: es hebe, was verwehret,
Und hieran ist nun Welt in deinem Streben.

Indesdenn, was dies Streben überlebe,
So wird die Güte in die Güte überlebe,
Und unverleibet steht in göttlich Leben.

Vielleicht nie ist ein erhabener Irrthum edler und inniger ausgedrückt worden, als der absolute Idealismus in diesen zwei Sennetten. Vortreflich charakterisirt H. Wirth diesen Standpunkt, wenn er sagt: „In diesen schönen Worten, die an das Heiligste anklängen, sehen wir ein Ueineranderübergehen der entgegengesetzten Standpunkte, des Spinozismus und der Reineitslehre. Das Ich ist das reine Ich, aber als reines Ich schlechtbin unendlich, also kein Selbstbewußtsein, sondern ein und dasselbe, was die Substanz, die ewige Einheit selbst ist. Allein die ewige Einheit (Urania) schaut sich doch an; Ich ist das Auge, in dem Urania sich sieht. So verschwindet das Ich in die Einheit, die Einheit reflectirt sich im Ich. Allein die Selbstanschauung der Urania ist ja nur die Anschauung eines Anschauungslosen. Die Urania schaut in Wahrheit nicht. Das Anschauende muß alle im Anschauungslosen wieder verschwinden. In dem Unendlichen, Gränzenlosen, dem dunklen Grunde der Urania ist nichts zu schauen.“ Die speculative Idee Gottes zc. von Dr. J. H. Wirth S. 365. Daß Baader über Herakleitos hinausging, ähnlich, aber auch nur ähnlich, wie Anaxagoras über Herakleitos hinausging, bestätigt J. H. Fichte selbst mit den Worten: „Ich ist (für J. H. Fichte) nur Begrenztes, Individuum, das reine Ich nur wirklich in unendlicher Individuation, der Quell und Trieb unendlicher Selbstverendlichung. Denn es ist ja der (falsche, in seinen Wirkungen grundverderbliche) Fehlsatz der Wissenschaftslehre, daß die Form des Bewußtseins die Form der Endlichkeit sei. Deshalb ist der „Gesichtspunkt“ Gottes, des reinen Ich, abermals um ein idealer; es ist da keine Sache, kein wirklich schauendes Subject-Object. Der Welt ist reine, unpersönliche Geistigkeit, unendliche Subject-Objectivität.“ Beiträge zc. S. 517. Eben diesen falschen Grundsatz der Wissenschaftslehre hat Baader widerlegt und gezeigt, daß es keine endliche Form des Bewußtseins geben könnte, wenn es keine unendliche gäbe.

*) Trotz allerdings tiefgreifender Verschiedenheiten und Abweichungen stehen schon die Lehren des Platon und Aristoteles mit jenen von Leibniz, dem späteren Schelling und Baader in einem starken Verwandtschaftsverhältnisse, wiewohl Baader selbst weit mehr die Differenz als die Verwandtschaft erblickte. Welleuds aber tritt dieses Verwandtschaftsverhältnis mächtig hervor in den theistischen Systemen, welche seit Schelling, Schleiermacher, Hegel und Herbart von einer Anzahl sehr geistreicher Forscher in Deutschland ausgebildet wurden und größtentheils noch in der Ausbildung begriffen sind. Ohne auf Vollständigkeit der Angaben auszugehen, können mit Fug hier genannt werden die Philosophen J. H. Fichte, Weiße, E. Ph. Fischer, Chalchäus, Trendelen-

burg, Prantk, Wirth, Wici, Th. Jacob zc. welchen sich noch eine Reihe von Forschern gesellen, die von der Schelling'schen, Hegel'schen, Schleiermacher'schen und Herbart'schen Schule her in das System des Theismus mündeten. Alle diese Philosophen sind sich in ihren Grundanschauungen näher getreten als es von einer auch nur annäherungsweise gleichen Zahl angezeichneter Schriftsteller irgend einer früheren Zeit gesagt werden kann, und bei allen Differenzen im Einzelnen verbindet sie doch ein gemeinschaftlicher Grundzug mit Baader, der auch darum so groß erscheint, weil er mitten unter der begünstigten Wirksamkeit der imponirendsten philosophischen Genies seiner Zeit im offenen Kampfe mit ihnen zu einer Tiefe der Erkenntniß durchdrang, deren Ueberlegenheit über die Leistungen jener im Princip von der gesammten Gruppe der genannten nachbarlichen Philosophen selbst theils durch ausdrückliche Bekämpfungen, theils durch den Inhalt ihrer Lehren anerkannt ist und von Tag zu Tag allgemeiner anerkannt wird, wie weit man sich in vielen Punkten auch von ihm entfernen mag.

*) Ich stehe nicht an auch Max. Drobach den theistischen Forschern beizuzählen, obgleich derselbe sich denselben nicht beizuzählen wissen will. Aber doch um darum nicht, weil er unter Theismus die Lehre von der absoluten Willkürlichkeit Gottes, von der Schöpfung eines todten Stoffs zc. versteht, während diese Lehren nur einer unvollkommenen Form des Theismus und nicht nothwendig dem Theismus selbst angehören. Damit soll jedoch nicht behauptet werden, daß Drobach's Theismus selbst ein ganz befriedigender sei. Seine Lehre, (die Harmonie der Ergebnisse der Naturforschung mit den Forderungen des menschlichen Gemüthes oder die persönliche Unsterblichkeit als Folge der atomistischen Verfassung der Natur, P. Drob. 1858) nimmt sich auf den ersten Anblick sehr frappant aus, und wird jedenfalls auf vielen Widerstand stoßen. Indessen ist doch nicht zu bestreiten, daß er mit trefflichen Gründen den ächten Realismus gegen den einseitigen Idealismus und mit tiefgehenden Gründen den ächten Idealismus (Ideal realismus) gegen den Materialismus in Schutz genommen hat. Dieser Atomismus scheint mir in seinem Grundgedanken alle bisherigen monodelegischen und atomistischen Systeme der Philosophie zu überragen, welches ich zur Steuer der Wahrheit ansprechen muß, da mir in Drobach's früheren Schriften der eigentliche Kerngedanke seines Systems sich noch verbüllt hatte. Dieser Grundgedanke seines Systems hat jedenfalls eine Zukunft, wenn auch namentlich seine Religionsphilosophie einer tiefergehenden Umbildung bedürftig erscheint. Damit hängt denn auch seine Behauptung der Aseitigkeit der Atome zusammen. Ganz mit Recht übrigens bemerkt Drobach: „Weit weniger (als die materiellen Vertheile) beachtet, weil viel

vorhergehender, aber in dieser Vorhergehung um so tiefer und nachhaltiger, ist die Wirkung, welche die Naturwissenschaften auch über die Grenzen ihres eigenen Gebietes auf alle übrigen Gebiete des Wissens und, insofern all unser Können durch unser Wissen bedingt ist, auf das gesamte Leben unserer Zeit ausüben." In der That wir stehen in einem Uebergangszeitalter und es ist eine neue Weltzeit im Anzug. Alle Zeichen deuten darauf und insbesondere kann man sich kaum die Wirkung groß genug vorstellen, welche der unaufhaltbare Fortschritt der Naturwissenschaften herbeiführen wird. Vieles wird in unsern Theorien fallen, welchem nicht Wenige jetzt noch Haltbarkeit zutrauen. Aber die Materialisten täuschen sich, zu glauben, daß der Materialismus mit dem Fortschritte der Naturwissenschaften immer siegreicher und immer verbreiteter werden werde. Vieles von dem, was sie erforscht haben, erforschen und erforschen werden, wird mit in die neue Weltzeit eingehen, nicht aber ihr Materialismus selber. Einen Theil dessen, was ich anderwärts gegen den Materialismus geltend gemacht habe und wovon ich weiß, daß er dadurch auf das Haupt geschlagen und ex fundamento widerlegt ist, sehen wir bereits von einem Forscher geltend gemacht, der, aus der Bewegung der neueren Naturwissenschaft hervorgegangen und keines ihrer wirklichen Ergebnisse verleugnend, sich gleichwohl dem Materialismus entgegensetzt. Es ist wohl klar, sagt Drossbach, daß diese Macht (der Naturwissenschaft) nicht mehr gebrochen und zurückgehalten werden kann, und so bleibt nichts Anderes übrig, als sie in die rechten Bahnen zu lenken. Es ist auch eitle Furcht, zu wähnen, die Naturwissenschaften könnten der Religion etwas anhaben oder gar sie zerstören, im Gegentheil werden sie dieselbe auf das glänzendste bestärken, stärken und regeneriren. (Die Harmonie der Ergebnisse der Naturforschung u. S. 362. Man vergleiche damit die tiefgehenden Gründe gegen den Materialismus von Dr. Th. Jacob in dessen Schrift: Aus der Lehre vom Ganzen.) Nachdem Drossbach hierauf eine bemerkenswerthe Stelle aus Dr. Hamme's Zeitpiegelungen zustimmend angeführt hat, in welcher die metaphysische Grundvoraussetzung des materialistischen Atheismus in dem Ungedanken gefunden wird, daß Natur und Geist als die beiden Spüren des Absoluten sich von Ewigkeit her durch eine Art generatio aequivoce von selbst aus dem bewußtlosen Grunde eines blinden Seins, das man Welt, Unst, Materie, Idee oder Begriff nennt, erzeugt hätten, woraus der erstannliche Unsinn sich ergeben würde, daß das Absolute in seinem letzten Grunde etwas Blindes, Vernunftloses wäre und doch dasselbe als solches für das höchste Princip aller Vernunft erklärt würde, äußert Drossbach ausdrücklich: „Sämmtliche Wesen der Welt bilden nach

dem Christenthum eine rauggeordnete Stufenreihe mit einem höchsten Wesen an der Spitze. Dieses höchste Wesen (fährt er fort S. 374) ist (nach der christlichen Lehre) das vollkommenste, sowohl an physischer Macht als an Intelligenz. Es ist nicht wesentlich (dem, was es ist, nach) von den andern Wesen verschieden, sondern nur dem Grade nach und daher gleich diesen bewußt, selbstbewußt, süßend und mitleidend, ein Wesen, welches sich mit uns freut und mit uns trauert, an welches wir uns betend wenden und von welchem wir aufrichtiges Mitgefühl erwarten können. Ganz dasselbe selbstlebendige, selbstbewußte, süßende und mitleidende, Alles beherrschende, ewige, von den andern Wesen nicht (sofern sie wie Welt, Geist und Naturwesen zugleich sind) verschiedene ist der atomistische Gott.“ — Drossbach lehrt den Kennern Naader's übrigens nichts Neues, wenn er behauptet, der Gott des Christenthums sei das vollkommenste Wesen sowohl an Intelligenz als an physischer Macht. Denn sie wissen, daß dies Naader von Anfang an bis zu seinem Tode gelehrt hat. Sie wissen, daß Naader es war, der vollkommener als Schelling den Cartesischen Dualismus des Geistes und der Natur dadurch im Princip aufzuheben hat, daß er ihn im göttlichen Wesen selbst aufhob, ohne darum den Unterschied des Geistes und der Natur, des Selbstischen und des Selbstlosen, irgendwie zu verkennen.

?) Das hier von Ueberweg Gesagte würde einseitig und somit falsch sein, wenn damit gesagt werden wollte, Offenbarung Gottes an die Menschen und die Menschheit überhaupt sei undenkbar oder doch unannehmbar und nicht klein überflüssig, sondern sogar schädlich. Nicht göttliche Offenbarung der Wahrheit an den Menschen ist unmöglich oder unannehmbar, sondern nur: philosophische Erkenntniß der Wahrheit, auch der geoffenbarten, kann nicht durch kleine Eingebung erlangt werden. Die Gabe Gottes an den Menschen schließt die Aufgabe nicht aus, sondern ein. Wenn ferner gewiß allem Aberglauben entgegenzutreten ist, so muß man sich doch sehr in Acht nehmen, für Aberglauben zu erklären, was es nicht ist und für ächte Aufklärung und Einsicht zu halten, was esl genug nichts weiter als hartnäckigster Aberglaube ist. Zu allen Zeiten hat sich gelehrter Aberglaube gegen die Auerkenntniß der Wahrheit und Wirklichkeit großer neuer Entdeckungen gestrückt, sobald sie über die Fassungskraft der eingelernten Gelehrsamkeit hinausgingen und dieselben Männer einer späteren Zeit, welche sich über die Beschränktheit früherer Gelehrten, die sich in neue Entdeckungen nicht zu finden wußten, gar höchlich wundern, zeigen sich öfter nicht weniger beschränkt neuen Entdeckungen ihrer Zeit gegenüber. So erging es Laplace in Bezug auf Chladni's Behauptung des kosmischen Ursprungs der Metallen, den Mitgliebern

der Pariser Akademie d. W. in Bezug auf die Erfindung des Dampfmaschins und auf die Erscheinungen des menschlichen Magnetismus, so Alex. v. Humboldt, Dove und unzähligen Andern in Bezug auf die Erscheinungen des magischen Schreibens, die aus Betrug nicht erklärbare unsengbare Erscheinungen sind und bleiben, man mag nun dabei einen Einfluss der jenseitigen Geisterwelt zugeben oder verwerfen. Ähnlich ergibt es dem größten Theile unserer Physiker und Chemiker in Bezug auf die edischen Entdeckungen des Freiherrn C. von Reichenbach, die nach den von R. gegebenen Nachweisungen keineswegs Phantome sein können, wenn auch viele seiner Folgerungen noch mehr oder minder zweifelhaft bleiben. Man vergleiche: Das magische Geistesleben. Von Dr. Schindler. Vorr. S. VI, dann S. 326 ff.; Der sensitive Mensch und sein Verhalten zum Ode von Reichenbach II, 121 ff., 546 ff., 613 ff. Man ermüdet nicht, die Philosophie an das Shakespeare'sche Wort zu erinnern: „Zwischen Himmel und Erde gibt es viele Dinge, von denen sich unsere Schulweisheit nichts träumen läßt!“ Wenn nun aber ein Mann kommt, Ernst mit jenem Worte macht und in der That Dinge als wirklich aufzeigt, wovon allerdings die Schulphilosophie nichts wusste, dann wendet man ihm den Rücken zu und nennt ihn einen Ueberspannten, Phantasten oder Schwärmer.

*) Wenn die Riesenpläne des Papstes Gregor VII, welche auf eine den Erdbreis umfassende Theokratie; d. h. Klerokratie, im Grunde Papokratie gerichtet waren, in ihrem ganzen Umfange verwirklicht worden wären, wenn also alle Staaten und deren Regierungsgewalten der Macht des Papstes sich hätten völlig unterordnen müssen, so würde alle ächte Philosophie, weil nur freie Philosophie ächt sein kann, erdrückt und erstikt worden sein, und ihre Stelle würde nicht etwa das leere Nichts, sondern eine mit Wahrheit gemischte Scheinphilosophie so lange eingenommen haben, bis eine furchtbare Empörung der Geister die Grundfesten dieser Art von Theokratie erschüttert haben würde. Das Wahre an Paracelsus's Behauptung (Die gegenwärtige Aufgabe der Philos. S. 53) wird darum nicht verkannt.

*) Damit soll keineswegs behauptet werden, daß die Geschichte der Philosophie abseht gerade so erfolgen mußte, wie sie erfolgt ist. Wenn anders die Freiheit des menschlichen Wesens eine Wahrheit ist, wenn der Wille, wenn Gefühle, Neigungen und Leidenschaften nicht ohne Einfluss auf das Denken und die Denkrichtung des Menschen sind, so kann sicher die Nothwendigkeit der philosophischen Systeme gerade so wie sie erfolgt sind nicht behauptet werden. Wie wenig z. B. die Hegel'sche Philosophie durchgängig aus reiner Denknöthwendigkeit hervorgegangen ist, wird nur zu ersichtlich aus

dem Werke: Hegel und seine Zeit von R. Haym. Wenn übrigens Haym gegenwärtig der deutschen Nation in ihrer speculativen Thätigkeit eine Pause, eine Periode der Sammlung und Vorbereitung für heilsam hält und meint, den nächsten Pfau, die Erbschaft der Hegel'schen Philosophie anzutreten, habe die Geschichtswissenschaft, so werden Andere sie der Naturwissenschaft vindiciren, Andere werden keinen Widerspruch darin finden, daß sich Geschichtswissenschaft und Naturwissenschaft in diesen Beruf theilen, und noch Andere werden mit mir der ganz wohl berechneten Meinung sein, daß die deutsche Nation einer Pause in ihrer speculativen Thätigkeit jedenfalls nicht bedürfe, daß diese Thätigkeit ganz wohl fortzuschreiten könne, während neben ihr Geschichtswissenschaft und Naturwissenschaft höheren Stufen der Vervollkommenheit entgegenzuschreiten, und daß derjenige, welcher jetzt und für die nächste Zeit eine Pause der speculativen Thätigkeit nöthig findet, jedenfalls nicht zugleich derjenige sein wird, welcher der deutschen Nation ein neues und die bisherigen an Tiefe und Wahrheit überragendes System schenken wird. Nicht die allerdings außerordentliche Productivität in dem Gebiete der Philosophie von Kant bis Hegel trägt die Schuld, daß seit einiger Zeit die Aufmerksamkeit der deutschen Nation der Philosophie weniger zugewendet ist, sondern größtentheils sind die Ausbreitungen dieser Systeme selbst schuld daran. Haym (S. 361) ist selbst der Meinung, daß die Hegel'sche Rechtsphilosophie nur ein Schritt war, aber ein großer zur Selbstzerstörung des Ansehens der Philosophie gewesen sei. Gewiß nicht allein; die Hegel'sche Logik hat sicher der gebildeten und halbgebildeten Welt gegenüber wenigstens gleichviel verderben. Gleichwohl ist es eine höchst merkwürdige Thatsache, daß die Hegel'sche Philosophie, obgleich in zahlreichen umfassenden Werken von tiefem Gehalt widerlegt, fortfährt auf unsere gesamte Literatur einen bedeutenden Einfluss zu üben. Es mag gut sein oder nicht, es mag willkommen sein oder nicht, es ist gleichwohl unüberlegliche Thatsache, daß Hegel die Literatur der Gegenwart in einem Grade beherrscht, wie dies kaum von einem seiner Vorgänger auf dem Thronessell der deutschen Philosophie zu ihrer Zeit gesagt werden konnte. Ist auch wohl keiner seiner ungemein zahlreichen Schüler in der Lage, sich mit dem Meister im vollen Einklange zu erklären, so ist es dennoch der Hegel'sche Geist, in welchem sie leben, weben und sind und der sie durchdringt und der in ihnen pulst; freilich ein Geist des Widerspruchs.

10) Kant statuirte eine natürliche und unvermeidliche Illusion, die der menschlichen Vernunft ununterbrechlich anhängt, und selbst, nachdem wir durch transcendente Dialektik ihr Blendwerk aufgedeckt hätten, dennoch nicht aufhören werde, ihr vorzu-

gaukeln und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürften (Werke II, 279). Die Ursache davon findet er darin, daß in unserer Vernunft (subjectiv als ein menschliches Erkenntnißvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauches lägen, welche gänzlich das Ansehen objectiver Grundsätze hätten und wodurch es geschehe, daß die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe, zu Gunsten des Verstandes, für eine objective Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst gehalten werde. — Allein, wenn die Grundregeln und Maximen unserer Vernunft gänzlich das Ansehen objectiver Grundsätze haben, woher anders könnte dieß kommen, als daß sie auch wirklich das sind, als was sie zu sein sich das Ansehen geben, wenn man nicht eine constitutive Füge der menschlichen Natur behaupten will, eine Behauptung, die in unaufs löbliche Widersprüche verwickeln würde. Wenn Kant's Verbot, die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe für eine objective Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge selbst zu halten, gültig wäre, so würde alles Denken, so richtig seine Bestimmungen sein möchten, nur werthlose subjective Vorstellungen gewähren. Ein Schattenspiel an der Wand mag seine Figuren nach ganz nothwendigen Gesetzen bilden, es hört darum nicht auf, bloßes Schattenspiel zu sein. Aber dieser Vergleich ist noch zu gut für die Kantische Hyperkritik. Denn das subjectiv zwar nothwendige, aber objectiv nicht gültige Denken Kant's ist noch weniger, als ein intellectuelles Schattenspiel; es ist geradezu ein Widerspruch in sich selbst. Dieß hat Herbart schlagend erwiesen und mit einer Schärfe, die schwerlich übertroffen werden kann. Er formulirt zuerst die Kantische Einwendung in der Frage: „Die Consequenz im Denken, was kann sie helfen, um das außer dem Denken, außer uns vorhandene Seiende selbst zu erkennen? Warum sollte das, was wahrhaft und an sich Ist, sich nach unserer subjectiv nothwendigen Vorstellungsart richten?“ Seine Antwort ist: „Wie kann man sich einfallen lassen, eine solche Frage aufzuwerfen? Der Fragende unternimmt, sich vorzustellen, daß etwas sei, welches von unserer nothwendigen Vorstellungsart abweiche: er unternimmt also, in sein eignes Denken diejenige falsche Vorstellungsart wirklich aufzunehmen, welche er sich so eben verboten hatte. Dazu gebraucht er den Vorwand, von Dingen zu reden, die unabhängig vom Denken vorhanden sein könnten; während es eben so ungereimt ist, Möglichkeiten anzunehmen, die für Unmöglichkeiten sind erkannt worden, als Dinge an sich zu sehen ohne Augen, und zu fühlen ohne irgend ein Organ des Fühlens.“ Herbart's Werke I, 221.

4) Hermann Schwarz sagt in seinem Versuch einer Philosophie der Mathematik S. 1: „An der That läßt sich gar nicht in Zweifel ziehen, daß, sofern wir im Reiche der absoluten Philosophie wären, die Mathematik sich unbedingt ihren Bestimmungen unterzuordnen hätte. Aber wer möchte diese Behauptung wohl wagen? Gewiß die philosophischen Systeme, welche in raschem Wechsel sich drängten, haben einen bedeutenden Wahrheitsgehalt herausgefördert und zwar solchen, der unabhängig von der Meinung besteht. Aber darum ist in ihnen noch nicht die ganze Wahrheit, die uns Sterblichen zu schauen nun einmal nicht vergönnt ist, und selbst die Erkenntniß, welche sie gibt, wird nur in unvollkommener und mangelhafter Weise in das Subject hineingenommen.“ Aus diesem Zugeständnisse folgt wenigstens so viel, daß nicht die Philosophie von der Mathematik irgendwie abhängig sein kann, sondern daß vielmehr die Mathematik, wie sie ihrer allgemeinen Kern nach ebenhin von der Logik abhängig ist, auch von der Metaphysik ihrem Wesen nach abhängig sein muß, gleich viel hier, ob die metaphysischen Wahrheiten, denen die mathematischen untergeordnet sind, schon entdeckt sind oder nicht. Daß auch die Mathematik nicht früher zu den höheren Stufen ihrer Ausbildung gelangte, als bis die Philosophie hervorragende Schöpfungen aufzuweisen hatte, kann man hinreichend ersehen aus Arnetts Geschichte der reinen Mathematik (Stuttgart, Krantz 1852). Insbesondere ist die Beziehung des Platon und des Aristoteles zur Mathematik bemerkenswerth. Arnett sagt hierüber (I. c. S. 89): „Plato war es, der diese Methode (die analytische) in Schwung brachte. Wie bei Pothageräern, so war auch schon bei Plato die Mathematik die Grundlage aller höheren Bildung; denn einmal war sie die erste strenge Schule für ein selbgerichtes Schließen und Denken und dann auch, bei der höheren Ausbildung der Wissenschaften überhaupt, eine nothwendige Hilfswissenschaft geworden. Er schloß daher jeden von seinem Unterrichte aus, der in der Geometrie nicht erfahren war, indem er voraussetzen mußte, daß ein solcher weder die geistige Kraft, noch diejenigen Hilfsmittel mitbringe, welche nöthig waren, seine Lehren zu verstehen. Die Mathematik wurde daher durch die platonische Schule ungemein gefördert und so erweitert, daß sie eine ganz andere Gestalt gewann. Von Plato selbst besitzen wir zwar keine mathematischen Schriften, es wird ihm aber die Einführung höchst wichtiger Zweige der Geometrie zugeschrieben, und selten soll ein Tag verübergegangen sein, an welchem er nicht seinen Schülern irgend einen neuen Satz mitgetheilt habe. Zuerst schrieb man ihm die Erfindung der analytischen Methode zu, was wohl nur so viel heißen kann, daß er von dieser Methode zuerst, bei seinen Forschungen, eine ansage“

bedachte und systematische Anwendung gemacht habe. Wichtiger jedoch ist, daß man auf Plato die Aufnahme der Regelschnitte in die Geometrie zurückführt, ein Erzeugniß, was nie da war, zu keiner Zeit und bei keinem Volke, und welches wir allein den Griechen verdanken. An die Regelschnitte knüpft sich eigentlich beinahe die ganze Mathematik und ihr erstes Auftreten, an sich schon Epoche machend in der Geschichte der geistigen Entwicklung, wird noch wichtiger durch die Bedeutung, welche diese Platon in der Natur haben." Aristoteles war zwar als Mathematiker nicht von Bedeutung, wirkte aber doch indirect durch seine Logik, seine Metaphysik und seine naturwissenschaftlichen Untersuchungen, sowie durch seine ganze Richtung auf nüchternen, besonnenen und verständigen Forschung fördernd auf die weitere Entwicklung der Mathematik ein. Auch Euklides soll seine Bildung in der platonischen Schule empfangen haben.

11) Wenn wir manche Naturforscher, welche die Methoden ihrer Wissenschaftszweige im Ganzen trefflich, zum Theil mit Meisterschaft gehandhabt und Entdeckungen gemacht haben, die durch reine Philosophie nie hätten gewonnen werden können, ich erinnere nur an die großen Entdeckungen der Astronomie, in einer gewissen Vergessenheit der Dienste erblicken, welche die Philosophie den empirischen Wissenschaften durch Auffindung der richtigen Forschungsmethoden geleistet hat, so erinnert man sich an die allgemeine Erscheinung, daß jedes Zeitalter, welches sich aus einer tieferstehenden zu einer höheren Stufe der Cultur erhoben hat, sich selber und seiner eigenen Nothwendigkeit zuschreiben pflegt, was doch hauptsächlich das Verdienst der Genien einer vorausgegangenen Zeit gewesen war. Eine Welt von Wahrheiten pflegt in solchen Epochen so sehr Allgemeingut geworden zu sein und sich dem Bewußtsein so sehr als aus eigenem Fond entsprungen darzustellen, daß man sich gar nicht vorstellen kann, man würde in den Irrthümern und beschränkten Ansichten der vergangenen Zeit befangen geblieben sein, wenn auch nicht hervorragende Geister nicht in die Finsterniß getragen, und durch ihr energieloses Beispiel zu selbstthätigem Denken angeregt hätten. Wenn vollends ein Denker wie Aristoteles, den man als Vater der Logik als Wissenschaft gelten lassen muß, und der eben in und mit seiner Logik auch die Elemente der Methode der Naturwissenschaften geschaffen hat, in der Anwendung derselben z. B. auf die Physik nicht eben besonders glücklich war, so konnte dadurch die Meinung nicht geringen Fortschub erhalten, als habe die höhere Ausbildung der Naturwissenschaften seinen logischen Entdeckungen wenig oder nichts zu danken. Allerdings jedoch blieb die volle Bedeutung des inductiven Verfahrens in den Wissenschaften zu erkennen, den neueren Zeiten vorbehalten. Vgl. Ueberweg's System der Logik S. 366.

Academische Festrede

zur

Feyer des hundertjährigen Geburtstages

Friedrich Schillers

gehalten

am 10. November 1859

im akademischen Musiksaale zu Würzburg

von

Professor Dr. Franz Hoffmann.

Würzburg.

Druck von Friedrich Ernst Klein.