

# **Digitales Brandenburg**

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

## **Geschichte der Philosophie von Thales bis auf unsere Zeit**

**Michelis, Friedrich**

**Braunsberg, 1865**

Dritte Periode. Die neuere Philosophie.

**urn:nbn:de:kobv:517-vlib-8227**

+ suche auch auf seinem Höhepunkte noch nicht erreichte rechte Verhältniss zwischen Glauben und Wissen in dem Satze zu Tage kam, dass in der Theologie etwas wahr sein könne, was in der Philosophie falsch sei; da hat die Kirche diesen Satz als häretisch bezeichnet. Darin ist die Bürgschaft einer möglichen vollständigen Lösung der Frage gegeben. —

### Dritte Periode.

#### Die neuere Philosophie.

##### Erster Abschnitt.

Der Uebergang von der mittelalterlichen zur neueren Philosophie; vom fünfzehnten bis siebenzehnten Jahrhundert.

Dass die Scholastik die der christlichen Philosophie gestellte Aufgabe noch nicht vollständig lösete, hat seinen Grund in dem Gange der weltgeschichtlichen Entwicklung, wonach ihr die dazu nöthigen Mittel noch nicht geboten waren. Diese wurden jetzt im weiteren Verlaufe der Weltgeschichte gebracht, theils durch die vollständige Eröffnung der ächten Quellen des klassischen Alterthums überhaupt und in der Philosophie namentlich des Platon, theils durch die Erweiterung und Begründung einer wahren Naturanschauung, wodurch die engen Schranken der aristotelischen Empirie durchbrochen wurden. Wäre mit diesen Mitteln unmittelbar an die wirklichen Keime der vollen Lösung der Aufgabe, welche die Scholastik auf ihrem Höhepunkte in sich aufgenommen hatte, angeknüpft, so hätte nichts gehindert, die Weiterentwicklung der Philosophie zum höchsten Ziele in ruhigem Processe fortzuführen. Nun aber ist weder die Geltendmachung jener neuen Potenzen in einer maassvollen und des hohen Zieles bewussten Weise voll-

+ Meissner 86.

zogen, und zwar weniger noch die Erneuerung der Kenntniss des klassischen Alterthums, als die Begründung der Naturwissenschaft, noch hat anderseits die in ihrem Formalismus erstarrte Scholastik es vermocht, der neuen Bewegung im Denken Herr zu werden, und so ist es geschehen, dass der wirkliche Versuch, der im Anfange dieser Periode durch Nikolaus von Cusa zur Fortentwicklung der Philosophie im Sinne jener höchsten Aufgabe der christlichen Philosophie gemacht wurde, wirkungslos vorüberging und daher in der zweiten Hälfte derselben die Philosophie in wilder Auflösung unterzugehen droht, während das ganze geistige und politische Interesse von den unterdessen zum Ausbruche gekommenen religiösen Kämpfen absorbirt wird.

Ein höheres philosophisches Interesse bietet daher in diesem Abschnitte nur Cusa und Bouelles, der den Grundgedanken Cusas aufnahm; daneben noch die Eneuerung der thomistischen Philosophie in Spanien; den übrigen Erscheinungen, namentlich den von Italien ausgehenden Bewegungen, können wir nur in ganz beschränktem Maasse ein wirkliches philosophisches Interesse abgewinnen.

Wie die Erneuerung der klassischen Studien, welche weltgeschichtlich mit dem Falle Constantinopels und der Festsetzung des Islams in Europa zusammenhing, im allgemeinen in einer maasslosen, ja rohen und dem ächten Princip der Humanität wenig angemessenen Weise auftrat, so entbehrte auch die erneute Bekanntschaft mit dem wirklichen Platon selbst in der Richtung der schwärmerischsten Begeisterung, die sie erweckte, und wohl grade wegen dieser, des ächten kritischen Gehaltes, welches allein die Lösung der Aufgabe einer wahren Verständigung zwischen Platon und Aristoteles verbürgen konnte. Theils verlor sie sich rasch in eine beklagenswerthe Vermengung ächt platonischen Gedankenschwunges mit neuplatonischer und kabbalistischer Schwärmerei, theils weckte sie eine überschlagende Polemik gegen Aristoteles. Gemistius Plethon, der Gründer der

neuen Akademie zu Florenz, beginnt sofort mit einer heftigen Polemik gegen Aristoteles und weckt den Kampf, den Cardinal Bessarion († 1472) vergeblich durch einen maassvollen Compromiss zwischen Platon und Aristoteles zu beschwichtigen sucht. Marsilius Ficinus (1423—1499), der treffliche Uebersetzer der platonischen Schriften, hält sich schon nicht frei von Vermengung mit Neuplatonismus und bei Pico von Mirandola und Franz Pikus greift schon das kabbalistische Element mit ein. Haupterneuerer der Kabbala war Reuchlin in Deutschland in engerer Verbindung mit pythagoreischer Zahlenlehre, wie überhaupt Deutschland damals noch nicht von dieser ersten zweideutigen platonischen Begeisterung ergriffen wurde. Durch die Kritiker Franziskus Patricius (1529—1597) und Petrus Ramus (1515—1572) offenbarte sich diese unächte platonische Begeisterung als die maassloseste Polemik gegen Aristoteles. Bei allem dem war wenigstens das klar geworden, dass in den ächten Quellen der alten Philosophie noch etwas ganz anderes zu finden sei, als man nach der bisherigen dürftigen Kenntniss geahnet hatte, und selbst bei den Vertretern der philosophischen Richtung wurde einen Augenblick ernstlich die Frage aufgeworfen, ob man nicht dem Platon vor dem Aristoteles den Vorzug in der Philosophie geben solle. — Gleichzeitig mit diesen Bewegungen waren durch die grossen geographischen Entdeckungen die Anschauungen der irdischen Natur erweitert, durch Kopernikus der Bann des aristotelisch-ptolemäischen Weltsystems durchbrochen; durch Agrikola, Ubaldi, Stavin, Harriot u. s. w. fast auf allen Gebieten der Anfang einer wirklichen Naturwissenschaft gemacht. Wir verfolgen diese Bewegung hier bis Keppler und Galilei, dem Begründer der Mechanik, hin, weil erst in ihm ein Bruch der sich entwickelnden Naturwissenschaft mit der scholastisch-aristotelischen Richtung, als scheinbarer Vertreter in der kirchlichen Wissenschaft, eintrat. Bis dahin hatte die Naturwissenschaft sich viel weniger, als die sogenannte huma-

nistische Richtung mit der bestehenden Form der kirchlichen Wissenschaft in Opposition befunden; sie war ja nur eine unmittelbare Fortentwicklung jenes Aufschwunges, den die Scholastik auf ihrem Höhepunkte selbst noch dem Geiste gegeben hatte; während die humanistische Richtung direkt gegen die Form anging, in welcher die Scholastik ihren Abschluss gefunden hatte.

Den Anfängen dieser neuen Bewegung gegenüber ist es nun der deutsche Cardinal Nikolaus von Cusa (1401—1464), der, wie er den Gedanken der Reformation in der Kirche überhaupt am kräftigsten erfasst hatte, so auch die Weiterführung der Philosophie von dem höchsten in der Scholastik erreichten Punkte aus in die Hand nahm. In dem Grundgedanken des grossartig angelegten und durchgeführten cusanischen Systems, welcher den dreieinigen Gott, als das ewig in sich reale, welcher alles, was er sein kann, wirklich und absolut in sich vollendet ist, der dreigliedrigen Kreatur, Geist, Mensch, Natur, als dem in sich nur möglichen, aber durch Gott schaffend verwirklichten, gegenüberstellt und dann im Gottmenschen und seiner Kirche den Abschluss der schöpferischen Bewegung erkennt, traten die Grundzüge der christlichen Spekulation klarer heraus, als es irgend in der Scholastik erreicht worden war. Zugleich wird durch das Gesetz der Aufhebung der endlichen Gegensätze in Gott, welches auf der faktisch angewandten formalen Bedeutung der Negation beruht, zum erstenmale in der christlichen Philosophie die universale Bedeutung des Gesetzes der Umkehr der Erkenntniss nahe gelegt. Die Verbindung des Gesetzes des Widerspruchs mit dem Gesetze vom Grunde im Denken, die Zusammengehörigkeit der Dialektik und der Mystik (der Grundgedanke der *docta ignorantia* des Cusanus), so wie endlich die innere Ausgleichung zwischen Platon und Aristoteles in der Ideenlehre wird von Cusanus der Sache nach angewendet oder auch ausdrücklich ausgesprochen. Aber hiermit haben wir auch den Höhepunkt des

von Cusanus im Denken geleisteten erreicht; die neue platonische Bewegung und noch viel weniger ihre jetzt noch gar nicht aufgeschlossene kritische Bedeutung berührt ihn noch nicht. Zwar ahnet er ganz richtig den wahren Sinn der Ideenlehre Platons in der realen Grundlage des Denkens, zwar richtet auch er seine Aufmerksamkeit im Sinne des Thomas auf die ewige Bedeutung des Wortes, und wenn ihm auch die Wörter der Sprache nur für äussere Zeichen im Sinne des Aristoteles gelten, so lässt er doch aus ihrer ursprünglichen Mittheilung durch Gott alle Erkenntniss des Menschen entspringen. Aber an den principiellen dialektischen Process, an die wahre Bedeutung des Logos ist auch Cusa nicht mehr herangetreten. Statt dessen tritt die mathematische Anschauung herrschend in sein Denken ein, indem er sich zugleich ganz vorwiegend der Natur zuwendet, und hier können wir nicht leugnen, dass ihm zum grossen Theil die Haltbarkeit seiner Konstruktion wieder verloren geht und er trotz des Fortschrittes doch im innersten Kern hinter der von der Scholastik auf ihrem Höhepunkte erreichten metaphysischen Auffassung zurückbleibt. Zwar ist auch nach dieser Richtung seine Anschauung nicht schlechtweg neuplatonisch-pythagoreisch, indem bei ihm wesentlich das geometrische mit spielt (Gegensatz des Grössten und Kleinsten; bei Aufhebung der Gegensätze in Gott berücksichtigt er nicht blos die Zeit, sondern auch den Raum). Aber dennoch sehen wir Gott und Welt nach dem Gegensatze des Allgemeinen und Besondern, des Einen und des Vielen bestimmt, und wenn auch pantheistisch lautende Ausdrücke, wie Emanation und ähnliches, nicht zu urgiren sind, so wird doch unleugbar durch die Stufenfolge der Wesen von der chaotischen Materie, als der Vielheit und Veränderlichkeit, an durch die Elemente, die Minerale, die Pflanzen, die Thiere, die Menschen, die reinen Geister hindurch zu Gott als der absoluten Energie jener klare Grundgedanke der dreigliedrigen Kreatur ganz wieder verdunkelt,

und er wird uns auch dadurch nicht wiederhergestellt, wenn mit einer spielenden Zahlenmystik, weil  $1 + 2 + 3 + 4 = 10$  ist, die Zahlen 1, 10 ( $10^1$ ), 100 ( $10^2$ ), 1000 ( $10^3$ ) als das Grundschema des vierfachen Seins, Gott, Geist, Mensch, Natur aufgewiesen werden. Dabei bleibt nun durchaus bestehen, dass Cusanus auch nach dieser Seite hin anregend Grosses geleistet hat; vor allem gehört dahin seine atomistische Hypothese als Grundlage der Naturerscheinung, seine richtige Lehre von der Natur der Sonne, welche auf Beobachtung der Sonnenflecken hinweist, und seine Lehre von der Bewegung der Erde, womit, wenn auch noch nicht das richtige System gefunden, doch das ptolemäische System durchbrochen war. —

Cusas System ist gleich seinen kirchlichen Reformationbestrebungen von seiner Zeit wenig verstanden und in den nachfolgenden Wirren verschüttet worden. Nur einer hat den dialektischen Grundgedanken des Cusa in sich aufgenommen und so das Gesetz der Umkehr als oberstes Denkgesetz zuerst klar ausgesprochen. Denn nichts anderes als dies ist die Lehre des Carl de Bouelles (Bovillus) im sechzehnten Jahrhundert von der Gegensätzlichkeit der erkennenden Vernunft zu den Objekten und von der Gegensätzlichkeit des Nichts in seinem Verhalten zum Sein und zur Erkenntnis. Die erkennende Vernunft, sagt er, steht in Opposition zu den Objekten, weil die Vielheit der räumlich und zeitlich unterschiedenen Objekte in ihr in der Einheit des Begriffes ist, und so, indem sie in uns kamen als Vorstellungsbilder, in umgekehrter Ordnung als geistige Formen, Ideen wieder von uns zu den Dingen kommen, wobei er aber die Reduzirung des subjektiven Processes auf den objektiven im Logos nicht scheint vollzogen zu haben. Das Nichts, sagte er ferner, oder die Negation ist das unfruchtbarste fürs Sein, weil es eben nicht ist, aber ebendesshalb das fruchtbarste fürs Denken, weil ich das in sich nicht seiende Nichts nur denken kann durch das seiende und also durch fortge-

setzte Aufhebung der Gegensätze zum allerrealsten Sein getrieben werde. Hier ist das formale Princip des dialektischen Processes ausdrücklich anerkannt, aber zur Anwendung ist dieses gewissermassen letzte Resultat der Erhebung der Philosophie im Mittelalter damals noch nicht gekommen. Die Scholastik zunächst hat den von Cusa ausgehenden Anstoss einer wahren innern Fortentwicklung nicht aufgenommen. Zwar bestand auch sie nicht schlechtweg in den bisher entwickelten Formen und Richtungen, die mehr und mehr an wirklicher Bedeutung verloren, fort. Zu Paris machte sich eine Reaktion gegen den Nominalismus geltend und von da her brachte Franz von St. Viktoria († 1566) die Anregung zu einer Erneuerung der Scholastik auf der revidirten Grundlage des thomistischen Systems nach Spanien, welche zunächst vom Dominikanerorden (Dominikus Soto, Melchior Canus), dann von den Jesuiten (Franz Suarez, Mariana, Fonseca) gepflegt und nach Rom und Italien — vorzüglich durch Bellarmin — übertragen, den Anhaltspunkt der kirchlichen Wissenschaft gegenüber der feindlichen Strömung der folgenden Jahrhunderte bildete. Ging diese Erneuerung des thomistischen Systems, welches dadurch erst zu seinem überwiegenden Ansehn in der Kirche gelangte, auch nicht auf die principielle Grundfrage, auf eine kritische Revision des platonisch-aristotelischen Processes ein, so war sie doch immerhin eingreifend genug, um der Möglichkeit einer solchen für die Zukunft nicht schlechthin zu präjudiziren. Ich will nur einen einzigen Punkt ausführen, um den Stand der Sache aufzuweisen. Suarez, der Hauptträger dieser ganzen Entwicklung, weicht vom h. Thomas unter andern darin ab, dass er als das principium individuationis nicht die Materie, sondern die substantiale Form der Dinge aufstellte; ein Punkt, an dem sich, wie sich leicht beweisen lässt, die ganze Stellung der philosophischen Auffassung entscheidet. Denn die Behauptung des Suarez trägt die Aufhebung des Begriffes der Materie als der blossen Möglich-



keit in sich; sie führt zur Anerkennung der Realität des nicht differenzirten Stoffes, dadurch weiterhin zu dem wahren Gegensatz von Geist und Stoff, also zur realen Grundlage des dialektischen Processes u. s. w. Suarez erkannte wohl die Tragweite seiner Behauptung; indem seine streng thomistischen Gegner ihm die Auktorität des Aristoteles entgegensezten, suchte er zu beweisen, dass Aristoteles diese Sache vom metaphysischen Standpunkte gar nicht entschieden habe, worin eine ganz richtige Ahnung des Sachverhaltes liegt. In der That beruht der Begriff der forma substantialis nicht auf wirklich aristotelischer, sondern auf arabisch-aristotelischer Grundlage. Aber Suarez hatte keinen kritischen Anhalt, um seine Behauptung durchsetzen zu können. Diese ganze Erneuerung der Scholastik beruht so auf einer Tendenz, zu der wirklichen Grundlage durchzudringen, die aber zu ihrem Ziele noch nicht gelangen konnte. —

Während in solcher Weise Spanien in dieser Zeit der kirchlichen und christlichen Philosophie eine, wenn auch nicht das höchste Ziel erreichende, so doch die Möglichkeit und die Hoffnung dazu conservirende Zufluchtsstätte bot, die in dem damaligen Glanze der Universitäten Salamanka, Alkala und Koimbra und ihren unsterblichen Leistungen für die Wissenschaft wiederstrahlt und in Italien und in Rom selbst zuerst eine feste wissenschaftliche Grundlage schuf, sehen wir in allen andern Ländern die Abweisung der in Cusa gebotenen Möglichkeit der Weiterentwicklung der Philosophie in eine antikirchliche oder vielmehr antichristliche Richtung und damit zugleich in eine vollständige Verwilderung und Zügellosigkeit der Geister umschlagen, in der fast nur das wetteifernde Bestreben, alle Formen der heidnischen Philosophie unkritisch zu erneuern, einen Leitfaden des Verständnisses bietet.

Vor allem ist Italien der Heerd dieser unklaren das ungeheuerlichste zu Tage bringenden Bewegungen; hier ist es, wo wetteifernd mit dem sogenannten Humanismus die

Philosophie auf Grundlage theils eines neuplatonisch und kabbalistisch umgedeuteten Platonismus, theils eines mit einer Art Naturphilosophie verbundenen Aristotelismus eine volle Erneuerung des Heidenthums unter kirchlichen Formen scheint bewerkstelligen zu wollen. In Pomponatius († 1524), der philosophisch die Unsterblichkeit der Seele leugnet, erreicht die averroistisch-aristotelische Richtung ihren Höhepunkt; den Thomäus († 1533) hielt seine mit pseudo-platonischer Mystik gepaarte Frömmigkeit nicht ab, Sonne und Mond als jüngere Götter zu bezeichnen. Die Systeme des Cardanus († 1576), Telesius († 1588), Cesalpinus u. a. sind nichts, als eine unklare Vermengung heidnischen Naturalismus mit christlichen Begriffen. Höher steht Campanella († 1639), in dessen umfassendem Geiste scholastische Reminiscenzen mit den anticipirten Grundsätzen der modernen Philosophie sporadisch gepaart erscheinen, aber doch nirgends ein klarer Ansatz zum wirklichen Fortschritt sich aufthut, weil sein Denken in dem Versuche, die dialektische Grundfrage zu lösen, in dem einseitigen eleatischen Seinsbegriffe stecken blieb. In Jordano Bruno von Nola († 1600) sehen wir den inneren Zusammenhang dieser verworrenen Erscheinungen mit dem nicht durchschlagenden Versuche des Cusa auf wirkliche Weiterführung der Wissenschaft hervortreten. Sein pantheistisches System ist nichts anders, als eine Erneuerung der schwachen Seite des cusanischen ohne dessen christliche Grundlage. Sahen wir auf dem Höhepunkte der Scholastik von Unteritalien her den h. Thomas zu den Füßen des grossen deutschen Albert eilen, so sehen wir jetzt von eben dorthier Bruno, den unreinen Fälscher der cusanischen Gedanken, als einen fahrenden Abenteurer der Wissenschaft den Norden durchziehen, wohin ihn die jetzt zur Revolution umgeschlagene reformatorische Bewegung in der Kirche zog. Noch mehr kommt in Vanini das sittlich haltlose und bodenlose dieser unklaren Bewegungen zu Tage. Man mag die Zustände beklagen,

welche diese Männer zu Opfern ihres Uebermuthes oder auch vielleicht — was man wenigstens bei Bruno wohl annehmen kann — ihrer Ueberzeugung haben werden lassen; aber die Märtyrer des Fortschrittes der Wissenschaft und der Philosophie, wozu man sie stempeln will, sind sie sicher nicht gewesen. — In Frankreich tritt Gassendi (1592—1655) als Erneuerer des Atomismus im Sinne des epikureischen Systems auf; Berigard sucht die jonische, Lipsius die stoische Philosophie wieder auf die Beine zu bringen; Montaigne, Charron, Sanches erneuern den Skeptizismus. In Deutschland wird durch Reuchlin eine kabbalistisch-pythagoreische Richtung eingeschlagen, die durch Agrippa von Nettesheim und Paracelsus fortgesetzt wird. Einen ächten Keim wissenschaftlicher und philosophischer Entwicklung können wir in allem diesen mit Ausnahme ganz geringer Andeutungen, die aber in der Masse der unklaren und wilden Aufregung vollständig verschwinden, nicht erkennen.

Auch das zu kräftigerer Geltendmachung seines Rechtes sich durcharbeitende Princip der Empirie sehen wir in Franz Bakon von Verulam (1561—1626) noch ganz und gar in jener hohlen phrasenhaften und innerlich unwahren Weise hervortreten, die die zweite Hälfte dieser Uebergangsperiode, die noch gar keinen festen Boden wieder gefunden hatte, bezeichnet. Denn eine andere Stellung werden wir doch fortan dem Bakon in der Geschichte der Philosophie nicht zugestehen können. Bakon hat gegen Aristoteles geschwätzt, ohne den wirklichen Aristoteles zu kennen, und die ächte aristotelische Empirie und Induktion verfälscht. Er hat angeblich das Princip der empirischen Erkenntniss zuerst aufgestellt, welches lange vor ihm die Scholastiker und vor allen Roger Bakon nicht bloß ausgesprochen, sondern auch in ganz anderer Weise thatsächlich ausgeübt hatten. Denn er hat, während er in seinem *Novum Organon* mit prunkhaften Worten die neue Methode der Naturwissenschaft verkündet, wie dem kopernikanischen System, so dem ganzen so

gewaltigen wirklichen Fortschritt der Naturerkenntnis in seiner Zeit nicht allein ohne jegliche Betheiligung zusehen, sondern sich selbst alchemistischen und sonst abergläubischen Träumen hingeben. Ja es liegt die Vermuthung sehr nahe, dass er in seiner neuen Methode sich gradezu nur mit den Federn eines apostasirten katholischen Priesters, des Jakob Contio von Trient geschmückt hat, der in einer 1558 zu Basel erschienenen Schrift: *De methodo sive recta via sequenda in inventione et edoctione scientiarum et artium*, eben die berühmten Grundsätze Bakons ausgeführt und später zu London durch Elisabeth eine Zufluchtsstelle gefunden hatte. Unter diesen Umständen wird es wohl eine Forderung der Gerechtigkeit sein, an Bakon endlich auch in der Geschichte der Philosophie jenen Strafakt schmachvoller Erniedrigung zu vollziehen, der ihm in seinem Leben als Lohn seines unredlichen Treibens nicht erspart worden ist. Von einem wirklichen Einflusse auf die Entwicklung der Philosophie ist zudem bei Bakon ebensowenig wahrzunehmen, wie bei irgend einem der charakteristischen Vertreter dieser haltlosen Uebergangsperiode. —

Wir müssen uns aber noch einmal nach Deutschland zurückwenden, wo nach jenen ersten unklaren Anfängen einer neuen philosophischen Entwicklung durch die zum Ausbruch gekommene Reformation zunächst zwar die universale Entwicklung ganz gehemmt, ja abgebrochen wurde; dann aber doch die deutsche Mystik, in der ohne Zweifel das tiefste philosophische Interesse wurzelte, auf protestantischem Boden zu einem neuen Aufschwunge in wesentlich christlichem wenn auch noch unklarem Sinne sich sammelte, nachdem sie um die Zeit des Ausbruches der Reformation namentlich in der „deutschen Theologie“ gescheitert hatte vollständig in pantheistischer Richtung untergehen zu wollen. Jener Aufschwung wird nach Frank, Weigel, Flutt u. a. vor allen durch Jakob Böhme (1575—1624) bezeichnet, dem wir deshalb eine wirklich bedeutende Stelle in der Geschichte

der Philosophie nicht absprechen dürfen, weil in ihm das tiefste philosophische Streben in den Stand, die Anschauungsweise und die Sprache des wissenschaftlich ungebildeten Handwerksmannes sich zurückgezogen hat. So unklar auch die Elemente bei ihm durcheinander liegen und so wenig es möglich ist, das ihm durchaus fehlende einer dialektischen und wissenschaftlichen Entwicklung des Denkens aus ihm selbst zu ersetzen, so ist doch nicht zu leugnen, dass in seinem Bestreben, die Welt aus dem inneren Leben des dreieinigen Gottes zu verstehen, der innerste und wahre Herzpunkt der christlichen und aller Philosophie getroffen ist, und wir können ihn insoweit nur dem Cardinal Cusa als dem andern Endpunkt dieser Uebergangsperiode gegenüberstellen, deren ganze geschichtliche Bedeutung dann wohl eben darin ausgedrückt ist, dass am Schlusse ein lutherischer deutscher Handwerksmann auf demselben Punkt der rechten Spekulation wieder ankommt, von dem der deutsche Cardinal, der die Weiterführung der mittelalterlichen Philosophie in die Hand genommen hatte, ausgegangen war, klarer wohl, aber nicht tiefer als jener, während die dialektische Durchführung dort wie hier fehlt und unterdess die Reformation zum Bruche in der Kirche geführt hat. Jakob Böhme ist übrigens ebensowenig Pantheist, als er orthodoxer Lutheraner ist; er ist ein aufrichtiger und wirklicher Christ, den von der äusseren Gemeinschaft der katholischen Kirche nur die geschichtlichen Missverständnisse trennen. Ist seine philosophische Sprache unvollkommen und unzureichend, so ist nicht zu übersehen, dass ihm der Ruhm gebührt, der erste zu sein, der den Anfang machte, deutsch zu philosophiren. Wir schliessen diese Periode mit der Erwähnung des Hugo Grotius, der, insofern er als Begründer des sogenannten Naturrechts eine Stelle in der Geschichte der Philosophie verdient, wohl am richtigsten ähnlich wie Bacon, mit dem er jedoch im übrigen nicht zu vergleichen ist, noch in diese Zeit des Ueberganges gehört. —

### **Zweiter Abschnitt.**

Die Begründung der neueren Philosophie. Von der ersten Hälfte des sechzehnten bis gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts.

Aus dem gährenden Zustande eines halt- und ziellosen Schwankens, worin wir die Philosophie durch den Conflict der neuen Bildungselemente mit der nicht ergriffenen Weiterbildung des mittelalterlichen Standpunktes am Schlusse der vorigen Periode versetzt sahen, wurde das Denken erlöset durch Kartesius, der die Aufgabe der Philosophie principiell wieder ergriff, jedoch unter Umständen, welche, wenn gleich anfangs nur unwillkürlich, das ganz auf die subjektive Thätigkeit des Individuums beschränkte Denken von seiner geschichtlichen Grundlage losrissen und so die Philosophie nicht mehr als eine Weiterentwicklung der im Mittelalter schon erreichten Höhe, sondern in Opposition zur Kirche und zum Christenthum erscheinen liessen. An die Stelle der ganz vernachlässigten hellenischen Philosophie und der maassgebenden Bedeutung des Offenbarungsdogma trat die fortschreitende Naturwissenschaft als Anhalt des Denkens ein, welche seit dem Siege der aristotelischen Anschauung über Kopernikus in der die kirchliche Richtung vertretenden Schule ebenfalls mehr und mehr in eine dem Glauben feindliche Richtung hineingerieth, während diese Schule selbst nach unbedeutenden Plänkeleien mit den Anfängen der neuen Richtung sich aus dem Kampfe zurückzieht. Soviel über den Charakter dieser Periode im Ganzen; der nächste Abschnitt von Kartesius bis Kant ist dadurch charakterisirt, dass die neue Richtung ihr Princip, die absolute Bedeutung des subjektiven Momentes im Denken, zwar thatsächlich geltend macht, aber noch nicht mit Bewusstsein als solches hervorkehrt; daher sie auch noch ganz unter dem unwillkürlichen Einflusse der früheren Periode verläuft und in Wolf mit einer Art erneuter Scholastik

abschliesst. Jenes geschieht erst durch Kant, mit dem deshalb ein neuer Abschnitt beginnt.

Kartesianus (1596—1650) hat mit voller Klarheit und Bestimmtheit die Revision und Kritik unseres ganzen Erkenntnisprocesses als das Ziel seiner Philosophie ausgesprochen und insoweit ist er mit vollem Rechte als der Urheber der ganzen modernen Philosophie zu bezeichnen. Der ursprüngliche und wahre Sinn dieses seines aus dem reinsten Wahrheitsstreben hervorgehenden Beginnens ist durchaus kein anderer, als eine in der Natur unserer empirisch unter dem Gesetze der sinnlichen Wahrnehmung und der daraus entsprungenen Vorstellung stehenden Erkenntnis begründete Kritik derselben zu vollziehen. Sein Zweifel ist nicht gegen die höhere Wahrheit als solche, sondern gegen die Art unserer Erkenntnis Gottes als einer mit den anderen Vorstellungen, die ja selbst im Traume ebenso gut in uns sind, wie im Wachen, auf derselben Stufen stehenden gerichtet; er will nicht die Wahrheit bekämpfen, sondern nur den wahren Grund unserer Ueberzeugung entdecken. Und indem nun Cartesianus zu diesem Zwecke in sein Inneres blickt, indem er auf den denkenden Akt des Bewusstseins als den absolut letzten Halt der Wahrheit zurückgreift, so hat er damit, wie wir wissen, indem wir uns an Augustinus erinnern, weder etwas neues noch etwas dem ächten Geiste der kirchlichen Philosophie zuwiderlaufendes gethan. Er hat dadurch an sich nicht mit der Auktorität gebrochen, am wenigsten mit der Auktorität der Kirche, der Cartesianus ängstlich ergeben war. Ohne allen Zweifel war es auch an der Zeit, dass die Geltung des subjektiven im Denken in ihr volles Recht in der Philosophie eintrat; nur dadurch konnte der in dem Höhepunkte der mittelalterlichen Philosophie angedeutete Fortschritt wirklich erreicht werden, wie das in klarer Andeutung schon bei Cusa hervortritt. Indem nun aber Cartesianus seine selbständige Richtung dadurch entwickelte, dass er sich — schon in der Schule zu La Fleche — unbefriedigt

von der geltenden Art der Wissenschaft abwandte, so geschah es, dass er unwillkürlich mit dem geltend gemachten Rechte des Selbstbewusstseins und des Subjektiven im Denken das Denken selbst von der Auktorität lösete, nicht äusserlich, denn er selbst blieb, wie gesagt, der kirchlichen Glaubensauktorität ängstlich und nicht heuchlerisch unterthan, sondern innerlich, indem das subjektive Denken von seiner historischen Grundlage und seinem in der Sprache vermittelten Zusammenhange mit dem Gesamtbewusstsein, worauf alle Philosophie bisher beruht hatte, sich entfernte. An die Stelle der Sprache trat als leitendes Princip die Mathematik, eine Wendung, die schon seit Cusa angezeigt war. Damit aber verlor Kartesius schon in seinem ersten Schritte die Möglichkeit, sein Ziel, die Kritik des Erkenntnisprocesses, zu erreichen; denn indem er so das Subjektive als absolut individuell erfasste, hatte er keinen objektiven Maasstab mehr für jene Kritik und wurde sich des Unterschiedes des Denkens von der Vorstellung nicht bewusst. So ist der ganze Entwicklungsgang der modernen Philosophie in den ersten Anfängen des Kartesius grundgelegt. Wir müssen, um die ganze Entwicklung zu überschauen, die Meditationen des Kartesius mit dem Theätetos Platons zusammenhalten. Platon gewinnt seine Erkenntnistheorie dadurch, dass er die Verwechslung der Erkenntnis mit der Vorstellung überwindet, und darauf beruht der ganze folgende Process der Philosophie; Kartesius, indem er „die Natur und die Grenzen unserer Erkenntnis ausmessen will,“ hat keine Ahnung von dieser Unterscheidung. Obgleich ihm alle klare und darum allein wahre Erkenntnis von der Intuition ausgeht, die dem Menschen allein in dem unmittelbaren Bewusstsein seines Denkaktes gegeben ist, so ist ihm doch die Vorstellung die Form der Erkenntnis schlechthin, so gut für das äussere, wie für das innere; so gut für die Welt, wie für das Ich und das Selbstbewusstsein und für Gott. So musste es kommen, weil er das Denken



schlechthin in die empirische Erkenntnisform des Individuums gebannt hatte.

Aus dieser historisch begründeten Stellung des Denkens bei Kartesius ergibt sich nun die ganze Entwicklung seines Systems. Zunächst würden wir das Cogito, ergo sum als das Princip der Philosophie des Kartesius gar nicht begreifen, wenn wir nicht unmittelbar seinen philosophischen Beweis für das Dasein Gottes daran knüpfen. Indem der Mensch sich weiss, weiss er sich als ein endliches, relatives, welches die Idee eines absoluten höchsten Seins in sich hat, die nur als eine Wirkung eben dieses absoluten Seins verstanden werden kann. So nimmt Kartesius einen Anlauf, die wahre in der Natur des denkenden Selbstbewusstseins begründete Bedeutung des Gottesbeweises herzustellen, aber weil er dabei ganz ausser der Vermittlung der Logosidee steht, so entspringt ihm hier der Begriff der eingebornen Idee, die nichts anders als eine subjektiv verdrehte Wiederholung des ächten platonischen Gedankens ist.

Platon, indem er die Vorstellung d. h. die in dem empirischen Stande unserer Erkenntnis begründete Erkenntnisform des Individuums als Princip der Erkenntnis überwand, leitete das subjektive Denken über die Welt der sinnlichen Erscheinung hinaus zu dem realen Zusammenhang des Seienden in Gott als wahren Gegenstand des Wissens. Kartesius will den Zusammenhang des subjektiven Denkens mit dem absoluten Grunde aller Wahrheit in Gott nicht aufgeben; erst nachdem er in der gesicherten Erkenntnis Gottes den Grund aller Wahrheit wiedergefunden, hat er wieder Vertrauen zur Wahrheit seiner Erkenntnis überhaupt gewonnen. Aber indem er das denkende Subjekt, als reines Individuum gedacht, Gott gegenüberstellt, so wird nicht das Subjekt von den beengenden Fesseln seiner empirischen Existenz geistig befreit in den höheren Zusammenhang hinaufgehoben, sondern der Gedanke Gottes wird als eingeborne Idee, die nun von der Vorstellung nicht mehr unterschieden wer-

den kann, in das subjektive Denken hinabgezogen. — Dieser Gott ist nun philosophisch nicht mehr der dreieinige Gott des christlichen Glaubens, sondern das absolute Sein gegenüber dem relativen. Das sich isolirende subjektive Denken, ängstlich bekümmert mit der nothdürftigen Sicherung seiner Existenz, hält sich nur eben noch an den Gedanken des Daseins Gottes; an die tiefere Frage, wie Gott als das absolute gedacht werden könne, reicht es nicht mehr. Nicht allein die Höhe des christlichen Trinitätsstandpunktes ist aufgegeben, sondern auch die erstrebte Höhe der antiken Philosophie, da Platon dem Denken das Ziel stellte, im absoluten Sein das Princip der Bewegung zu erfassen. Und so wie die Höhe der wahren Gotteserkenntniss von dem subjektiv sich isolirenden Denken aufgegeben ist, kann an die Durchführung des principiellen dialektischen Processes auch nicht einmal ein Gedanke mehr sein. Die Scholastik hatte die aristotelische Form der Beziehung des Prädikats auf das Subjekt, die als absolute Denkform aus der nicht durchgeführten Bedeutung des Logos sich ergeben hatte, nicht zu überwinden vermocht, aber sie hatte sich im Bewusstsein ihres christlichen Glaubensinhaltes wenigstens thatsächlich ihrer absoluten Herrschaft erwehrt. Kartesius, indem er nicht die Scholastik auf ihrem Höhepunkte ergriff, um sie weiter zu führen, sondern von ihrer schon erstorbenen Form im sich isolirenden subjektiven Denkkakte sich lossagte, hat eben diese Form mit sich herübergenommen und ihr so, wie wir sehen werden, die absolute Herrschaft verschafft. Schon Kartesius stellte den Satz auf, dass alles, was wir vorstellen (denken, erkennen), entweder Substanz ist oder Modus der Substanz; d. h. er stellte das Denken wie das Sein unter die absolute Herrschaft des Gesetzes der Beziehung des Prädikates zum Subjekte, die doch nur die empirische Form unserer Denkhätigkeit als eines subjektiven Aktes ist. An diesem Punkte werden wir unten die Entwicklung wieder aufnehmen.

Die nächste Folge, die aus dem so eingenommenen subjektiv sich isolirenden Denkstandpunkte bei Kartesius selbst sich noch ergab, war die ins Bewusstsein eintretende scharfe Unterscheidung des Geistigen und des Materiellen als eines jeder Vermittlung im Denken entbehrenden Gegensatzes. Nicht als ob mit diesem sogenannten Dualismus der Sache nach etwas neues oder etwas dem wahren Glauben und der Philosophie zuwiderlaufendes ins Denken eingeführt wäre. Die Unterscheidung der geistigen und körperlichen Existenz ist ja als das Grundelement im Bewusstsein aller Menschheit vorhanden; sie bildet die Grundlage des Schöpfungsdogma; sie ist in ihre philosophische Bedeutung schon bei Platon eingetreten. Das neue bei Kartesius ist nur die aus seinem subjektiven Standpunkte hervorgehende Bestimmung dieses Gegensatzes als der denkenden und der ausgedehnten Substanz, die nun als solche in einem absolut unvermittelten Gegensatze stehen. An sich ist auch diese schärfere Scheidung als ein Fortschritt im Denken zu bezeichnen. Denn wenn die Philosophie bis dahin diesen unvermittelten scharfen Gegensatz nicht empfunden hatte, so hatte das seinen Grund theilweise allerdings darin, dass das Denken in dem Begriffe des hinter den endlichen Gegensätzen stehenden Absoluten unwillkührlich immer auf dem Boden einer Vermittlung stand, welche in der Idee des Logos, als des wie einerseits die Natur gestaltenden, so andererseits das Denken bestimmenden Principes einen hohen Grad philosophischer Ausbildung erhalten hat; andererseits aber lässt sich nicht leugnen, dass das Bewusstsein dieses Gegensatzes in demselben Maasse weniger scharf und richtig ausgebildet war, als die ächte Tendenz des idealen platonischen Denkens nicht durchgesetzt wurde. Dass aber der Gegensatz nun so scharf und unvermittelt bei Kartesius hervortrat, hat seinen Grund allein darin, weil er weder mehr jenen objektiven Hintergrund im Denken, noch andererseits für die Glieder des Gegensatzes selbst eine reale und im Denken greif-

bare Subsistenz hatte. Die denkende Substanz ist nur mehr ein unbestimmtes Etwas, an dem sich das Denken (Vorstellen) als Eigenschaft findet, und die ausgedehnte Substanz ist nur ein mathematischer Begriff, der mit einem Etwas ausgefüllt ist. Eine reale geistige Subsistenz einerseits mit thätiger Kraft des Bewusstseins und des Willens, und ein realer bildungsfähiger Stoff andererseits, das sind Glieder eines Gegensatzes, die eben in ihrer realen Gegensätzlichkeit die Möglichkeit einer realen Wechselbeziehung in sich tragen; aber das Denken einerseits und die Ausdehnung andererseits als Eigenschaften oder Modi der Substanz — und das ist schon die Fassung, in die Kartesius eingeht, — müssen allerdings einen im Denken unvereinbaren, weil dem Gesetze des Widerspruchs widersprechenden, Gegensatz bilden. — Natürlich konnte nun Kartesius die Vereinigung des Geistigen und Materiellen absolut nicht mehr verstehen; sie ist ihm geradezu an sich etwas widersinniges und nur sein noch wirklicher Glaube an Gott hält — als ein philosophischer Deus ex machina — das Ganze zusammen. — Hieraus ergiebt sich nun weiterhin die Stellung des Kartesius in der Lehre vom Menschen und von der Natur, die philosophisch den einzigen Gegenstand der Erkenntniss bilden, auf die wir hier nicht näher mehr eingehen. Was den Menschen angeht, so möge die Bemerkung genügen, dass in Betreff des absoluten Vorschlagens des ethischen Momentes über das metaphysische auch in der Erkenntnisslehre — denn die Klarheit der Erkenntniss, die der Maassstab der Wahrheit ist, hängt wesentlich an der Energie des Bewusstseins — Kartesius genau an den Stand anknüpft, zu dem die Scholastik in Duns Skotus herabgekommen war, so jedoch, dass er auch hierin eine Bedingung des möglichen Fortschrittes bezeichnet. In der Naturwissenschaft ist Kartesius durch seinen mathematischen Denkstandpunkt auf die mechanische Auffassung hingewiesen, in der er sich an die wirklichen Fortschritte der Erkenntniss, namentlich an das kopernika-

nische System anzuschliessen sucht, ohne jedoch in der Atomenlehre, die er nicht annimmt, eine wirkliche Grundlage dafür zu haben und ohne noch anderseits eine teleologische Auffassung schlechtweg auszuschliessen. So bezeichnet auch seine mechanische Naturauffassung an sich einen Fortschritt, der aber noch der rechten Grundlage und des rechten Verständnisses entbehrt. —

Kartesius war, wie geleitet von einem weltgeschichtlichen Instinkte, welcher in den äusseren Lebensschicksalen die inneren Wendungen der Entwicklung ausprägen will, nach Deutschland gekommen und hatte dann in den Niederlanden die eigentliche Ruhestätte seiner wissenschaftlichen Entwicklung gefunden. Dort fand seine Richtung durch Spinoza ihren konsequenten Abschluss; von dort schlug sie mit Leibnitz nach Deutschland zurück. Ehe wir diese centrale Entwicklung des von Kartesius ausgehenden Anstosses betrachten, wollen wir zunächst seine peripherischen Wirkungen in den übrigen Ländern Europas ins Auge fassen. Das System der zufälligen oder gelegentlichen Ursachen zunächst, welches Geulinx (1626—1769) aufstellte, ist mehr eine versuchte Ergänzung des kartesianischen Systems an der Stelle, wo dem Denken der durch ihn entstandene Riss am allerunmittelbarsten zum Bewusstsein kommen musste. Der absolute Gegensatz zwischen Geist und Materie ist derartig ins Bewusstsein getreten, dass zunächst im Menschen selbst nicht allein diejenigen körperlichen Bewegungen, welche unabhängig sind von der bewussten Thätigkeit unseres Geistes, sondern auch die, welche unmittelbar auf Einwirkung des Willens geschehen, wie wenn ich zum Reden die Lippen bewege, und also selbstverständlich alle Bewegungen in der äusseren Natur nicht mehr als Wirkungen der geistigen und denkenden Thätigkeit begriffen und eben deshalb auch nicht gewusst werden können. Die geistigen und die materiellen Bewegungen sind vielmehr zwei schlechthin nebeneinanderlaufende Reihen, welche von Gott, ihrem beiderseiti-

gen Urheber, so analog geordnet sind, dass sie jedesmal wie gelegentlich zusammentreffen. Man muss bei diesem abenteuerlichen Systeme, welches dessungeachtet ein Körnchen Wahrheit enthält, vor allem das beachten, wie schon hier in dem Begriffe der zufälligen Ursache, der eine offenbare *Contradictio in terminis* ist, das Verhältniss von Ursache und Wirkung selbst thatsächlich aufgehoben wird.

Einen tiefer angelegten Versuch, dem Denken auf dieser kartesianischen Grundlage einen festen Halt wieder zu gewinnen, macht Malebranche, (1632—1677) in dem wir den Kartesius gewissermassen auf seine französische Grundlage zurückschlagen sehen. Frankreich hatte seine frühere Stellung als Centrum der kirchlichen Wissenschaft noch nicht vergessen, und eben in dieser Zeit erreichte dort die Theologie ihre Blüthezeit. In der Schule der Oratorianer, die so grosses geleistet hat, suchte man die von Kartesius ausgehende Bewegung mit einer im Sinne des h. Augustin platonisirenden Richtung zu vereinigen und so der scholastisch-aristotelischen Richtung gegenüber eine neue Stellung für die kirchliche Philosophie zu gewinnen. Wir haben hier den ersten bedeutenden und in die Tiefe gehenden Versuch vor uns, der neuen Bewegung gegenüber, aber mit Anerkennung ihres Rechtes, der christlichen Philosophie ihre Aufgabe zu wahren und sofort sehen wir denselben auch in die einzige mögliche und geschichtlich gewiesene Richtung einlenken. Aber der Grundmangel der kartesischen Philosophie, die subjektivistische Isolirung des Denkens, wird hier nicht überwunden; statt der dialektisch-logischen Auffassung wird die mathematische als schlechthin bestimmend aufgenommen; so kann es zu einer wahren kritischen Rekonstruktion des Denkprocesses nicht kommen, zumal von einer kritisch berichtigten Erkenntniss der platonisch-aristotelischen Philosophie hier nicht die Rede ist.

Der Grundgedanke des Malebranche, das Erkennen der Dinge durch ihre ewige Idee in Gott, steht ganz auf der

Grundlage der geschichtlichen, platonisch-aristotelischen und augustinisch-scholastischen Anschauung; es ist darin das Princip der Umkehr des Denkens in seiner Weise verwirklicht, wie es im Grunde auch der Nerv des kartesischen Gedankens ist; denn erst von Gott aus gewinnt er wieder den festen Grund der Erkenntniss. Aber wegen der mangelnden universalen Dialektik, die allein im richtig gefassten Logosgedanken sich vollzieht, wird mit der Umkehr nicht auch die Rektifikation vollzogen; das ist die schwache Seite dieses Versuches. Statt die endlichen Gegensätze, Raum und Zeit, in Gott zu überwinden, werden sie gewissermassen nur in Gott hineingeschoben; Gott wird das allumfassende und daher allvermittelnde nur dadurch, dass er selbst, als der Ort der Ideen, gewissermassen räumlich gefasst wird, und wenn auch der Begriff des intelligiblen Raumes aussagt, dass der Raum in Gott anders verstanden sein solle, als im gewöhnlichen Sinne, so beweiset er doch auch, dass das Wie des Anders hier noch nicht klar geworden ist. — Malebranche bezeichnet neben Poiret, der eine einseitig mystische Richtung verfolgt, und Pascal, der vom Dogmatismus, der Skepsis und der eigentlichen Mystik sich gleich fern haltend, ohne selbst eine positive neue Richtung zu begründen, nur als Zeuge für die Möglichkeit einer wahren Regeneration der Philosophie zu betrachten ist, den Höhepunkt dieser versuchten Restauration der christlichen Philosophie auf französischem Boden. Ihr Misslingen leitete den tiefsten Verfall ein. Im Todesjahre des Malebranche wurde Condillac geboren, durch den der in England entwickelte Sensualismus nach Frankreich übertragen wurde, um der vollen Entwicklung des Materialismus den Weg zu bahnen. — Auch in Italien wurde durch den von Kartesius ausgehenden Anstoss die kirchliche Philosophie zu einem grossartigen Restaurationsversuche angeregt in dem Neapolitaner. Jan Baptist Vico (1660—1740), an dem das beachtenswertheste sein Streben nach einer höheren philosophischen Auffassung

der Geschichte ist; auch die Bedeutung der Sprache blitzt bei ihm auf. Aber zu einer principiellen dialektischen Auffassung dringt er nicht durch. — Das sind die letzten bedeutenden Versuche der katholischen Wissenschaft, sich an der neuen Bewegung zu betheiligen, die von jetzt an ganz dem Norden und der protestantischen Richtung anheim fiel. In England bewirkte die kartesische Philosophie die Ausgestaltung des Empirismus als Theorie durch Loke (1632—1704) und weiterhin des Sensualismus als System durch Hume (1711—1776). Um den wahren Sinn dieser Entwicklung zu verstehen, muss man zwei Punkte beachten. Erstens, dass sich diese ganze Entwicklung durchaus an den subjektiv-verdrehten Sinn der Ideenlehre und an die Verwechslung der Vorstellung mit der Idee anlegt, welche in der subjektiv sich isolirenden Richtung der kartesianischen Philosophie begründet ist. Loke legt die Grundlage seiner empiristischen Theorie durch eine Polemik gegen die angeborenen Ideen des Kartesius, eine Polemik, die handgreiflich in ihrem Rechte ist, wenn sie sagt, dass der Mensch von angeborenen Ideen in sich nichts wisse. Loke kommt hinterher und nebenbei in seiner Untersuchung über den menschlichen Verstand auch auf die Sprache zu sprechen, womit er jedoch nichts anzufangen weiss. Loke macht also Ernst damit, den Menschen als ein organisches mit der Fähigkeit der Reflexion begabtes Individuum aufzufassen, und nun sind seine Konsequenzen durchaus richtig, dass alle unsere Erkenntniss auf zunächst einfachen sinnlichen Wahrnehmungen beruht, die als solche nur Modi (Eigenschaften) sind, und die wir dann durch unsern inneren Sinn d. h. durch die Reflexion als von einer Substanz getragen denken, auch, wie Loke noch zugiebt, denken müssen, und weiterhin dann durch die Verhältnissbegriffe z. B. als Ursache und Wirkung auf einander beziehen. Diese richtige Konsequenz und bedingungsweise oder thatsächliche Wahrheit der empiristischen Theorie ist das zweite, was wir wohl zu beachten



haben. Ist der Mensch in der That als erkennender nur ein mit Reflexion begabtes Individuum, so ist dieses die Wahrheit unseres Erkenntnissprocesses. Dann ist aber auch die Konsequenz richtig, die Hume aus dem logischen Empirismus zog. Loke hatte den Begriff der Substanz bestehen lassen; Hume leugnete auch diesen. Und mit vollem Rechte von dieser Grundlage aus. Denn ein Gegenstand der Wahrnehmung ist die Substanz nicht; was ich sinnlich wahrnehme, ist immer nur Eigenschaft; was für ein Recht habe ich, diesen Eigenschaften als Träger derselben eine einheitliche Substanz zu unterlegen? Vielleicht hätte die Reflexion darauf kommen können, dass doch das denkende Ich jedenfalls sich als einen solchen Träger seiner Zustände weiss, und also von da aus etwas ähnliches für die Dinge ausser sich supponiren könne. Wir werden sehen, dass dieses in der That der Weg war, den Leibnitz ging, der dem Satze des englischen Empirismus: nihil est in intellectu, quod non fuit in sensu, durch den Zusatz bekämpfte: nisi intellectus ipse. Aber das war eben nicht die Richtung des englischen Empirismus, der sich unmittelbar an der Sache hielt und den hergebrachten Begriffen einer Seele, einer Substanz, einer substanzialen Form in den sinnlichen Dingen gegenüberstand; diesen gegenüber war er unzweifelhaft in seinem Rechte. — War aber der Substanzbegriff aufgehoben, so konnte auch kein reales Verhältniss der Dinge unter sich mehr anerkannt werden. Wir haben kein Recht, das eine als Ursache des andern anzusehen; wir haben nur ein post hoc, und es ist reine Willkühr, aus diesem post hoc ein propter hoc zu machen. Es ist also nichts, als das, was wir wahrnehmen und wie wirs wahrnehmen. Dieser absolute Sensualismus hat sich durchaus consequent aus der Isolirung des denkenden Subjektes auf seine sinnlich-organische Individualität entwickelt.

Zu beachten ist insbesondere noch der innere Zusammenhang zwischen der Aufhebung des Substanzbegriffes und

des Verhältnisses von Ursache und Wirkung. Weil die Substanz nur als Subjekt der Prädikate begriffen war, — und dies musste natürlich bestehen bleiben, wenn nicht das Denken förmlich in Irrreden übergehen sollte — so konnte das reale Verhältniss von Ursache und Wirkung nicht mehr anerkannt werden. — Man wird sich von selbst an die oben nachgewiesene Entwicklung der sinkenden hellenischen Philosophie erinnern. — Diesem Empirismus und Sensualismus stellte Berkeley (1684—1754) den extremen sogenannten Idealismus gegenüber, der die Vorstellungen, die wir aus der Wahrnehmung zu bekommen meinen, als unmittelbare Wirkungen Gottes in uns, als Nachbilder der in Gott seienden Urbilder, erklären will. Das ist offenbar nur die Kehrseite des Sensualismus; das Extrem in der subjektiven Verdrehung der Ideenlehre durch ihre Verwechslung mit der Vorstellung.

Wir kehren jetzt zur centralen Entwicklung der Konsequenz des kartesischen Standpunktes in Spinoza (1632—1677) zurück. Schon Kartesius hatte, wie wir sahen, den Satz aufgestellt, dass alles, was wir vorstellen (erkennen), entweder Substanz ist oder Modus (Attribut) der Substanz, d. h. er hat schon das Verhältniss von Subjekt und Prädikat, welches doch nur die Form unseres subjektiven Denkaktes ausdrückt, zum absoluten Principe alles Denkens und alles Seins gemacht. Auch er hat philosophisch genommen schon die Konsequenz dieses Satzes gezogen, dass das Sein oder die Substanz von Gott und den Geschöpfen nicht univoce ausgesagt werde; Gott allein ist Substanz im eigentlichen Sinne, die Geschöpfe nur uneigentlich, weil sie in ihrem Sein von Gott abhängig sind. Darin ist schon die andere Wendung angedeutet, die dieser Gedanke, dem wir ja schon in der Scholastik und besonders in der Mystik begegnet sind, jetzt nimmt. Kartesius selbst wurde durch seinen aufrichtigen Glaubensstandpunkt an der Durchführung dieser Konsequenz gehindert. Da wollte es die Vorsehung, dass ein

ernst und tief denkender Zögling des Rabbinats der sogenannten portugisischen Juden zu Amsterdam durch die kartesische Philosophie angeregt wurde, und so geschah es, dass, indem die absolut gefasste Form des subjektiven Denkens, welche in dem Verhältnisse des Prädikates zum Subjekte ausgedrückt ist, mit dem abstrakten Monotheismus des jüdischen Glaubens zusammenschlug, eine scheinbar absolute Philosophie sich ergab, durch die der selbst durch einen furchtbaren Bannfluch aus der Synagoge ausgestossene und in seiner Einsamkeit verharrende Jude den Bann auf die Fortentwicklung der Philosophie auf dem Boden des Christenthums in den nächsten zwei Jahrhunderten gelegt hat. Dass Spinoza zur Aufnahme der Konsequenz des kartesischen Gedankens durch Kenntniss der arabisch-jüdischen Philosophie, namentlich des Ben Gebirol, jedenfalls, insoweit diese in die Kabbala übergegangen war, vorbereitet war, liegt nahe zu denken. Es fehlt nicht an Andeutungen bei ihm, dass er die Substanz, wie einerseits mit Gott, so andererseits mit der absoluten Quantität identifizierte. Darin ist die Konsequenz gezogen, die Ben Gebirol hätte machen müssen, indem er die Materie, die die Energie in sich hat, als die gemeinsame Grundlage des geistigen und des körperlichen aufstellt.

Die ganze Philosophie Spinozas ist nun einfach nichts anderes als die Verabsolutirung des Verhältnisses von Subjekt und Prädikat, der Form unseres subjektiven Denkaktes. Es ist nur eine Substanz, Gott; ihre wesentlichen Attribute (Prädikate) sind das Denken und die Ausdehnung; die besondere Weise, wie das seiende als denkend oder ausgedehnt und das einzelne, was als denkend und ausgedehnt erscheint, sind die accidentiellen Modi dieser Attribute; alles, was scheinbar ist, verhält sich also als eine unselbständige Bestimmung zur Substanz, die als solche das Absolute ist. Es ist leicht zu sehen, wie sich diese Philosophie, die offenbar der konsequenteste Ausdruck des Pantheismus ist, zum wahren Denken verhält. Indem das Ver-

hältniss von Subjekt und Prädikat, real gefasst als Substanz und Attribut, absolut gesetzt wird, wird ebenso in der Sache der Begriff der Schöpfung, die reale Unterscheidung des Absoluten und des Relativen, wie im Denkkakte der Begriff der Aktualität, des thätigen Verbuns gelegnet; das Gesetz des Grundes in das der Identität oder des Widerspruchs hineingeschoben. Daraus entsteht der widersinnige Begriff der absoluten Substanz oder Gottes als der *causa sui*, der beweiset, dass es vor allem der Mangel an dialektischer Schärfe war, was das System Spinozas erzeugte. Andererseits musste mit der Verabsolutirung der Form des Denkens die Unterscheidung des formalen und realen, also das Grundgesetz der Umkehr des Denkens (als endlichen), absolut verkannt werden. Das ist es, was in dem Satze Spinozas sich ausspricht: *omnis determinatio est negatio*. Die Negation entspringt erst aus der realen Unterscheidung des unendlichen vom endlichen und der realen Unterscheidung der endlichen Substanzen untereinander. Sie ist aber begründet im endlichen Denken als solchem; ihre Nichtübertragbarkeit auf das unendliche begründet das Gesetz der Umkehr des Denkens. Der richtig erkannte Sinn der Trinität schliesst die Negation aus; freilich war das auch in der christlichen Philosophie noch nicht klar erfasst, weil der dialektische Process nicht durchgeführt war. Und nun sehen wir die Fortführung des Denkprocesses dem an sich längst überwundenen Standpunkte des einseitigen jüdischen Monotheismus in die Hände gegeben. Damit kommt nun ein Geist des Scheines und der Lüge in die Philosophie hinein, ähnlich wie in der arabischen Philosophie, den wir bis dahin in der christlichen Philosophie so nicht gefunden haben. Nicht als ob wir Spinoza persönlich dafür verantwortlich machen wollten; es liegt in der Entwicklung der Sache. Der Titel seines Hauptwerkes: *Ethica more mathematico demonstrata* trägt diesen Charakter der inneren Unwahrheit auf der Stirn. Er prägt die Herrschaft aus, welche die

Mathematik über das Denken bekommen hatte. Nun ist es der Mathematik charakteristisch, aus gewissen, für sie unerwiesenen und unerweisbaren Axiomen mit absoluter Konsequenz ihre weiteren Sätze zu deduziren. Wenn aber statt des Axioms ein unwahrer und unerwiesener Satz an die Spitze gesetzt wird, so wird nur der Schein eines Beweises erschlichen. So ist es bei Spinoza, indem er die mathematische Weise auf das absolute Problem des Denkens anzuwenden vorgiebt. Und anderseits ist der Prunk mit dem ethischen Charakter dieser Philosophie eine Unwahrheit, indem das ganze Ziel derselben darin besteht, den Begriff der sittlichen Freiheit im Menschen und den sittlichen Unterschied zwischen Gut und Böse in der Wurzel auszurotten. Wie gesagt, die eigenthümlichen Verhältnisse Spinozas lassen die Möglichkeit zu, diese Unwahrheit nicht als eine selbstbewusste bei Spinoza anzunehmen, obgleich ihm, wenn er ein wirklich scharfer Denker war, die Inkonsequenz seines Systemes da nothwendig zum Bewusstsein kommen musste, wo er doch dem Begriffe des accidentiellen in den Modis nicht ausweichen konnte. Charakteristisch ist überhaupt für Spinoza die Beschränkung auf das ethische und politische; für die Naturwissenschaft hat er nichts gethan, als dass er, auch hier in Konsequenz der mathematischen Auffassung, die Zulassung des Zweckbegriffes in der Naturwissenschaft bestritt, was einen richtigen Sinn haben kann, bei Spinoza aber blos eine Folgerung der Leugnung des persönlichen Gottes und der Schöpfung ist. — Spinoza hat keine Schule begründet; aber durch die gewissermassen klassische Form, womit er das Princip des subjektiv sich isolirenden Denkens zum Ausdruck brachte, hat er direkt oder indirekt in dem Maasse die Entwicklung der Philosophie beherrscht, als diese in ihrer das Individuum subjektiv isolirenden Richtung beharrend, das formale und das reale, das subjektive und das objektive, das relative und das absolute nicht mehr wahrhaft zu unterscheiden vermochte. —

Den nächsten Beweis dafür giebt Leibnitz, (1646—1716), der die Weiterführung der Philosophie für die nächste Zeit auf Deutschland fixirt. Leibnitz erscheint in allem als der gerade Gegensatz von Spinoza. Spinoza in absoluter thatenloser Vereinsamung, Leibnitz in der universalsten, die Interessen der ganzen Menschheit nach allen Richtungen umfassenden Thätigkeit; Spinoza, der isolirende Denker, der sich auf einen sehr engen Kreis des Wissens beschränkt, Leibnitz das allseitigste Genie, welches die Welt seit Aristoteles gesehen hat. So ist auch der Gegensatz in der Richtung des Denkens zwischen beiden der ausgesprochenste; während sich bei Spinoza alles in die absolute Einheit der einen Substanz zusammenzieht, löset sich bei Leibnitz alles in die absolute unendliche Vielheit der Monaden, der für sich bestehenden Einheiten auf. Aber man würde den Kernpunkt des ganzen Verhältnisses nicht erfassen, wenn man diesen Gegensatz zwischen Leibnitz und Spinoza nicht als Ausgestaltung der beiden Seiten ein und desselben Denkaktes versteht, den Kartesius durch die Verabsolutirung der Form des subjektiv sich isolirenden Denkens eingeleitet hatte. Wir werden den Stand der Sache übersehen, wenn wir uns erinnern, wie wir früher den Gegensatz des sogenannten Nominalismus und Realismus verstanden haben. Es war die Befangenheit des Denkens unter dem Verhältnisse von Subjekt und Prädikat (Substanz und Attribut), was entweder die Wesenheit Gottes in die Personen oder die Personen in die Wesenheit aufgehen liess. Damals unterlag dieser Versuch an der Entschiedenheit der wahren Gotteserkenntniss im Dogma der Trinität. Jetzt, nachdem die Auktorität des Glaubens gebrochen war, sehen wir die Durchführung des Versuches, indem einerseits jene Befangenheit zu einer absoluten geworden und anderseits das Verhältniss Gottes zur Welt in diese Denkform hineingeschoben ist. Nach Spinoza geht alles in Gott als die eine Substanz auf, an der es nur Prädikate giebt; nach Leibnitz löset sich

alles Sein in eine Vielheit von Substanzen auf, die kein gemeinsames Subjekt mehr haben. Wir würden indess den Grundbegriff des leibnitz'schen Systemes, den Begriff der Monas, noch nicht ganz verstehen, wenn wir nicht auch hier neben dem Gegensatze der Einheit und Vielheit den damit im Denken unzertrennlichen Gegensatz des Seins und der Bewegung (Aktualität) ins Auge fassten. In der That, so wie bei Spinoza alles Lebendige von der Todesstille der absoluten Substanz verschlungen wird, so hat man die leibnitz'sche Monas erst dann verstanden, wenn man sie als lebendige Kraft, als Aktualität und Bewegungsmoment, erfaßt hat. Jetzt haben wir nur noch einen vervollständigenden Gedanken hinzuzufügen, um die Genesis des Systemes vollständig zu verstehen. Sind die Monaden Substanzen, Seiende, welche Kraft, Aktualität, Bewegung in sich haben, so ist die Monas begrifflich als etwas geistiges gefaßt. Und, wie wir oben bei Gelegenheit von Loke und Hume bemerkten, nur so kann das Denken auf diesem subjektiven Standpunkte die Substanzialität des körperlichen fassen. Nun aber ist das subjektiv sich isolirende Denken an den nicht aufgeklärten Begriff der Vorstellung gebunden. So ergiebt sich die Bedeutung der Monaden als vorstellender Substanzen, die nun den metaphysischen Grundbegriff des Seienden darstellen, je nach den verschiedenen Graden ihrer Entwicklung und ihrer verschiedenartigen Combination; absolut dunkel und passiv vorstellende Monaden bilden das materielle; aktiv und klar vorstellende das geistige, wie träumende das organische u. s. w. Wer diesen Grundbegriff des leibnitz'schen Systemes noch mehr aufhellen wollte, der würde Gefahr laufen über das Ziel hinauszuschiessen.

Mit diesem entwickelten Begriff der Monade ist nun auch der Höhepunkt des leibnitz'schen Denkens bezeichnet; die übrigen Theile seines Systemes sind Ergänzungen oder auch Inkonsequenzen, welche in dem Gegensatze seines entschiedenen positiven und christlichen Standpunktes gegen

die Konsequenz seines philosophischen Denkens begründet sind. Indem im Begriff der Monade die reale Unterscheidung vom geistigen und materiellen in der Vorstellung aufgehoben wird, so kann keine wahre Unterscheidung des Geistes und des Stoffes überhaupt mehr bestehen, und weil so der reale Gegensatz zu Geist und Stoff, die Grundlage des Begriffes des Endlichen aufgehoben ist, so kann auch keine wahre Unterscheidung des Endlichen und Unendlichen mehr bestehen. Der Trinitäts- und Schöpfungsgedanke ist im leibnitz'schen System an sich so gut verleugnet, wie bei Spinoza. Wenn nun Leibnitz wegen seines positiven und auf das reale gerichteten Geistes diese Konsequenzen nicht gezogen hat, so bildet er auch eben darin wieder den Gegensatz zu Spinoza, dass er sein System durchzuführen nie nicht einmal versucht hat; und alle seine weiteren Gedanken sind mit dieser im Principe liegenden Inkonsequenz behaftet. Seine prästabilierte Harmonie, das Hauptmittel, wodurch die unendliche Vielheit der Monaden zu einem Ganzen zusammengehalten wird, musste ihre wahre Begründung in dem alles beherrschenden Gedanken Gottes, der dann aber auch keine persönliche Freiheit der Monaden mehr aufkommen liesse, oder in dem durchgeführten Gedanken der geistig-leiblichen Natur der Monaden finden; in Wirklichkeit schwankt sie unklar zwischen beiden. Am allerunsichersten ist die philosophische Fassung des Gottesbegriffes selbst, der bald als eine Monas unter den Monaden, bald als die Substanz an sich, bald als die Aktualität an sich scheint gefasst werden zu sollen.

Die reale Richtung des Denkens sprach sich bei Leibnitz auch darin aus, dass er auch in der Philosophie seinen Blick ernstlich auf die Geschichte zurückwandte. Wie die Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen und dadurch ein universaler Sieg der christlichen Anschauung in der Menschheit auf Grundlage eines im idealen Sinne restaurirten Katholizismus zu seinen ernstesten Lebensbestre-



bungen gehörte, wie er wenigstens einigermaßen den Blick auf die hellenische Philosophie und namentlich auf Platon zurückwandte, so hat er auch die Bedeutung der Scholastik nicht verkannt; er steht in seiner philosophischen Entwicklung unter einem gewissen Einflusse der Scholastik, und er selbst gebraucht für den Grundbegriff seiner Philosophie, die Monaden, die Bezeichnung „substanzieller Formen“, was durchaus nicht ohne tiefere Bedeutung ist. Wir sehen, das Denken hatte sich noch keinesweges von dem direkten Einflusse der vorigen Periode emancipirt. —

Hierin lag es begründet, dass dieser erste Aufschwung der subjektiven Philosophie in Deutschland durch Wolf (1679—1754) in eine Art Erneuerung eines scholastischen Systemes für die ganze Philosophie abschloss, welches aber nicht mehr das christliche Dogma, sondern die einigermaßen zugestutzten Resultate dieser neuen Richtung zu seiner Grundlage hatte. Die Monaden werden festgehalten, aber von vornherein in materielle und geistige (bewusste und unbewusste) unterschieden; das Gesetz des Grundes, welches Leibnitz zuerst wieder geltend gemacht hatte, neben dem des Widerspruchs in die Logik aufgenommen, ohne Erörterung des inneren Verhältnisses beider; die Anwendung der mathematischen (deduktiven) Methode beibehalten; die ganze Philosophie in theoretische und praktische eingetheilt und schulmässig als Vernunftwissenschaft mit einem steifen geistlosen Formalismus durchgeführt. —

Mit Malebranche in Frankreich, Hume in England, Leibnitz und Wolf in Deutschland ist der erste Aufschwung der durch Kartesius begonnenen Bewegung zum Abschluss gekommen. An allen Punkten sahen wir einen Stillstand eintreten. Entscheidend war, dass das in Kartesius nur erst zufällig subjektiv sich isolirende Denken in Spinoza sofort durch die Verabsolutirung seiner Form den, dem subjektiven Denken als solchem unüberwindlichen, Ausdruck gewann. Malebranche's und Leibnitz's Zurückgreifen auf das christ-

liche Bewusstsein und auf die alte Philosophie konnte zu keiner kritischen Reaktion gegen diese subjektivistische Richtung führen, weil jener unter der Herrschaft der kartesischen, dieser unter der Herrschaft der spinozistischen Formel stand. Bis an die Grenze des Materialismus d. h. der Vernichtung des Denkens wurde die Konsequenz des Subjektivismus in England durch Hume getrieben. Die Konsequenz auf den Materialismus selbst wurde hier jedoch niedergehalten durch die im allgemeinen sittlich-religiöse und nicht unchristliche Haltung des englischen Nationalbewusstseins, welches in dem „Gemeinsinn“ der sogenannten schottischen Popularphilosophen (Reid, Beattie) seinen Ausdruck fand. Auch in Deutschland vermochte damals der der idealen Richtung der deutschen Philosophie überhaupt fernliegende Materialismus nicht zur Geltung zu kommen. Das rationalistische Aufklärungsstreben ist hier die Folge dieses ersten Aufschwunges der subjektiven Philosophie. In Frankreich dagegen kommt in Folge der sittlich zerrütteten Grundlage der Gesellschaft, die bald darauf zum Ausbruche der Revolution führte, die Konsequenz des durch Condillac dorthin übertragenen humeschen Sensualismus rasch im krassesten Materialismus zur vollsten Ausgestaltung. Zwischen diesen unphilosophischen und unchristlichen Konsequenzen zieht sich sporadisch ein katholischer und protestantischer Mysticismus hindurch, der, obgleich er dem herrschenden Skeptizismus gegenüber die tiefere Wahrheit der Religion oder auch des Christenthums vertritt, doch auch seinerseits von demselben subjektivistischen Charakter gefärbt ist. Die kirchliche Idee der Wissenschaft und Philosophie hat gar keinen Vertreter mehr in dieser Zeit. Das sind die Grundzüge des Bildes, welches uns den Abschluss des ersten Aufschwunges der neuen Richtung bietet.

### **Dritter Abschnitt.**

Die Ausgestaltung der neueren Philosophie im Kritizismus. Das letzte Jahrhundert.

Der zopfige Dogmatismus und Scholastizismus Wolfs, der uns die ideale Richtung vertreten muss, und der Sensualismus Humes, in dem der Empirismus bis an die Schwelle des Materialismus gekommen war, das sind die Glieder des Gegensatzes, an die Kant anknüpfte, um das von Kartesius unternommene Werk einer kritischen Revision unseres Erkenntniss-Processes und dadurch einer Erneuerung der ganzen Philosophie wiederaufzunehmen. Indem dieser neue Versuch vom protestantischen, also von einem von der Auktorität gelöseten Standpunkte aus unternommen wird, ist dem subjektiv sich isolirenden Denken die möglichst freie Entwicklung gewährleistet; freilich kann es sich aber dadurch der Herrschaft der absoluten Form des subjektiven Denkens nicht entziehen. Es verfällt ihr jedoch nicht so wie bei Spinoza, weil es ein ächtes christliches Moment sittlicher Freiheit in sich hat. Eben darin liegt es denn auch begründet, dass das eigentlich treibende Princip dieser ganzen Entwicklung, das subjektive selbstbewusste Ich bei Kant selbst zwar noch latent bleibt, dessen Durchbruch dann aber die weitere Entwicklung bedingt. — Wir haben in dieser ganzen Darstellung das Streben verfolgt, die philosophischen Systeme in ihrer Entstehung zu beobachten; nur so ist es möglich, uns vor der Herrschaft zu bewahren, welche sonst, selbst in der Kritik, der vollendete Begriff über uns ausübt. Vor allem müssen wir dieses Verfahren beim Systeme Kants einhalten, dessen Denkformen bis auf diesen Augenblick hin das philosophische Bewusstsein und die ganze Wissenschaft beherrschen, auch bei denen, welche der Sache nach seine entschiedensten Gegner sind; weil man sie in ihrer Entstehung nicht richtig versteht. —

Es handelt sich hierbei natürlich um nichts anderes,

als um das Verhältniss von Subjekt und Prädikat, als der absoluten Form unseres (subjektiven) Denkaktes. Ueber dessen wirkliche Bedeutung zu reflektiren, daran war auch jetzt kein ferner Gedanke. Das Gesetz des Widerspruchs, welches, wie wir früher erkannten, nur der wissenschaftliche Ausdruck für dieses Verhältniss ist, (ein Substanzbegriff kann nicht von einem anderen Substanzbegriffe prädiziert werden) galt bei und seit Kant als die Vernunft selbst. Schon in der allerersten Veröffentlichung Kants, in seiner Doktordissertation: *de principiis cognitionis* sind die Keime seiner Entwicklung in diesem Sinne zu sehen. Er will nicht ein, sondern zwei oberste logische Principe haben, nicht blos: *quidquid est, est*, sondern auch: *quidquid non est, non est*; weil vom positiven zum negativen weder direkt noch indirekt ein Uebergang ist. Die Nichterkenntniss der formalen Natur der Negation steht auch hier an der Spitze des ganzen Processes. Ferner: das *principium rationis sufficientis* soll besser bestimmt werden als das *principium rationis determinantis*, nämlich: *quod determinat subjectum respectu praedicati, eiusdem dicitur ratio sive antecedentem (ratio essendi et fiendi), sive consequentem (ratio cognoscendi)*. Hier wird also schon vollständig das reale in das formale, das objektive in das subjektive hineingeschoben. Weiterhin lehnt sich die ganze Entwicklung Kants an die Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Und zwar müssen wir, noch ganz abgesehen von der Antwort Kants auf diese Frage, über den Sinn und die Möglichkeit derselben uns klar werden, um eine wirkliche Einsicht in sein System zu gewinnen. Da nämlich für Kant Urtheil und Erkenntniss identisch sind, so können wir eine Erweiterung unserer Erkenntniss nur dann gewinnen, wenn wir im Stande sind, aus dem Subjekte ein allgemeines und nothwendiges Prädikat abzuleiten, welches in seinem Begriffe noch nicht gegeben war. Der Gedanke enthält einen offenbaren Wider-

spruch; denn was nicht wirklich im Begriffe des Subjektes liegt, das kann ich auch mit Wahrheit nicht a priori daraus ableiten, und was ich als einen wirklich neuen Begriff mit dem Subjekte verbinde, das kann ich nur durch eine Selbsttäuschung glauben a priori daraus abgeleitet zu haben. Mit welcher Naivität sich Kant in dieser Selbsttäuschung bewegt hat, das beweiset sein beständig wiederholtes Beispiel vom ausgedehnten und vom schweren Körper. „Der Körper ist ausgedehnt“, das soll ein bloß analytisches Urtheil sein, weil der Begriff ausgedehnt unmittelbar aus dem Begriffe des Körpers folgt; aber „der Körper ist schwer,“ soll ein synthetisches Urtheil a priori sein. „Hier kann ich,“ um mit Kuno Fischer zu sprechen, „die Vorstellung des Körpers sehr wohl haben ohne die Vorstellung der Schwere, wie denn der mathematische Körper gar nichts enthält von der Schwere; um zu urtheilen, dass der Körper schwer ist, muss ich den Druck des Körpers erfahren haben d. h. die Wirkung, die er auf einen anderen macht.“ Es ist unglaublich und doch wahr, wie an einer so einfachen und wahrlich wenig kritischen Begriffsverwechslung die ganze Grundlegung der kritischen Philosophie hängt! Denn offenbar liegt hier nur die einfache Verwechslung vor, dass das eine mal der Körper als mathematischer, das andere mal als physischer genommen wird, ohne dies zu unterscheiden. Denn dass der physische Körper schwer ist, liegt grade so gut in seinem Begriffe als die Ausdehnung im Begriffe des mathematischen Körpers. Die Sache liegt aber dessungeachtet sehr tief, und der Begriff des synthetischen Urtheils a priori giebt an sich den Beweis, dass die erste und nothwendigste Unterscheidung, die Unterscheidung des formalen und realen im Denken, jetzt nicht allein noch nicht erfasst ist, sondern dass sie positiv verkannt und diese Verkenntung zur Grundlage der Philosophie gemacht wird. Jeder Gedanke, er sei welcher er wolle, hat als subjektive Thätigkeit eines endlichen Wesens ein formales und ein reales Moment in sich;

ein formales, insoweit er die Begriffe verbindet, ein reales, insoweit die verbundenen Begriffe ein gegebenes sind, und zwar liegt dabei absolut zu Grunde die Unterscheidung von Substanz und Bewegung (Nomen und Verbum). Nach seiner formalen Seite ist der Gedanke Urtheil, dessen besonderer Ausdruck in der Sprache der Substantivsatz, logisch das Gesetz der Identität oder des Widerspruchs ist; nach seiner realen Seite ist der Gedanke Satz, deren besonderer Ausdruck in der Sprache der Aktiv- (Kausativ-) Satz, logisch das Gesetz vom Grunde ist. Das Urtheil ist also die subjektiv-formale, der Satz die objektiv-reale Seite des Gedankens. Das Urtheil ist seiner Natur nach analytisch, und ich kann in keinem Prädikate etwas aussagen, was nicht in dem Begriffe des Subjektes enthalten ist; und umgekehrt, soll ein realer Begriff mit dem andern im Denken verbunden werden, so kann dieses nur vermittelt des Kausalverhältnisses geschehen. Die Begriffe aber sind für den einzelnen Denkakt immer ein gegebenes. Indem Kant, diese allerersten Unterscheidungen der Momente des Gedankens, nicht machend; den sich selbst aufhebenden Begriff des synthetischen Urtheils a priori bildete, hat er principiell das reale in das formale, das objektive in das subjektive aufgehen lassen. Spinoza hat eben dieses, aber nur rein scholastisch, gethan, indem er in seinem Substanzbegriffe eine absolute, dogmatische Formel schuf, die jeden selbständigen Bestand und jede Bewegung ausschloss; Kant versuchte es so zu thun, dass er die volle subjektive Denkbeziehung in diese Formel hineinleitete. Daher sehen wir mit der Ausbildung dieses Begriffes des synthetischen Urtheiles a priori gleichmässig auf der ganzen Reihe der dialektischen Grundfragen eine Verschiebung der Verhältnisse vor sich gehen. Das Princip des Grundes wird in das des Widerspruchs hineingeschoben, der Negation wird eine reale Bedeutung vindiziert, der Beweis für das Dasein Gottes in der Wurzel angegriffen. Dabei ist nun allerdings wohl zu mer-

ken, dass Kant hier überall dem damaligen Stande des Denkens gegenüber bis zu einem gewissen Punkte im Rechte ist. Der ontologische und kosmologische Gottesbeweis als logische Formel kann nicht bestehen und das Verhältniss von Ursache und Wirkung war von Hume ganz geleugnet worden. Daran knüpfte Kant zunächst an; und diesem gegenüber schien er und glaubte er selbst die Wahrheit des Erkennens zu retten, indem er es auf das Gebiet der Subjektivität flüchtete.

Wie nun in diesem Begriffe des synthetischen Urtheils a priori, als der eigentlichen Grundlage der kantischen Philosophie, zugleich ihr Verhältniss zu der alten Philosophie und zu der Scholastik angezeigt ist, darüber hat uns Kant selbst vollgültiges Zeugnis abgelegt. Man beachte nur die folgenden Stellen aus der Abhandlung: Von einem vornehmen Ton in der Philosophie. „Plato,“ heisst es dort tom. I. p. 624 d. Gesamtausgabe, „verfährt mit allen diesen Schlüssen wenigstens konsequent. Ihm schwebte ohne Zweifel, obwohl auf eine dunkle Art, die Frage vor, die nur seit Kurzem deutlich zur Sprache gekommen:“ „Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?“ „Hätte er damals auf das rathen können, was sich allererst vorgefunden hat, dass es allerdings Anschauungen a priori, aber nicht des menschlichen Verstandes, sondern sinnliche unter dem Namen des Raumes und der Zeit gäbe, dass daher alle Gegenstände der Sinne von uns blos als Erscheinungen und selbst ihre Formen, die wir in der Mathematik a priori bestimmen können, nicht die der Dinge an sich sind, die also für alle Gegenstände möglicher Erfahrung, aber auch nicht einen Schritt weiter gelten, so würde er die reine Anschauung, deren er bedurfte, um sich die synthetische Erkenntnis a priori begreiflich zu machen, nicht im göttlichen Verstande und dessen Urbildern aller Wesen, als selbständiger Objekte, gesucht und so zur Schwärmerei die Fackel angesteckt haben.“ Und ferner, was die Scholastik betrifft, ib. p. 639:

„In der Form besteht das Wesen der Sache (forma dat esse rei, hiess es bei den Scholastikern), sofern dieses durch Vernunft erkannt werden soll. Ist diese Sache ein Gegenstand der Sinne, so ist es die Form der Dinge in der Anschauung (als Erscheinungen), und selbst die reine Mathematik ist nichts anderes, als eine Formenlehre der reinen Anschauung, so wie die Metaphysik als reine Philosophie ihre Erkenntniss zuoberst auf Denkformen gründet, unter welche nachher jedes Objekt (Materie der Erkenntniss) subsumirt werden mag. Auf diesen Formen beruht die Möglichkeit alles synthetischen Erkenntnisses a priori, welche wir zu haben doch nicht in Abrede stellen können.“ Man sieht, wäre es Sache Kants gewesen, bei seinem kritischen Vorgehen auf einer wirklichen Revision des Entwicklungsprocesses der Philosophie zu fussen, so wäre er ganz auf den von uns gewiesenen Weg gekommen; es war der Mangel historisch-kritischer Kenntniss und seine absolut sich isolierende Stellung im Denken, was die thatsächliche Entwicklung seiner Philosophie bedingte.

So viel über den Sinn der Frage: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ Fragen wir nun weiter, wie Kant sie beantwortet hat, so ist die Sache bis dahin noch so wenig klar, dass noch Schwegler frischweg behauptet, Kant habe die Frage schlechthin verneint; richtiger ist die Darstellung bei Kuno Fischer; aber auch bei ihm tritt die Pointe noch gar nicht klar hervor. Die Wahrheit ist nämlich, dass Kant jene Frage in Bezug auf die Mathematik und in Bezug auf die Physik, obwohl, wie wir gleich sehen werden, in etwas verschiedenem Sinne bejaht, in Bezug auf die Metaphysik im alten Sinne des Wortes verneint, d. h. eine Erkenntniss giebt es für uns im Gebiete der aus der reinen Anschauung a priori deduzirten Formen und des Stoffes der sinnlichen Wahrnehmung, insofern wir diesen von uns aus mittelst dieser Formen ergreifen und gestalten, also insoweit wir subjektiv das angebliche



Objekt unserer Erkenntniss konstruiren, schaffen; keine Erkenntniss aber giebt es in Betreff der angeblichen, nicht unter die Erfahrung d. h. nicht unter die sinnliche Wahrnehmung fallenden Objekte der Metaphysik. Die Ausführung dieser Position giebt uns die vollständigen Grundzüge zunächst der theoretischen Philosophie Kants. — Ich will jedoch zuvor noch folgende Stelle aus der Kritik der reinen Vernunft als Zeugniß Kants über die Genesis seiner Philosophie hersetzen, s. Gesamtausg. II. p. 590: „Hume hatte es vielleicht in Gedanken, obwohl er es nirgends sagt, dass wir in Urtheilen gewisser Art über unseren Begriff vom Gegenstande hinausgehen. Ich habe diese Art von Urtheilen synthetisch genannt. Wie ich aus meinem Begriffe, den ich bis dahin habe, hinauskommen könne, ist keiner Bedenklichkeit unterworfen. Erfahrung ist selbst eine solche Synthesis der Wahrnehmungen, welche meinen Begriff, den ich vermittelst einer Wahrnehmung habe, durch andere hinzukommende vermehrt. Allein wir glauben auch a priori aus unseren Begriffen hinausgehen und unsere Erkenntniss erweitern zu können. Dieses versuchen wir entweder durch den reinen Verstand in Ansehung dessen, was wenigstens ein Objekt der Erfahrung sein kann, oder sogar durch reine Vernunft in Ansehung solcher Eigenschaften der Dinge oder auch wohl des Daseins solcher Gegenstände, die in der Erfahrung niemals vorkommen können. Unser Skeptiker unterschied diese beiden Arten von Urtheilen nicht, und hielt geradezu diese Vermehrung der Begriffe aus sich selbst und so zu sagen die Selbstgebärung unseres Verstandes (sammt der Vernunft), ohne durch Erfahrung geschwängert zu sein, für unmöglich, mithin alle vermeintlichen Principien derselben a priori für eingebildet.“ — Sehen wir jetzt die Konstruktion Kants selbst.

In uns sind die „reinen Anschauungen“ von Raum und Zeit; der Raum für die äussere, die Zeit für die innere Anschauung. Indem Kant die bisherigen Auffassungen von

Raum und Zeit zwar kritisirt, selbst aber den Begriff der reinen Anschauung als blosser Thatsache aufnimmt als Ausgangspunkt seiner ganzen Konstruktion, verfährt er nach Weise der Mathematik, welche von ihren unerweisbaren Axiomen aus a priori deduzirt. Ist das richtig für die Mathematik, so ist es desshalb noch nicht richtig für die Kritik des Denkens. Kant geht wie Kartesius von der Mathematik aus, statt von der Sprache; er gewinnt einen scheinbaren Ausgangspunkt für eine apriorische Erkenntnisslehre nur dadurch, dass er sich einem unerwiesenen in der Luft schwebenden Axiom überliefert. Das subjektiv-voraussetzungslose Wissen ist ein von vornherein gebundenes, wie grade umgekehrt Platon dadurch, dass er über die Mathematik hinaus die Grundlage des subjektiven Denkens im Logos suchte, zu dem wahren Begriffe des voraussetzungslosen Wissens gelangte. Wie unsicher Kant dabei in seinem Denken war, geht allein schon daraus hervor, dass gelegentlich auch gesagt wird, „dass Raum und Zeit (diese ersten Bedingungen jeder möglichen Erfahrung in uns) durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Receptivität bietet, erzeugt werden.“ — In die Formen der reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit hinein ordnet sich nun der durch das receptive Vermögen der Sinnlichkeit aufgenommene Stoff des Denkens als ein neben einander und nach einander, welches dann der spontane Verstand nach den ihm — ebenso nur thatsächlich — inwohnenden Formen der Kategorien zu einem Objekte der Erkenntniss macht, indem er die Combination der sinnlichen Wahrnehmungen, deren Synthesis durch die Phantasie geschieht, als das, was sie als Dinge sind, z. B. Pflanzen, Thiere etc. setzt. Die Kategorien werden so gut wie die sogenannte reine Anschauung schlechtweg thatsächlich aufgenommen und zwar „aus der gewöhnlichen Logik,“ (was nicht einmal richtig ist) und das mit einem Tadel gegen Aristoteles, dass er seine Kategorien von der Strasse

aufgegriffen habe. Wir müssen uns diesen Thatbestand von Kant selbst bezeugen lassen. In der Kritik d. r. V. 1. Aufl. Gesamtausg. II, p. 742 heisst es: „Von der Eigenthümlichkeit unseres Verstandes aber, nur mittelst der Kategorien und nur grade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperception a priori zu Stande zu bringen, lässt sich eben so wenig ein Grund angeben, als warum wir grade diese und keine anderen Funktionen zu Urtheilen haben oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind.“

Was wir nun in dieser Weise als objektiv in uns erkennen, indem wir es als ein seiendes setzen, das ist nicht das Ding an sich, sondern es ist der Begriff, der aber nicht ein bloß subjektives ist, sondern ein Produkt der Zusammenwirkung des spontanen Verstandes und seiner Formen und des von der sinnlichen Wahrnehmung gegebenen Stoffes. Insoweit also eine wirkliche Erfahrung und Erkenntniss nur zu Stande kommt durch die Voraussetzung jener im Verstande gegebenen Formen, heisst die Erkenntniss eine transcendente, der Terminus, von dem das System Kants seinen Namen als Transcendentalphilosophie entnommen hat.

Ich verfolge den Process nach dieser Richtung nur noch so weit, als nöthig ist, um zu beweisen, dass der überaus complizirte Mechanismus, den Kant hier in seine Erkenntnistheorie eingeführt, zwar nicht ein kindisches Spiel, wofür die nachfolgende Philosophie es scheint aufgenommen zu haben, wohl aber nur ein unzureichender Ersatz für das ist, was allein die richtige Zurückführung auf den Organismus der Sprache durch die kritische Rekonstruktion des platonisch-aristotelischen Processes uns geben kann. Die Kategorien, so schliesst Kant weiter, als reine Formen des Verstandes, würden zur Anwendung auf den durch die Wahrnehmung gelieferten Denkstoff nicht kommen können, wenn nicht dieser in einer ihnen analogen Weise dem Verstande überliefert würde. Das geschieht durch die sogenannten

Schemata, in denen die Einbildungskraft „mit einer verborgenen Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen werden,“ die Begriffe auf gewisse figürliche, typische, Vorstellungen reduziert. Dies kann aber, da alle Erscheinungen in der Zeit sind, nur vermittelt des Zeitbegriffes geschehen, in welchem die Zeitdauer oder Zahl der Quantität, der Zeitinhalt der Qualität, die Zeitordnung der Relation, der Zeitinbegriff der Modalität entsprechen soll. Erscheinungen nämlich sind als angeschaute Empfindungen; als angeschaut sind sie extensive Grössen; als empfunden sind sie intensive Grössen; alle Empfindungen nämlich sind als solche absolut einfach (wie roth, süß etc.), deshalb ganz und ungetheilt, aber einer unendlichen Steigerung und Verminderung fähig, wie jede extensive Grösse unendlich theilbar ist. Das gemeinsame also der extensiven und der intensiven Grössen ist, dass sie kontinuierlich sind; denn die Kontinuität ist diejenige Eigenschaft der Grössen, wonach an ihnen kein Theil als kleinster möglich ist. So ist Quantität und Qualität unter den gemeinschaftlichen Begriff der Grösse gebracht; so wie die Erscheinung als das Zusammen von Anschauung und Empfindung genommen ist. Kant nennt dies die Anticipation der Wahrnehmung, die auf der Durchführung der idealen Apriorität des Raumes und der Zeit beruht, die sich realisirt durch die Empfindung, die ein reales ist, aber nur momentan, so dass sie immer zwischen der vollen Erfüllung und dem Nichts liegt; daher sie Grad oder intensive Grösse ist.

Alle Erscheinungen oder Objekte der Erkenntniss sind also auf den mathematischen Begriff der Grösse gebracht; die Kategorien von Quantität und Qualität auf diesen einen Begriff der Grösse reduziert. Das ist der erste Schritt. — Jene Analogie nun der Kategorien des Verstandes mit den Erscheinungen, auf welcher der eingeschobene Begriff des Schemas beruhte, kommt in Wirklichkeit zur Ausführung

allein bei der Kategorie der Relation. Nur durch die Zeitfolge oder Ordnung nämlich ist eine Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Hier ergeben sich nach den drei Verhältnissen, welche die Kategorie der Relation bilden, dem Verhältnisse der Inhärenz, der Dependenz und der Wechselwirkung, die drei Grundsätze, als Axiome einer möglichen Erfahrung. Das Verhältniss der Inhärenz beruht auf dem Begriffe der Substanz, welcher die Prädikate inhären, und dem entspricht das Schema der Zeitdauer oder der Beharrlichkeit. Ich kann die absolut momentane Wahrnehmung nur dadurch im Denken fixiren, dass ich sie als beharrend in oder an einer ihr unterlegten Substanz denke; in allem Wechsel der Erscheinung beharrt die Substanz unverändert d. h. aber nicht, als ob wirklich eine solche Substanz hinter der Erscheinung wäre; das wäre ja das Ding an sich, welches eben unserer Erkenntniss nicht unterliegt. Freilich ist es auch nicht Kants Sinn, die Realität hinter der Erscheinung schlechthin zu leugnen, so dass die Substanz nur eine Fiktion unsererseits wäre. Zu verstehen ist Kant nur dadurch, dass man auf das unwillkürliche Hängenbleiben seines subjektiv sich isolirenden Denkens in der Form der Sprache zurückgeht. „So würde,“ heisst es Krt. d. r. Vft. II, p. 129), „z. B. Substanz, wenn man die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit wegliesse, nichts weiter als ein etwas bedeuten, das als Subjekt (ohne ein Prädikat von etwas anderem zu sein) gedacht werden kann.“ Wir sehen, hätte sich Kant hier nicht mehr unwillkürlich noch an den grammatischen Begriff des Subjektes gehalten, so hätte er den Begriff der Substanz, dem er als solchem alle Realität nimmt, auch fürs Denken nicht mehr halten können, und mit ihm wäre natürlich jede Grundlage des Denkens entschwunden. Zugleich werden wir hier wieder leicht sehen, wie Kant hier nichts anderes thut, als dass er jene unklare Verwechslung von Subjekt und Substanz, welche seit Aristoteles wie ein Alp auf dem Denken gelegen hat, endlich zu

Gunsten der formalen Seite zum Durchbruch bringt. — Das Verhältniss der Dependenz ist das Verhältniss von Ursache und Wirkung; nur dieses kann eine feste Zeitordnung in der Aufeinanderfolge der Erscheinungen begründen. Daraus ergiebt sich der Grundsatz der Kausalität. Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung. Das Zugleich der Erscheinungen endlich ist nur möglich durch das Verhältniss der gegenseitigen Beziehung oder Wechselwirkung; daraus ergiebt sich der dritte Grundsatz: Alle Substanzen, sofern sie zugleich da sind, stehen in Wechselwirkung zu einander. Kant hat schon vorhin den Satz aufgestellt, dass das oberste Princip aller synthetischen Urtheile ist: ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinung in einer möglichen Erfahrung. Er unterlässt es nicht ausdrücklich zu bemerken, dass die Kausalität durch die Mittelbegriffe der Handlung und der Kraft auf den Begriff der Substanz führt (II, p. 172), so dass die Reduktion des ganzen Processes auf den Begriff der Substanz, welcher selbst, wie wir gesehen, mit der Grösse zusammenfällt, oder des Subjektes (Inhärenzverhältniss) offen vorliegt. Wie nun durch die Relation die Dinge in ihrem Verhältnisse unter einander, so werden sie endlich durch die Kategorie der Modalität in ihrem Verhältnisse zu dem erkennenden Subjekte erfasst; wie sich dort die Grundsätze, so ergeben sich hier die Postulate des empirischen Denkens. Damit Erfahrung möglich sei, darf den entwickelten formalen Bedingungen nicht widersprochen werden; soll sie wirklich werden, so muss die Empfindung hinzutreten; ist das Eintreten der Empfindung durch den Zusammenhang des Wirklichen nach den allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt, so ist sie nothwendig. Wirklich ist nämlich etwas nur, insoweit es für die sinnliche Wahrnehmung da ist. — Ueberblickt man nun dieses ganze künstliche Gebäude der kanti-

schen Erkenntnistheorie, so ergibt sich leicht, dass dasselbe aus drei Elementen zusammengefügt ist, nämlich aus der Herrschaft der mathematischen Methode, aus einem missdeuteten Reste der alten Logik und aus der Thatsache, dass die empirische Erkenntnis als Wahrnehmung ein individueller und momentaner Akt ist. Auch dieses letztere war von Platon nicht übersehen, aber während Platon grade von der Thatsache der wirklichen Erkenntnis (trotz der nur momentanen Wahrnehmung) aus die Realität des übersinnlichen und ewigen in der ächten Richtung seines idealen Denkens begründete, hielt Kant die individuelle sinnliche Wahrnehmung als das einzig wirkliche reale Moment fest, vor dem Zerfliessen in Materialismus das Denken nur dadurch bewahrend, dass er die mathematische Anschauung und jene unverstanden aufgenommenen und willkürlich zurecht gelegten Reste der alten Logik, welche doch in Wirklichkeit nur in dem geschichtlichen resp. sprachlichen Gesamtbewusstsein der Menschheit vorhanden sind, als ein apriorisches Moment in den lediglich subjektiven Erkenntnisprozess einschob, und so unter dem schimmernden Namen des transcendentalen, der von den wenigsten nur einmal verstanden wurde und bis heute verstanden wird, nur noch durch eine dünne Hülle den in dieser Richtung des Denkens begründeten Materialismus verdeckt. Wie sehr Kant das selbst gefühlt hat, dafür will ich nur die folgende Stelle anführen. „Es giebt,“ heisst es II, 797, „keine rationelle Philosophie als Doktrin, sondern nur als Disciplin, um uns nicht dem seelenlosen Materialismus in die Arme zu werfen.“ Die nächste schon bei Kant hervortretende Folge war, dass die Naturwissenschaft die einzige wirkliche Wissenschaft ist, indem es ein Wissen ja nur insoweit giebt, als etwas als sinnliche Wahrnehmung unter die Bedingungen der Erfahrung tritt. — Dieses Urgiren der sinnlichen Wahrnehmung und der darauf begründete Begriff der Empirie ist dasjenige, was von der Erkenntnistheorie Kants in das Zeitbe-

wusstsein übergegangen ist, während jener ganze mühsame Apparat gar bald über Bord geworfen wurde.

Kants Denken ist aber nun nicht schlechtweg nur auf das einzelne wirkliche gerichtet (eben deshalb hat er auch seine Anlage zum Naturforscher nicht ausgebildet). Schon in dem Begriffe des Dinges an sich ist die Möglichkeit eines höheren objektiven Zusammenhanges in der Erkenntnislehre festgehalten. Nach der Konsequenz seiner subjektiven Richtung hätte Kant sagen müssen, dass unser Begriff, unsere Denkhätigkeit das wahre Ding an sich, das Noumenon im Gegensatze zum Phänomenon sei; er hätte dann auch mit dem Nominalismus einen neuen Ernst machen müssen; so weit kam Kant aber nicht. Und wie er überhaupt die Konsequenz des Materialismus verabscheute, so bleibt ein wahrhaft ideales, ein übersinnlich reales Element im Denken Kants hängen, welches sich freilich nur mehr nach Maassgabe seiner bisher entwickelten Erkenntnistheorie geltend machen kann. Daran knüpft sich die andere Seite seiner Kritik der reinen Vernunft, seine Ideenlehre im Gegensatze zu seiner Kategorienlehre, worin wieder unwillkürlich eine Rekonstruktion des platonisch-aristotelischen Processes angedeutet ist. Es ist aber nicht eigentlich eine Zurückführung der Kategorien auf die Ideen, was sich hier vollzieht, sondern die Mannigfaltigkeit der Begriffe, welche der Verstand bildet, wird, wie sie aus den Kategorien sich erzeugt, so auf höchste Einheitspunkte bezogen; wir fassen die Summe der äusseren Vorstellungen unter die Idee des Weltganzen, die Summe der inneren Vorstellungen unter die Idee des Ich oder des Selbstbewusstseins, der transcendentalen Apperception, die Einheit alles Seienden unter die Idee Gottes zusammen. Wir erkennen darin klar den im allgemeinen Bewusstsein vorhandenen Gegensatz von Geist, Natur, Gott. Einerseits sind die Ideen freilich nichts anders als in uns vorhandene Gesichtspunkte unseres Denkens, als Voraussetzungen unserer Erfahrung, Transcendentalbegriffe also



höherer Art; sie sind, wie Kant sie selbst erklärt, so genommen, eigentlich nichts als bis zum unbedingten erweiterte Kategorien, „wenn nämlich das unbedingte gleichgesetzt wird der Summe aller Bedingungen.“ Dabei ist zu bemerken, dass dann freilich auch alles auf eine höchste Idee und zwar auf die Substanz als absolute Position hätte reduzirt werden müssen, womit dann Kant wieder bei Spinoza angekommen wäre. Indess ist das Kants Meinung ja nicht, die Ideen sind ihm wirklich mehr als die Kategorien; zwar sind sie keine Wirklichkeit im Sinne der alten Metaphysik; sie sind kein Gegenstand der Erkenntniss; denn sie sind ja nicht sinnlich wahrnehmbar. Als gewissermassen höhere Kategorien, als von dem nur vorausgesetzten Absoluten uns gemachte Voraussetzungen unserer Erfahrung, begründen sie in unserem Denken nur den transcendentalen Schein; aber dieser Schein ist doch eben etwas thatsächliches im allgemeinen Bewusstsein, in unserem Denken selbst begründetes. Demnach verhält sich das Denken zu den Ideen nicht schlechtweg nur negativ kritisch. Zwar insoweit sie als Gegenstände im Sinne der alten Metaphysik gedacht wurden, beruhen sie nur auf einem falschen Schluss; hier gilt, wie früher bemerkt, die negative Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit des synthetischen Urtheiles a priori. Aber insoweit sie nun doch eine Stelle auch im kantischen Systeme finden, verhält sich das Denken zu ihnen in sehr verschiedener Weise, die uns einen tiefen Blick in das Wesen des Systemes thun lässt. Der Schluss nämlich auf die reale Existenz des Ich, des Selbstbewusstseins als Person wird schlechtweg abgewiesen als ein falscher Schluss, Paralogismus. Der Weltidee gegenüber verhält sich das Denken antinomisch. Hier ergeben sich nämlich nach dem Schema der Kategorien vier Fragen, bei denen das Denken gleichviel Gründe für als wider findet; in Betreff der Quantität die Frage nach der Unbeschränktheit oder Beschränktheit der Welt in Raum und Zeit, in Betreff der Qualität die

Frage nach der absoluten Einfachheit oder Theilbarkeit der Welt, in Betreff der Relation die Frage nach der Nothwendigkeit oder Freiheit der Kausalität, in Betreff der Modalität die Frage nach der Existenz oder Nichtexistenz des schlechthin nothwendigen Wesens. Die Fragen, thetisch und antithetisch beantwortet, ergeben die Antinomien der Vernunft in Betreff des kosmologischen Problems. Im Begriffe der Antinomie liegt aber schon der Unterschied von dem blossen Paralogismus. Hinter diesen Fragen ahnet das Denken eine höhere Realität. Das wird nun noch klarer aus der verschiedenen Behandlung, die diese Antinomien selbst wieder erfahren. Die beiden ersten werden als mathematische bezeichnet, und hier hat die Dialektik nur eine skeptische Bedeutung; weder das eine noch das andere Glied des Gegensatzes gilt. Im Gegensatze dazu werden die beiden zweiten Antinomien als dynamische bezeichnet; sie haben gewissermassen einen moralischen Charakter, die Dialektik hat kritische Bedeutung und das Denken ahnet hinter den Gegensätzen ein drittes, in dem beide Glieder des Gegensatzes aufgehoben sind. Kant bezeichnet dies als den intelligiblen Charakter; es ist das Aufgehobensein von Freiheit und Nothwendigkeit, wodurch dann schliesslich der reine Begriff Gottes, als des nothwendigen Seins, welcher die freie Ursache der Welt ist, wiedergewonnen wird. — In dieser Dialektik in Betreff der kosmologischen Idee sehen wir Kant offenbar vollständig auf dem Wege, den wir als Umkehr des Denkens, als den eigentlichen Kern der Ideenlehre Platons bezeichnet haben. Nicht allein überwindet Kant hier die reale Bedeutung der Negation in der Aufhebung der Glieder des Gegensatzes in dem höheren dritten, sondern er überwindet wie unwillkürlich auch die Herrschaft der Vorstellung und der mathematischen Anschauung über das Denken, indem er dem mathematischen das dynamische, der Vorstellung den Begriff des Intelligiblen gegenüberstellt; und eben desshalb kommt Kant auch

zu dem nach allem vorhergehenden überraschenden Resultate von der Idee Gottes als dem nothwendigen Sein und der freien Ursache der Welt. Nehmen wir endlich noch hinzu, dass die Vernunftkritik eigentlich doch nur gerichtet ist gegen den empirischen Stand unseres subjektiven unter der Vorstellung befangenen Denkens, dass es in einer gewissen Weise Kant ohne Zweifel Ernst ist mit dem Gedanken, dass die Erkennbarkeit der übersinnlichen Realität nicht schlechthin, sondern nur für die Bedingungen unseres subjektiven empirischen Erkennens geleugnet wird, so könnten wir uns einen Augenblick der Illusion hingeben, als ob wir Kant hier wirklich auf dem Wege der rechten Kritik und der wahren Aufklärung des Denkens erblickten. Aber freilich dürfen wir nicht vergessen, dass wir Gott bloß als Idee oder als Ideal, wie Kant es hier nennt, gefunden haben; wir dürfen nicht vergessen, dass, wenn Kant mit dem Wege, den er hier betreten hat, einen wirklichen Ernst hätte machen wollen, er sein ganzes mühsames Gebäude hätte auflösen und auf einen neuen oder vielmehr auf den wahrhaft erkannten alten Grund hätte bauen müssen. Zwar in Betreff der Kritik der gangbaren Gestalt der Beweise für das Dasein Gottes ist, wie schon früher bemerkt, Kant an und für sich in seinem Rechte (nur dass auch hier der Mangel geschichtlicher Kenntniss auffallend sich zeigt; der kartesische und der anselmische ontologische Beweis werden zusammengeworfen und gar nicht beachtet, dass der h. Thomas selbst den letzteren schon durch den aristotelisch-platonischen zu ersetzen gesucht hat); aber wie weit er selbst von der Erkenntniss der wahren Bedeutung des Gottesbeweises entfernt war, das beweiset er durch den Satz, dass das Absolute die Totalität der Bedingungen sei. Man sieht, hier ist von der Bedeutung der Umkehr keine Ahnung und Kant ist mit seinem Denken aus der mathematischen Formel nicht herausgekommen. Und so finden wir denn gerade an dieser Stelle den vollständigsten Mangel der Unterscheidung

des formalen und realen, welche die allererste Bedingung einer wahren Kritik des Denkens ist. Wir hören bei der Gelegenheit der Kritik des ontologischen Beweises mit grosser Feierlichkeit zum hundertsten Male den Satz wiederholt: dass jeder Existenzialsatz synthetisch sei; dass durch das Sein nicht eine Existenz, sondern nur die Beziehung des Prädikates zum Subjekte ausgedrückt werde. Die Unterscheidung des Seins als Formalwort und als Realwort, welche sachlich in jeder Grammatik vorkommt und deren philosophische Bedeutung schon im Parmenides Platons klar wird, ist der Philosophie in Kant vollständig wieder entschwunden. Freilich, würde das überhaupt verstanden, so dürfte auch eine Metaphysik heute nicht mit dem Satze anfangen, dass von dem Begriff des Seins als eines selbstverständlichen ausgegangen werden könne. — Aus der gegebenen Auffassung erklärt sich auch wohl die Thatsache, dass Kant die erste Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft gewissermassen zurückgenommen und die Grundlage seiner Philosophie durch die zweite Ausgabe in einer wesentlich veränderten und, wenn wir wollen, verfälschten Form auf die Nachwelt gebracht hat. Ich nehme zur Ehre des moralischen Charakters Kants an, dass er dabei nicht mit bewusster Unredlichkeit gehandelt habe, wie seine heutigen Vertheidiger es zu wollen scheinen; es war die Unsicherheit seines Denkens, der innere Zwiespalt zwischen seiner moralischen Intention und seiner ihn beherrschenden Denkform; er war der Urheber allerdings, aber wohl nicht der bewusste Urheber der inneren Unwahrhaftigkeit, welche durch diese Wendung zur subjektiven Philosophie ins moderne Bewusstsein hineingekommen ist, wonach man von Gott und den höchsten Dingen spricht, als wären sie, während man doch annimmt, dass sie nicht sind.

In dieser seine Denkform durchbrechenden moralischen Intention Kants liegt nun auch der innere Grund dafür, dass er praktisch und moralisch um so energischer festzuhalten

suchte, was er theoretisch und dogmatisch aufgegeben hatte. In dieser inneren Scheidung von Theorie und Praxis ist wieder ein Resultat fixirt, welches sich bei Aristoteles in Folge des nicht vollständig erreichten Zieles des sokratischen Denkens unwillkürlich eingestellt und in ähnlicher Weise beim Anfang des Verfalles der Scholastik sich wieder gezeigt hatte. Meine Aufgabe gestattet es mir jedoch nicht, auf diese Seite der Philosophie Kants im einzelnen einzugehen. Um das Endresultat zusammenzufassen, so ist an dem oft versuchten Vergleiche Kants mit Sokrates etwas richtiges, das nämlich, dass Kant ein Sokrates in der Philosophie hätte werden können, wenn er geschichtlich seiner Aufgabe mächtig gewesen wäre. — Wir haben nun bei der Darstellung der Theorie Kants einen wesentlichen Punkt absichtlich ganz bei Seite gelassen; die Rolle nämlich, welche das Ich, das Selbstbewusstsein spielt. An sich ist doch klar, dass in der subjektiven Wendung der Philosophie das Selbstbewusstsein der Hauptfaktor ist, aber wir haben bisher noch nicht viel davon gesehen; was sich bei Kartesius davon regte, ist bei Spinoza sofort unter den Zwang der absoluten Formel wieder vergraben. Aber Kant macht einen wirklichen neuen Anlauf, den subjektiven Faktor zur Geltung zu bringen; er macht ja nicht etwa bloß das denkende Subjekt, das Individuum, zum absoluten Richter über die Wahrheit, sondern er verlegt die Objektivität, insofern er eine anerkennt, in die Subjektivität hinein. Und sollte es uns dennoch möglich gewesen sein, das Gebäude der kantischen Erkenntnistheorie richtig aufzubauen, ohne ein einziges Mal des Ich, des Selbstbewusstseins Erwähnung zu thun? In der That, es ist so. Nicht als ob nicht diese absolute Bedeutung des Ich und des Selbstbewusstseins für die subjektive Philosophie bei Kant deutlich genug hervorträte; das war unmöglich anders. Das Bewusstsein, „ohne welches in uns nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen ist, weniger als ein Traum,“ ist als die synthetische

Einheit der transcendentalen Apperception der höchste Punkt, an den man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transcendental-Philosophie heften muss, ja es ist der Verstand selbst. Aber dessenungeachtet spielt eben dieser Punkt, an dem alles hängt, im Prozesse gar keine Rolle. Das Ich ist „eine einfache und für sich selbst leere Vorstellung, von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff ist, sondern ein blosses Bewusstsein, das alle unsere Begriffe begleitet.“ „Das Ich oder er oder es, das Ding, welches denkt, wird nun als nichts weiter, als ein transcendentales Subjekt vorgestellt = X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, eine Vorstellung, deren wir uns jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihr zu urtheilen, eine Unbequemlichkeit, welche dem Bewusstsein anhängt.“ — Wir sehen, für Kant ist das Denken vollständig ein im Ich, im Bewusstsein sich abwickelnder Mechanismus. Dass das Denken eine Thätigkeit des Ich, als Selbstbewusstseins ist, davon kommt ihm auch keine leise Ahnung bei. Das ist aber ein nothwendiges Resultat seiner ganzen Theorie; die Substanz ist ja nur ein transcendentaler Begriff, nicht ein Ding an sich; die Seele, das Ich ist nur das Subjekt, auf welches sich die Begriffe, die Dinge als Prädikate beziehen. Das subjektive Denken, indem es sich auf seine eigenen Füße stellen will, ist vollständig der Herrschaft seiner Form verfallen; die Sprache wird vom Denken absolut ignorirt und deshalb rächt sie sich, indem nun das ganze Denken der absolut gefassten Beziehung von Subjekt und Prädikat anheimfällt, welche sie lediglich als die Form der subjektiven Thätigkeit im Denken ausgeprägt hat. Wie ist dieses möglich gewesen? Nur dadurch, dass das Denken sich absolut mit der Vorstellung verwechselt hat. Kant hat keine Ahnung davon, dass das Ich, das Bewusstsein etwas anderes sein könne, als eine Vorstellung; weil es sich sinnlich materiell nicht greifen lässt, deshalb ist es für ihn nicht. Kant rührt

selbst an dem Begriff der Subjekt-objektivität im Selbstbewusstsein. Aber wie? „Es bringt das Selbstbewusstsein so mit sich, dass, weil das Subjekt, welches denkt, zugleich sein eigenes Objekt ist, es sich selbst nicht theilen kann. Nichtsdestoweniger, wenn dieses Subjekt äusserlich, als ein Gegenstand der Anschauung, betrachtet wird, so würde es doch wohl Zusammensetzung in der Erscheinung an sich zeigen.“ Es drängt sich ihm auch wohl unwillkürlich die Ahnung von der Bedeutung des Selbstbewusstseins auf; aber „es wäre doch wunderbar, wenn das, was sonst so viele Anstalten erfordert, um das, was Substanz ist, zu unterscheiden, so in der ärmsten Vorstellung gleichsam als Offenbarung gegeben wäre.“ —

In diesem absoluten Widerspruche eines Denkens, welches einerseits alle Realität von dem Urtheile des erkennenden Subjektes, des Ich, des empirischen Selbstbewusstseins, abhängig macht und doch anderseits nicht allein über das Wesen dieses selbstbewussten Ich noch gar nicht reflektirt hat, sondern es in der Konsequenz seines Standpunktes in seiner Realität geradezu aufhebt, lag nun der natürliche Keimpunkt der Weiterentwicklung zur vollen Konsequenz der subjektiv sich isolirenden Richtung, wenn nicht vielleicht noch in diesem Augenblicke eine höhere Macht eingriff und das Denken in seine wahre geschichtliche Entwicklung zurücklenkte. Diese Möglichkeit dämmerte auf in Hamann (1730—1788), der zugleich die positive Wahrheit der Offenbarung, die wahre Bedeutung der sokratischen Philosophie und, wie keiner vor ihm, die wahre Bedeutung der Sprache für das subjektive Denken geltend machte. Aber es war auch nur die meteorisch aufleuchtende Möglichkeit; mehr lag damals in der Zeit noch nicht. Jakobi (1743—1819), der diese Mission vielleicht erfolgreicher als der unstäte Hamann hätte erfüllen können, war selbst ganz und gar subjektivistisch gebunden durch die Formel Spinozas und so wurde sein Protest gegen Kant vielmehr die Kehrseite der kantischen

Philosophie. Das katholische Bewusstsein wurde durch Kant zwar zur Mitbetheiligung an dem philosophischen Process wieder angeregt; aber noch nicht in einer solchen Weise, dass es der in ihm liegenden Momente für die wahre Lösung der Frage sich mächtig erwies. Um von Baader, der sich katholischer Seits am selbständigsten gegen die kantische Philosophie verhielt, an dieser Stelle noch nicht zu reden, so blieb der von Philibert und Storchenau gemachte Versuch, auf der historischen Grundlage die Philosophie zu erneuern, noch ganz unbeachtet; Stattler und Hermes (1775—1831) aber, die katholischer Seits als die Vorkämpfer des positiven Standpunktes gegen den Kritizismus Kants hervortraten, theilten selbst die eigentliche Krankheit dieses Kritizismus, die subjektive Isolirung des mit der Vorstellung verwechselten Denkens und konnten so die nun aber doch wenigstens wieder angeregte Lösung der höchsten Aufgabe der Philosophie, welche jetzt zunächst in der Form der Frage nach dem Verhältnisse des subjektiven Denkens zur Auktorität hervortrat, in richtiger Weise noch nicht wieder angreifen. Um den von einem sehr ernsten Denken ausgehenden Versuch des Hermes mit einigen Worten zu charakterisiren, hebe ich vor allem hervor, wie auch hier der ganze Process durchaus auf die absolute Bindung des Denkens durch die Form des Urtheils im Verhältnisse von Subjekt und Prädikat und auf das Verhältniss des Satzes vom Grunde zu dieser zurückkommt.

„Zur Beantwortung dieser Frage“ (ob es ein Fürwahrhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit gebe, worauf sich die Kritik des Erkenntnissvermögens reduzirt,) — heisst es p. 149 d. philosoph. Einleitung — „kommt alles darauf an, ob ein Fürwahrhalten, wozu wir blos durch die Vorstellung des Subjektes und Prädikates und der im Urtheile gedachten Beziehung beider aufeinander ohne alle Erkenntniss der Wirklichkeit dieser Beziehung bestimmt würden, ein Fürwahrhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit würde, und zweitens, ob wir wohl jemals durch diese Vorstellung allein



bestimmt werden, nicht nur zum Fürwahrhalten überzugehen, sondern auch in der Reflexion dabei zu beharren. Und über letzteres denkt man jetzt gewöhnlich so: auf solche Weise würden wir genöthigt, auch nach eingetretener Reflexion noch den Satz vom Grunde in seiner Allgemeinheit festzuhalten.“ Hermes schiebt nun nicht wie Kant den Satz vom Grunde in den des Widerspruchs hinein, er unterscheidet richtig den Grund als ein anderes Sein, welches wir zu dem ersten hinzudenken, und so gewinnt er seine von Kant abweichende und zur wirklichen Metaphysik zurückführende Richtung. Er gewinnt diese Stellung durch die aufgewiesene in unserem Denken als psychologische Thatsache vorhandene Nothwendigkeit eines objektiven vor der Reflexion vorhandenen und in der Reflexion festzuhaltenden Fürwahrhaltens; aber über diese Nöthigung giebt er sich keine Rechenschaft und sie läuft im Grunde allein auf die empirische Thatsache der sinnlichen Wahrnehmung hinaus. So hat Hermes weder eigentlich an die Grundlage der Kritik Kants herangereicht, noch konnte er nun dem katholischen Auktoritätsbewusstsein genügende Garantien bieten. Hätte Hermes jener aller Reflexion des subjektiven Denkens vorausliegenden Nöthigung, welche uns die Form unseres Denkens mit der Sache zu verwechseln verbietet, weiter nachgeforscht, so hätte er nur auf das im Organismus der Sprache ausgeprägte Gesamtbewusstsein zurückgehen können, um eben damit das subjektive Denken von seiner eigentlichen Krankheit der subjektiven Isolirung zu befreien. — Wenn nun in solcher Weise diese katholischen Versuche damals noch nicht leisteten, was unmittelbar nach Kant an sich noch möglich gewesen wäre, die subjektive Entwicklung vor ihrer vollen einseitigen Konsequenz zu bewahren, so ist es doch eine bemerkenswerthe Thatsache, dass es doch wieder ein ehemaliger katholischer Mönch und Priester, Reinhold, war, der eigentlich der kantischen Philosophie in Deutschland Bahn gebrochen hat.

So war denn keine Aussicht auf eine andere Möglichkeit eröffnet, als dass die Konsequenz des subjektiv-isolirten Denkens in seiner Verwechslung mit der Vorstellung von dem oben angedeuteten Punkte aus ganz durchgemacht wurde, und damit ist dann der gegenwärtige Stand der Philosophie eingeleitet. Fichte war es, der dem Denken diese letzte entscheidende Wendung gab.

Mit Fichte beginnt der Denkprocess des sich ausdrücklich als das absolute setzenden Ich, welcher dann in Schelling und Hegel so sich fortsetzt und abschliesst, dass er in Schelling die Objektivität (in der Natur) wieder zu gewinnen strebt, in Hegel aber das absolut-gesetzte Ich in die blosse Form des subjektiven Denkens, den Begriff und den logischen Process gebannt wird, wodurch die freie Bewegung des Denkens aufgehoben und der absolute Zersetzungsprocess eingeleitet ist. Das erste, was nothwendig ist, um diese Entwicklung zu verstehen, ist die Reflexion, dass das Denken als Thätigkeit des einzelnen, so lange es noch auf Vernünftigkeit irgend welchen Anspruch macht, absolut nicht hinauskam aus der in der Sprache ausgedrückten gemeinsamen Form des Denkens, wonach wir im Urtheile das Prädikat auf das Subjekt beziehen, und ebendeshalb wird jedes Denken, welches diese Form nicht als solche erkennt, welches also nicht bis zur wahren Unterscheidung des Formalen und Realen im Denken durchgedrungen ist, der Verwechslung der Form mit der Sache unterliegen, und wenn das subjektive Denken, wie es jetzt der Fall ist, sich absolut zu setzen versucht, so wird es nur mit der absoluten unfreien Gebundenheit unter die Form enden können. Möglich ist ein solcher Process nur dadurch, dass das denkende Ich als das, was es wirklich ist, sich noch gar nicht erkannt, auf sich noch nicht wahrhaft reflektirt hat, weil das Denken von der Vorstellung sich nicht unterschieden hat, was in diesem ganzen Prozesse in ähnlicher Weise der Fall ist, wie wir es bei Kant gesehen haben. Ebendarin

liegt dann auch die Hoffnung begründet, dass die Philosophie aus diesem Selbstvernichtungs- und Zersetzungsprocesse durch wahre Reflexion des Denkens auf sich selbst desto energischer sich wieder erheben werde. — Wir behandeln also die Philosophie Fichtes, Schellings und Hegels als eine zusammenhängende und in sich abgeschlossene Entwicklung, die dialektisch mit der Wissenschaftslehre Fichtes beginnt, mit der Naturphilosophie Schellings, um einen Halt zu gewinnen, ein reales Moment in sich aufnimmt, welches sofort ihr Princip, die absolute Auktorität des subjektiven Denkens, in Frage stellt, und deshalb, um diese wenigstens scheinbar zu retten, mit der Logik Hegels abschliesst, worin die Dialektik im eigentlichen und wahren Sinne zur Sophistik umgeschlagen ist. Dialektisch beginnen musste der Process, weil er ein radikaler ist und unser Denken seiner Natur nach in den Gegensatz des Geistes und des Stoffes (des Ich und der Natur, des Idealen und Realen) gebunden ist, dessen Vermittlung im Absoluten als dem dritten es sucht; sophistisch abschliessen musste er, weil das sich selbst absolut setzende subjektive Denken von vornherein zwar drei Faktoren zu setzen scheint, nämlich das Ideale, das Reale und das Absolute, in der That aber nur mit zweien agirt, nämlich mit dem Ich und der Natur. Darum ist der Process im Ganzen und in jedem einzelnen seiner Glieder ein titanischer, ein gewaltiges Ringen des Denkens mit seiner eigenen jedesmaligen Voraussetzung; deshalb verläuft er in beständig wandelnden Formen bei Fichte und bei Schelling, und wenn er mit einem scheinbar konsequenten Systeme in Hegel abschliesst, so ist das einerseits nur der reine Schein der Sophistik und andererseits ist eben mit diesem abschliessenden Scheine die unwillkürliche innere Beziehung dieses subjektiven Processes zur geschichtlichen Entwicklung und zur christlichen Wahrheit ganz gegen seine Intention ins hellste Licht getreten. Beachten wir jetzt den Process im einzelnen.

Fichte (1762—1814), der sich selbst als den Vollender der kantischen Philosophie betrachtete, während Kant gegen ihn protestirte, gewann seinen philosophischen Standpunkt dadurch, dass er den bei Kant noch latent bleibenden Grundfaktor der subjektiven Philosophie, das selbstbewusste Ich, mit dem Substanzbegriffe Spinozas verband und so das Ich als das absolute, als die absolute Substanz, als das in allem seiende proklamirte. Gleich in diesem ersten Schritte lag das der Sache nach unwahre des ganzen Beginns; denn das wirkliche denkende Ich war doch auch für Fichte nur diese individuelle selbstbewusste Person in ihm; das Ich aber als die allgemeine Substanz sollte nicht ein Selbstbewusstsein sein. Aber darauf reflektirte Fichte, dem ja kantisch das als Vorstellung gefasste Ich nur als ein transzendentaler Begriff galt, nicht; das Denken war ihm, wie Kant, nicht die Energie, die Thätigkeit eines selbstbewussten Wesens, sondern das Prädikat eines nur gedachten Subjektes, und somit fiel er mit seinem Prozesse sofort der Denkform anheim. Diese musste sich aber für ihn dialektisch gestalten. Das Ich soll begriffen werden als die eine absolute Substanz in dem Gegensatze des empirischen denkenden Ich und dem ihm gegenüberstehenden nicht denkenden Stoffe; also muss dieser Gegensatz dialektisch in das absolute Ich aufgelöset werden. Dieser Gegensatz selbst wird empirisch aufgenommen, ebenso werden die logischen Grundbegriffe der Inhärenz, in dem Verhältnisse von Subjekt und Prädikat (Substanz und Attribut), der Dependenz in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung, und der Wechselbeziehung, welche Kant unter die Kategorie der Relation zusammengebracht hatte, von diesem aufgenommen, während Fichte die andern Kategorien so wie den ganzen künstlichen Mechanismus der kantischen Erkenntnisslehre als bloß empirisch aufgegriffen bei Seite wirft. Aus diesen Elementen vollzieht sich der dialektische Process in folgender Weise. Auf dem Verhältnisse der Inhärenz beruht das

logische Gesetz der Identität  $A = A$  und des Widerspruchs  $\text{non } A \text{ nicht} = A$ , welches nur der negative Ausdruck von jenem ist. Fichte macht aus diesem positiven und negativen Ausdruck des formalen Denkprincipes zwei reale Principe. Zunächst stellt er den Satz  $A = A$  an die Spitze, als die absolute Setzung des Ich; d. h. er macht die absolute Form unseres Denkens als subjektiven zur Setzung desselben; er betrachtet das Gesetz, worunter das subjektive Denken steht, als dessen Werk. Weil nun 'das Ich es ist, welches die Formel  $A = A$  setzt, so kann es mit Recht statt dieser Formel sich selbst setzen; aus dem  $A = A$  wird also  $\text{Ich} = \text{Ich} = \text{Ich bin}$ . Also das Ich setzt vermöge der Formel  $A = A$  sich selbst, ist *causa sui*! Nun aber finden wir nicht allein das  $A = A$ , sondern auch  $\text{non } A \text{ nicht} = A$  in unserem empirischen Bewusstsein, als eine dem Inhalte nach freilich bedingte, weil von jener ersten abhängige, aber der Form nach ebenso unbedingte Setzung, wie jenes; und so steht Ich und Nicht-Ich in demselben Bewusstsein als ein sich aufhebender Gegensatz sich gegenüber. Soll also die Identität des Bewusstseins nicht aufgehoben werden, so müssen die Glieder des Gegensatzes sich gleichgesetzt werden, ohne sich aufzuheben. Das ist nur möglich, wenn sie sich gegenseitig beschränken, also durch Theilbarkeit sowohl des Ich als des Nicht-Ich — also: Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen; darin vollzieht sich dann zugleich das Gesetz der Kausalität und der Wechselbeziehung, indem das Ich und das Nicht-Ich gegenseitig als Ursache und Wirkung auf einander angewiesen sind. Platon hatte es als einen Unterschied der Sophistik von der ächten Dialektik bezeichnet, dass während diese durch den festgehaltenen realen Gegensatz zu dem über ihm liegenden realen Dritten kommt, jene durch Theilung ins Kleinste die Gegensätze zerflösst. Wir sehen diesen fichteschen Begriff des Quantitirens auf dem Wege dieser Sophistik. Ein Bewusstsein, welches zertheilt werden

kann, ist kein Bewusstsein mehr. Ich will aber, ehe ich den Process weiter verfolge, zuvor das Hauptresultat, welches sich schon hier ergibt, herausstellen. Wir sehen, das Ich als das Absolute ist nur dadurch möglich, dass es — wenn auch nur quantitativ sich dirimirend — sich selbst als Subjekt sich als Objekt gegenüber setzt; das Absolute besteht also nur als ein Subjektobjektivierungsprocess d. h. als ein Bewusstsein oder ein Bewusstseinsprocess, also jedenfalls eben nur als ein Process. Dies ist als das eigentliche Hauptresultat wohl festzuhalten. Fichte hatte damit angefangen, das Ich mit der absoluten Substanz Spinozas zu identifizieren, durch den dialektischen Process sehen wir ihn auf den entgegengesetzten Weg Leibnitzens gedrängt, wonach das Sein in eine unendliche Menge Bewusstseinsbruchstücke zersplittert wird; nur dass hier dieser Gegensatz noch in dem einen denkenden Bewusstsein des Philosophen zusammengehalten wird. Eben darum kann aber auch der Philosoph seine Stellung nur als ein Zerrbild der ewigen Wahrheit in der Trinitäts- und Schöpfungslehre aufrecht halten. Der Subjektobjektivierungsprocess im absoluten Sein, d. h. das absolute Sein als Selbstbewusstsein ist nichts anderes als der philosophische Ausdruck der Trinitätslehre, deren reale Momente (Person und Wesenheit) im kreatürlichen Gegensatz (Geist und Stoff) als endliches Gegenbild erscheinen, aus dem eben für das endliche in diesem Gegensatze subsistirende Denken der dialektische Process zu dem Absoluten führt. Statt dessen bekommen wir bei Fichte einen quantitativ zertrümmerten absoluten Bewusstseinsprocess, in dem jedes Fragment, jedes empirische Ich in der That mehr ist als die Summe des Ganzen, welches eben kein Bewusstsein ist. — An diesem zur Sophistik umschlagenden dialektischen Prozesse Fichtes muss uns daher die absolute Bedeutung des Gesetzes der Rektifikation und der Umkehr des Denkens klar werden. Wenn das Ich, wovon das Denken als subjektives nothwendig ausgehen

muss, sich als endliche geistige Substanz im Denken festhält im Gegensatze zum Nicht-Ich d. h. zum Stoffe, so ist eben damit der reale Gegensatz im Seienden als endlichem gegeben, von dem aus das Denken zum Absoluten, über dem Gegensatz stehenden kommen muss. Dann aber muss das Nicht als der rein formale Ausdruck dieser Thatsache des endlichen Gegensatzes erfasst und nicht, wie bei Fichte, das Non A nicht = A dem A = A als ein zweites reales Denkprincip entgegengesetzt werden. Wir sehen, auch die neue Philosophie auf ihrem Höhepunkte ist mit dem Nicht noch nicht viel weiter gekommen, als Skotus Erigena war und Plotinus. Wir erinnern uns auch, wie genau diese oberste Position Fichtes zu der ersten selbständigen Aeusserung Kants passt, der nicht ein, sondern zwei höchste Denkprincipe, ganz wie Fichte es wiederholte, an die Spitze gestellt haben wollte. — Das nicht angewandte oberste Denkgesetz (der Rektifikation und Umkehr) bei einem principiellen dialektischen Versuche muss sich nun nothwendig auch formell in seinen bösen Wirkungen offenbaren, und in der That liegt hier eigentlich der Quell des titanischen im Widerspruche mit sich selbst ringenden Charakters des fichteschen Denkens. Am klarsten muss dies hervortreten in der Verkehrung des Verhältnisses von Inhärenz und Dependenz, worin die Unterscheidung des formalen und realen in der Sprache und daher in der Logik seinen Ausdruck hat, und in dem damit zusammenhängenden Verhältnisse vom Endlichen und Unendlichen. Das setzende Ich wäre doch dem richtigen Denken gemäss als Ursache zu nehmen gegenüber dem Nicht-Ich, als Wirkung; bei Fichte wird die Sache grade umgekehrt, das Nicht-Ich (d. h. die reale, materielle Natur) wird als das das Ich beschränkende die Ursache und das Ich die Wirkung. Und umgekehrt, das Ich als absolutes Quantum ist die eine Substantialität, an oder in der alles Besondere, also auch das empirische Ich als Prädikat erscheint, und doch ist es allein dieses empirische Ich, wel-

ches diesen ganzen Process vollzieht. Das Ich als absolute Substantialität verliert sich selbst, indem es in sich selbst sich entgegensetzend, quantitirend, ins unendliche sich zersplittert; und jedes empirische Ich, als Fragment dieser absoluten Substanz, strebt sich selbst aufzuheben in diese absolute Substanz, und eben dieses Streben, welches sein Ziel nie erreichen kann, ist das Leben, welches in immer neuen, obwohl immer vergeblichen Versuchen sich vollzieht. Am anschaulichsten offenbart sich dieser titanische Grundcharakter der fichteschen Philosophie in der psychologischen Darstellung des subjektiven Denkprocesses, wo dann auch der eigentliche und wahre Grund der ganzen Verirrung, die Befangenheit des Denkens unter seiner empirischen Form in der Vorstellung offen hervortritt. Wir greifen damit zugleich auf den innersten Anknüpfungspunkt Fichtes an Kant zurück. Die Grenze der kantischen Subjektivirung des Erkenntnissprocesses lag in dem Begriffe des Dinges an sich. Den Substanzbegriff konnte Kant mit Hume aufgehen lassen in den Subjektsbegriff; in den Dingen ist nicht eine Substanz, welche die Erscheinung trägt, sondern wir setzen ein Subjekt, auf welches wir die Erscheinung beziehen. Aber hinter der Erscheinung lässt Kant noch das unerkannte Ding an sich bestehen, welches so gut der Stoff, als empirischer Träger der Erscheinung, als Gott, (Gedanke Gottes, *λόγος* im Sinne der alten Philosophie) als der ideale Träger der Erscheinung sein könnte. Bei Fichte, der vollen Ernst macht mit der Subjektivirung des Denkprocesses, ist das Ich das wahre Ding an sich; das Objekt, welches im empirischen Bewusstsein dem Subjekte gegenübersteht, ist ganz und gar eine Setzung des Ich, insoweit dieses als das absolute in die Subjektobjektivirung aufgeht. Im empirischen Ich aber, als Theilvorstellung des Absoluten, entsteht so der Schein eines objektiv dem Ich gegenüberstehenden Dinges, ein Schein, der fürs empirische Bewusstsein Wahrheit ist, im idealen aber eben aufgelöset werden



muss. Insofern nun Denken Vorstellen ist, ist alles, was ich vorstelle (anschaue, percipire), im Ich; insoweit dieses aber nicht das absolute, das Ganze, ist, wird das empirische Ich zu dem Scheine gedrängt, hinter der Vorstellung das Ding an sich zu setzen, welches das Nicht-Ich, das ausser dem Ich gedachte, ist, von dem das denkende (vorstellende) Ich mit jedem Akte gewissermassen einen Theil abnimmt, ohne doch je mit dem Ganzen fertig werden zu können; so dass das Bewusstsein in immer erneuten, nothwendig vergeblichen Versuchen sich erschöpft. Hierauf beruht die Konstruktion der materiellen Welt, des Raumes und der Zeit. Insofern das Ich den Schein des realen Nicht-Ich empfindet, ist dies Materie; abstrahirend von dem Inhalt der Empfindung setzt es die Vorstellung des Raumes; in der unaufhörlichen Succession der vergeblich erneuten Versuche, die Zeit. Die Wirklichkeit, um einen neuerdings geläufig gewordenen Ausdruck zu gebrauchen, ist ein unaufhörlicher Kampf ums Dasein zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich. Die scheinbare Realität des Nicht-Ich besteht im wirklichen Afficirtwerden oder Leiden des Ich und umgekehrt; was ein plus ist auf Seiten des Ich, das ist ein minus auf Seiten des Nicht-Ich; und eben darin ist der ewige Widerstreit des Ich in sich als unendlichem und endlichem gegeben. Das, wodurch dieser Schein der Wirklichkeit, der „wie der Regenbogen im fallenden Wassertropfen“ ist, hervorgebracht wird, ist die Einbildungskraft, die Phantasie, auch schon nach Kant das eigentlich synthetische Vermögen, unter welchem Namen also die Vorstellung zu ihrer philosophischen Allgültigkeit erhoben wird. Dabei ist nun aber wohl zu bemerken, dass sowohl, was den Schein der sinnlichen Wirklichkeit an sich, als was den Erkenntnissprocess in uns angeht, der Fehler der subjektiven Philosophie nicht darin besteht, dass sie den empirischen Zustand nicht richtig erfasst hätte; sie hat hier vielmehr mit bewunderungswürdigem Scharfsinn die durchgeführte empirische Erkenntniss

anticipirt. Denn in der That sind die sinnlichen Dinge in ihrer scheinbaren Wirklichkeit nur wie der Regenbogen, der im fallenden Tropfen steht, und in der That ist der Zustand unseres empirischen unter der Vorstellung befangenen Erkennens ein unaufhörliches Ringen des Denkens, eine Objektivität der Vorstellung zu setzen, die es beständig zurücknehmen muss. Sondern der Fehler liegt darin, dass die Philosophie den empirischen Denkprocess verabsolutirt, statt ihn zu rektifiziren. Unmöglich konnte es nun auch geschehen, dass das Irrationale in diesem Gedanken eines in seiner Setzung sich selbst auflösenden Absoluten, dessen Theile in ewig vergeblichem Bemühen, zu dem Ganzen wieder zurückstreben, Fichten nicht hätte zum Bewusstsein kommen sollen. Dieses nie erfüllte Streben, welches im 'Trieb' oder Naturwillen seinen Sitz hat, beruht eigentlich auf der verkehrten Richtung, gewissermassen auf dem Abfall der absoluten Vernunft von sich selbst. Soweit hat die Philosophie über ihr Verhältniss zur Wahrheit Zeugnis abgelegt.

Nun sind wir aber, genau gesehen, noch längst nicht am Ende des Widerspruchs, der in der Stellung der fichteschen Philosophie liegt; ihre ganze Existenz beruht eigentlich auf einem Widerspruch. Sie will sich setzen als die reine Wissenschaftslehre und ihr oberstes Princip ist eine Handlung und eine That; der Wille ist's, der das Wissen begründet; der Wille des Ich, welches in dieser ersten That, die es setzt, erst sich selbst setzt! Gewinnt nun auch Fichte für die Ausführung des Systems aus seinem Principe die Grundunterscheidung der Theorie und der Praxis, indem das Ich als beschränkt durch das Nicht-Ich sich theoretisch, als beschränkend das Nicht-Ich sich praktisch verhält, so ist dies doch nur ein Schein, indem ein durch das Nicht-Ich beschränktes Ich gar nicht gedacht werden kann, wenn nicht das Ich gedacht ist, womit dann die Sache in das *qui pro quo* des absoluten Ich statt des empirischen zurückgewiesen

ist. In Wirklichkeit bleibt aber immer der Wille, die That, die Praxis die Hauptsache. Fichte setzt die Richtung fort, in die Kant in seiner Scheidung der theoretischen und praktischen Vernunft gedrängt war. Wohl schwebt Fichten noch oder wieder die richtige höhere in dem ächten Ursprunge der Philosophie begründete Fassung vor, wonach Theorie und Praxis nur verschiedene Seiten ein und derselben Sache sind; aber indem er die göttliche Urthat, die Schöpfung, nicht erkennt, muss er zum Princip seiner Wissenschaft die That des sich selbst setzenden Ich machen; die Wissenschaft aber und die Religion wird vollständig verdrängt durch die Ethik, welche auf jener gegründet sein soll. In diesem Sinne hat sich denn auch die Entwicklung Fichtes vollzogen; während er mit den inneren Widersprüchen seiner kühn begonnenen Wissenschaftslehre unaufhörlich kämpfte und — wie ich annehme — nicht blos äusserem Drucke, sondern auch dem eignen besseren Gefühle folgend, freilich aber nur auf Kosten der vermeintlichen Konsequenz jener — einer mehr gläubigen Stellung sich wieder näherte, liegt der eigentliche Nisus seiner Entwicklung in der ethischen Richtung, die ich aber hier nicht weiter verfolge. Die Seite hingegen, nach der der Defekt der Philosophie Fichtes am offenkundigsten sich aussprach, war die Naturwissenschaft. Zwar zeigte grade die mit dem Subjektivismus Ernst machende Philosophie Fichtes in dem Begriffe des Triebes oder Strebens, der in der Natur seinen Sitz hat und im Menschen sich vollendet, schon deutlich den Keim des physiologischen Materialismus, der als nothwendiges Endresultat in dem Empirismus der subjektiven Richtung angelegt ist, und dass er einerseits der tieferen Bedeutung der Sprache ganz abgewandt ist, anderseits schliesslich der mathematischen (deduktiven) Denkweise verfällt, giebt keine Bürgschaft, dass er im Stande gewesen wäre, jene Entwicklung zu hemmen; aber die einseitig ethische Richtung, die er unwillkührlich nehmen musste, liess die Naturwissenschaft in ihrem wirklichen

Rechte bei ihm gar nicht zu Worte kommen. Das musste um so auffallender werden, je mehr grade damals die Naturwissenschaft die wichtigsten Schritte auf allen ihren Gebieten gethan hatte. Das ist daher der natürliche Punkt, wo Schelling die Weiterentwicklung der Philosophie angriff. Schelling (1775—1854) unternahm es, ohne den von Fichte proklamirten Standpunkt des absoluten Ich verlassen zu wollen, die der Wissenschaftslehre mangelnde Naturphilosophie, als die reale Seite der Idealphilosophie zu ergänzen; ward aber, indem er dadurch unwillkürlich ein objektives Moment in den subjektiven Process aufnahm, in einen inneren Zwiespalt verwickelt, der seine Philosophie als eine unaufhörliche Reihe von Wandlungen erscheinen lässt, wie hingegen Fichte sich abgerungen hatte, den Widerspruch in der Grundlage seines Systemes zu überwinden. Während Fichte das absolute „weder als Wissen noch als Sein, noch als Identität noch als Indifferenz“ bestimmt haben wollte, weil er klar erkannte, dass das absolute in seinem Sinne nichts als der unendliche Process (die absolute Bewegung) sei, besteht umgekehrt die Tendenz der schellingschen Philosophie darin, das Absolute zu fixiren und zu bestimmen, und weil dies dem sich selbst absolut setzenden subjektiven Denken nicht gelingen kann, desshalb vollzieht sich seine Philosophie in unaufhörlichen Wandlungen, die nicht etwas zufälliges sind, sondern aus seinem Principe erklärt werden müssen. Ich stelle mir hier nur die Aufgabe, die Stadien dieser Umwandlung scharf und bestimmt aufzuweisen und so zu zeigen, wie Schelling durch seine eigne Konsequenz von dem fichteschen Standpunkte verdrängt wurde durch das Moment, welches er, um ihn zu vollenden, aufgenommen hatte. Um den inneren Zusammenhang der ganzen Entwicklung aufzuweisen, setze ich zuvor noch folgende Stelle aus den Ideen zur Philosophie der Natur her. Nachdem Schelling dort gegen den unverständigen kantischen Begriff des Dinges an sich polemisiert, in welchem er ganz richtig

ein aus der Ueberlieferung überkommenes aber um jeden Sinn gekommenes Ding erkannt, und Kant gegenüber auf Spinoza verwiesen hat, der zuerst richtig Geist und Materie als die Attribute der einen Substanz erkannt, aber darin gefehlt habe, dass er nicht (mit Fichte) die Substanz als das Ich erkannte, fährt er p. 35 folgendermaassen fort: „Denn überhaupt ist sein (Spinozas) System, so wie es aus seiner Hand gekommen ist, das unverständlichste, was je existirt hat. Man muss dieses System in sich selbst aufgenommen, sich selbst an die Stelle seiner unendlichen Substanz gesetzt haben, um zu wissen, dass Unendliches und Endliches nicht ausser uns sondern in uns nicht entstehe, sondern zugleich und ungetrennt da sind. . . . . Denn in mir ist jene nothwendige Vereinigung des Idealen und Realen, des absolut Thätigen und des absolut Leidenden ursprünglich ohne mein Zuthun, da und eben darin besteht meine Natur.“ Und in diesem Worte „Natur“ bleibt nun die Philosophie hängen. „Philosophie,“ heisst es weiter, „ist also nichts anders, als die Naturlehre unseres Geistes.“ Hieraus ergiebt sich die erste Gestalt der schellingschen Philosophie in der Naturphilosophie, die in dem eben angedeuteten Sinne die ganze Philosophie ist. Das subjektive vom Ich aus gesetzte Absolute wird hier als die Indifferenz gedacht, welche an sich nur noch Potenz ist, aber zugleich Trieb und Streben, und so sich in den polaren Gegensätzen in der Natur entwickelt, die dann als Weltseele sich zusammenfassend die Natur als einen Organismus, als ein lebendiges Ganze vollenden, in dem der Geist (der Mensch, die Geschichte) die eine Seite bildet. Die Idee der Weltseele, womit dieser erste Versuch abschliesst, zeigt deutlich, wie wesentlich Schelling auf dieser ersten Stufe seiner Entwicklung in den Begriff der Naturphilosophie sein ganzes System zusammenfasst. Zugleich sehen wir aus den Begriffen von Potenz und Weltseele, wie der philosophische Process, so wie er einen Abschluss gewinnen will, sich wie-

der in den unverstandenen Resultaten der platonisch-aristotelischen Philosophie bewegt. Aus dieser ersten Position entwickelt sich nun die zweite Form der schellingschen Philosophie so, dass der genauer entwickelten Naturphilosophie sich die Transcendentalphilosophie als die ideale Seite selbständig gegenüberstellt, so dass, obgleich beide eigentlich nur die beiden Seiten der ursprünglichen Position darstellen, doch durch die Entwicklung selbst der gemeinsame Punkt, der Ausgang vom absoluten Ich, verloren geht. Diesem Auseinanderfallen tritt nun die dritte (oder vierte) Form der schellingschen Philosophie, die Identitätsphilosophie, entgegen, welche das abhanden gekommene zusammenhaltende Band der realen und idealen Seite im absoluten Ich in dem abstrakten Gedanken der Identität des Realen (Natur) und Idealen (Geist) wiederzugewinnen sucht. Schelling selbst schwankt zwischen der Bezeichnung von Indifferenz und Identität und dokumentirt dadurch, dass er selbst es empfunden hat, dass der abstrakte Gedanke der Einerleiheit der realen Glieder des endlichen Gegensatzes den dialektischen Process des Denkens nicht wahrhaft zu vollziehen im Stande sei. Die absolute Identität wird schliesslich definirt als die Identität der Identität und der Indifferenz; welches Gedankenmonstrum nur wieder die nicht gelungene Lösung der dialektischen Frage anzeigt, welche zu ihrem Ziele, die Negation im Absoluten aufzuheben, gelangen will, ohne den ersten nothwendigen Schritt in der Erkenntniss der nur formalen Natur der Negation gethan zu haben. Schelling wird auf den Kern des Rektifikationsprocesses, auf die Unterscheidung des Denkens von der Vorstellung, hingetrieben; unterhalb und oberhalb des empirischen Denkprocesses liegt ihm ein unvorstellbares, welches aber ihm als absolute Position und absolute Negation (absolutes Sein und absolutes Nicht-sein) zusammenfällt, so dass das absolute Sein eben durch Negation seiner selbst der Trieb wird, aus dem das wirkliche Sein im Gegensatze des realen und idealen

sich entwickelt. Das Denken stand hier genau wieder an demselben Punkte, wo es im Platon stand, als er im Sophistes sich gestellt sah zwischen dem blendenden Lichte des absoluten Seins und der Finsterniss des Nichtseins, in denen beiden das Auge versagt, aber das einmal wegen des eignen Unvermögens, in die absolute Fülle des Lichtes zu schauen, das anderemal, weil nichts zu sehen ist. Wie viel richtiger hat Platon sich entschieden, als Schelling!

Indess war auch Schelling kein Sophist, dass er sich auf die Dauer mit dem leeren Gedanken der Identität oder der Indifferenz für das Absolute hätte begnügen können; er empfand es zu klar, dass er ein reales Absolute hinter dem endlichen Gegensatze haben müsse, und desswegen sehen wir mit dem erreichten Höhepunkte seiner Philosophie in der Identitätslehre das Streben nach einem solchen in seine Philosophie eintreten, was die späteren Entwicklungsformen derselben bedingt, und wobei sich Schelling zunächst an geschichtlich gegebenes ziemlich unselbständig anlehnt, bis er dann schliesslich auf seiner eignen Grundlage sich wieder mehr zu sammeln sucht. In jener Wendung geschieht es nun mit einer inneren Nothwendigkeit, dass der Mangel der Rektifikation im subjektiv-empirischen Denkprocesse sich kund giebt als der positive Bruch im objektiven Sein, ja als der Abfall des Absoluten von sich selbst. Daher ist die erste Form der rückgängigen Metamorphose der schelling'schen Philosophie (die fünfte Form im ganzen Processe) der vollständige Neuplatonismus. Der endliche Gegensatz ist durch den Abfall des Absoluten von sich selbst; es giebt keine Vermittlung zwischen dem Absoluten und dem Endlichen; die intellektuelle Anschauung, welche in der vorigen Position den dialektischen Process ersetzt hatte, wird jetzt zur reinen Theosophie. Aus diesem Abgrunde der sich ins Bodenlose verlierenden Spekulation wurde Schelling errettet durch die durch Baader vermittelte nähere Bekanntschaft mit Jakob Böhme, wodurch ein neues und zwar ein wesent-

lich christliches Element in seine Philosophie kam, insoweit jetzt das Streben eintrat, einen Process im Absoluten selbst zu erkennen, wobei aber der wirklich absolute Process der Trinität mit der Schöpfung und in Folge dessen mit dem Sündenfalle in demselben Maasse confundirt wurde, als jetzt an eine richtige und klare Vollziehung des dialektischen Processes bei Schelling nicht mehr zu denken war. Das eigentliche Kennzeichen dieser Periode ist die versuchte Anerkennung der sittlichen Freiheit im Menschen, worin sich ein Fortschritt in der wirklichen Unterscheidung des Absoluten und Relativen offenbart. Schien die Philosophie Schellings in dieser sechsten Phase einen ganz christlichen Ausdruck annehmen zu wollen, so hat er sich in seiner allerletzten Periode mit wesentlicher Beibehaltung der jetzt gewonnenen Grundlage wieder mehr an seine erste philosophische Ausdrucksweise angeschlossen. Der Grundgedanke bleibt immer derselbe, dass die absolute Negation so gut wie die absolute Position in Gott hineingelegt und daher der endliche Process der Schöpfung und des Falles als der Process Gottes konstruirt wird. Schelling scheint recht eigentlich dazu bestimmt gewesen zu sein, durch diese seine unaufhörlichen Wandlungen den lebendigen Beweis zu geben, dass die rein subjektive Philosophie, ohne Sophistik zu werden, auch nicht den Schein eines Abschlusses im Denken erreichen kann. Möglich ist dieses nur auf dem einzigen Wege, dass das subjektive und individuelle Denken die ihm (im Organismus der Sprache) angethane allgemeine und nothwendige Form seiner Vernünftigkeit, das logische Denkgesetz, einerseits ohne weiteres als sein sich von selbst verstehendes Eigenthum vindizirt und anderseits dieselbe als das Objektive und Absolute ansetzt.

Das ist es, was Hegel (1770—1831) gethan hat, in dessen System desshalb die subjektive Philosophie ihren allein möglichen Abschluss gefunden hat. Desshalb müssen die wesentlichen Grundbeziehungen, die wir durch die ganze



Geschichte der Philosophie als im Denken selbst gegeben in ihrer auf- und absteigenden Entwicklung verfolgt haben, hier zu einem gewissen definitiven Abschlusse kommen; die hegelsche Philosophie muss uns die Probe auf die Richtigkeit der ganzen Auffassung liefern. Der Mechanismus unseres Denkens vollzieht sich, sofern er die Grenzen der Vernünftigkeit noch innehalten will, in der Form des Begriffes, des Urtheiles und des Schlusses. Die Philosophie als Reflexion des Denkens über sich selbst hat den Nachweis zu liefern, wie diese Form aus dem Stande unseres empirischen Denkens, als der unter der Sinnlichkeit befangenen Aktualität unseres geistigen Bewusstseins, sich ergibt. Dieser Nachweis hängt an dem umgekehrten Verhältnisse zwischen dem allgemeinen und dem besondern zur Anschauung und zur Wirklichkeit, welches eben in dem empirischen Stande unseres Bewusstseins begründet ist. Das allgemeine erscheint uns empirisch als ein abstraktes und unwirkliches, eben weil es ein allgemeines ist; und damit uns etwas als ein wirkliches, reales gelte, müssen wir es anschauen als ein einzelnes. Deshalb können wir nicht irgend etwas als ein seiendes setzen, ohne es — mit dem Vorstellungsmomente behaftet — als ein individuelles, einzelnes zu setzen; eine solche Setzung ist der Begriff. Wir können ferner nicht das eine seiende mit dem andern in Verbindung denken, ohne den Begriff als Subjekt — als gewissermassen wir selbst — zu setzen, welches das andere an sich nimmt, auf sich bezieht; das ist das Urtheil. Und nur dadurch fassen wir das erscheinende einzelne, das Dieses, als das, was es als Theil an seiner Stelle im Ganzen ist; diese Subsumirung des erscheinenden einzelnen unter seinen Begriff ist der Schluss. Dieser Process ist aber nur dadurch möglich, dass das denkende Bewusstsein als Person über dieser Form seiner Thätigkeit steht; Subjekt kann der Begriff im Urtheile nur dadurch werden, dass der Begriff der Person in der Form des Denkens seinen Ausdruck gefunden hat d. h. dass

in der Sprache die Differenzirung des Substantivs und des Verbums, welche eben dadurch geschieht, dass der an sich als Infinitiv substantivische Verbalbegriff als Verbum finitum die Personenbezeichnung in sich aufnimmt, und dadurch der Satz als die Verbindung von Substantiv und Verbum finitum gegeben ist. Ohne diese wirkliche Bethätigung des Begriffes der Person müsste das Denken als ein Naturprocess verstanden werden können, und diese Verirrung ist eben das Wesen der hegelschen und der nothwendige Abschluss der rein subjektiven Philosophie. Die absolute Verwechslung des Formalen und Realen in dem Begriffe des synthetischen Urtheils a priori; die Zurückführung des Kausalitätsgesetzes auf das Gesetz der Identität und des Widerspruchs; die schlechthinige Gleichsetzung der Vernunft mit diesem logischen Gesetze; endlich die gar nicht oder nur oberflächlich zum Bewusstsein gekommene Verwechslung des Denkens mit der Vorstellung: das alles sind Punkte, die Hegel nun schon als etwas seit Kant allgemein feststehendes aufnimmt und nur zum Theil noch schärfer und ausdrücklicher durchführt. Sein eignes eigentliches Werk ist die Durchführung der logischen Denkform im Begriffe, Urtheile, Schluss als des absoluten Inhalts der Philosophie, in der Weise, dass von der Begründung dieser Form im objektiven Organismus der Sprache ganz abstrahirt, und eben nur die Form in dem Verhältnisse von Subjekt und Prädikat, nicht aber ihre Begründung und ihr Geist, ihre wahre Bedeutung im wahren Begriffe des Logos, geltend gemacht wird. Das und nichts anders ist der Grundgedanke und der eigentliche Kern der hegelschen Philosophie, wie er in der Lehre vom sogenannten subjektiven Begriffe vorliegt. Der Begriff an sich ist das Allgemeine, welches im Urtheile, in dem nicht das allgemeine als solches, sondern nur als Merkmal am einzelnen, als Prädikat auf das Einzelne als Subjekt bezogen gedacht wird, sich dirimirt, um dann im Schlusse, worin das einzelne durch seine Besonderung als ein selbständig

erscheinendes auf das allgemeine zurückgeführt und mit ihm identisch wird. Das schlechthin allgemeine, der Begriff, ist also durch seine Besonderung im einzelnen als realisirte Idee. Dieser ohne Anfang und ohne Ende sich vollziehende Process im Werden des Einzelnen und dem Allgemeinen und im Vergehen des Einzelnen ins Allgemeine ist das Absolute. Ohne weiters wird man erkennen, wie in diesem Grundgedanken der hegelschen Philosophie sich nur die falsche Stellung, die Aristoteles Platon gegenüber nahm, verabsolutirt hat.

Das ganze System der hegelschen Philosophie (von der dem Systeme vorausliegenden Phänomenologie des Geistes wird hier absichtlich noch abgesehen) ist nun nichts anders, als eine beständige Wiederholung und Ineinanderschachtelung dieses dreigliederigen Schemas des logischen Denkprocesses, in dem Verhältnisse von Begriff, Urtheil, Schluss. Darauf beruht die durchgeführte dialektische Methode in der Gegenüberstellung von Thesis und Antithesis mit ihrer Auflösung, welche, weil hier das Sein das sich selbst vollziehende Denken ist, mit der Sache selbst zusammenfällt. Hegel bildet sich dafür die Termini des An-sich-seins (Unmittelbarkeit), des Für-sich- oder Anders-seins (Reflexion) und des An-und-für-sich-, des Bei-sich-, Zu-sich-gekommen-seins (Idee schlechthin). Das An-sich-sein entspricht dem Begriffe, die Reflexion dem Urtheile, die Idee dem Schlusse. Das Wirkliche oder das Absolute ist der Process des im Anders-sein sich verlierenden und in der Idee wieder zu sich kommenden Begriffes. Darnach ergeben sich die drei Theile der Philosophie, die Logik, als die Lehre vom Begriffe an sich, die Naturphilosophie, als die Lehre vom Begriffe im Anders-sein, die Geistesphilosophie, als die Lehre vom zu-sich-gekommenen Begriffe. In jedem Theile wiederholt sich nun dieses dreitheilige Schema. Die Logik zunächst muss sich erst selbst wieder durch diese Dreitheilung durcharbeiten, um zu dem Begriffe an sich zu kommen. Die Logik ist er-

stens Lehre vom Sein, zweitens Lehre vom Wesen, drittens Lehre vom Begriffe, welche drei Stufen wieder dem logischen Prozesse des Begriffes, des Urtheils und des Schlusses entsprechen und je wieder in sich dieses dreigliederige Schema durchmachen müssen. Das Sein nämlich ist zunächst der absolut leere und bestimmungslose Begriff des Seins, als solcher = dem Nichts. Aus dem Sein und Nichtsein entsteht das Werden als Dasein, die Welt der sinnlichen Einzeldinge, welche als qualitativ und weiterhin quantitativ bestimmte das Sein als Wesen setzen, welches aber als das von sich gekommene Sein nur der Schein des Seins in ihm selbst ist. Damit sind wir auf die Stufe des Urtheils gekommen. Hier treten nämlich in der Entzweiung des Seins mit sich selbst die Reflexionsunterscheidungen von Positivem und Negativem, Grund und Folge, Ding (Substanz), und Eigenschaften, Inhalt und Form etc. ein, welche das Denken überwinden muss, um zur Wirklichkeit, zum verwirklichten Begriffe, zu kommen; hiermit sind wir auf der Stufe des Schlusses oder der Idee selbst angelangt. Sofort muss nun diese Stufe wieder denselben dreigliederigen Process durchlaufen. Zuerst nämlich ist der Begriff der subjektive Begriff, und hier stossen wir auf die Durchführung des wirklichen Processes der formalen Logik in Begriff, Urtheil, Schluss, des Kernes, der sich so mannigfach gebrochen in dem ganzen Systeme widerspiegelt. Zweitens ist der Begriff der objektive Begriff in der Natur, wiederum natürlich in den drei Stufen als Mechanismus, Chemismus und Organismus. Drittens ist der Begriff der aus der Objektivität der Natur zu sich gekommene Begriff, die Idee, das Selbstbewusstsein, der Geist. Man sollte nun meinen, dass hiermit in der Logik das ganze System der Philosophie vollendet wäre und anders kann es ja auch in Wirklichkeit nicht sein, wenn die logische Form, die dem empirischen Denken als solchem anhaftet, zum absoluten gemacht wird. Wir erinnern uns aber, dass wir mit dieser dreimaligen In-

einanderschachtelung des logischen Processes des Begriffes, Urtheiles und Schlusses in der Logik erst den dritten Theil des ganzen Systemes absolvirt haben; wir befinden uns mit dem ganzen Prozesse, der allerdings, wie wir sehen, auch schon die Naturphilosophie und die Geistesphilosophie in sich begreift, noch in der Entwicklung oder Aktion des Begriffes, welcher der wirklichen Natur und der wirklichen Menschheit und ihrer Entwicklung (denn das ist der Standpunkt des Geistes oder der Idee) vorausliegt; wo? das wollen wir jetzt noch nicht fragen. Diesem Prozesse des Begriffes an sich in der Logik steht also als Antithese in der Naturphilosophie der Process des von sich gekommenen Begriffes im Anderssein, des sich im Schein des Daseienden dirimirenden Seins gegenüber, welcher dem Standpunkte des Urtheiles und der Reflexion im ganzen Prozesse des Absoluten entspricht, und beide schliessen sich endlich zusammen in der Philosophie des Geistes d. h. der Menschheit, welche dem Standpunkte des Schlusses oder der Idee entspricht. Beide Gebiete sind natürlich wieder nach dem dreigliederigen Grundschema geordnet, wenn es auch ziemlich gewaltsam damit zugeht; es scheint nicht nöthig, dies weiter ins einzelne zu verfolgen.

Von den Widersprüchen, in die dieser durchgeführte logische Schematismus mit der Wirklichkeit, die er als Idee erweisen will, gerathen ist, will ich hier auch weiter nicht reden; aber zwei Punkte muss ich, um meinen Gesichtspunkt durchzuführen, noch genauer darthun, erstens, wie die Dialektik, die hier — und auch das ist charakteristisch — unter der Form der Logik auftritt, mit innerer Nothwendigkeit zur vollendeten Sophistik wird, und zweitens, wie diese Sophistik der durchgeführten Philosophie des sich absolut setzenden und ebendesshalb seiner Denkform verfallenden Ich mit ebensolcher Nothwendigkeit als ein karrirktes Gegenbild der wirklichen absoluten Wahrheit sich darstellt, welches gewissermassen durch eine nur ganz leise Verschie-

bung aus jener gewonnen wird. — Der Formalbegriff *κατ' ἐξοχήν* ist die Verneinung, als der Exponent der realen Unterscheidung des Seienden, welche Unterscheidung den Charakter des Endlichen gegenüber dem Absoluten ausmacht. Das Maass, in welchem die Verneinung in dieser ihrer Bedeutung erkannt wurde, giebt den genauen Maassstab ab, bis zu welchem Grade die Philosophie auf dem Wege der Rektifikation und der Umkehr des Denkens zur Wahrheit vorgedrungen ist. Indem Hegel den empirisch-subjektiven Denkprocess oder vielmehr seine empirische Form als das Absolute setzt, muss er das, was alle falsche Philosophie mehr oder weniger unklar gethan hat, in absoluter Weise und in voller Klarheit thun, dass er nämlich das Sein und das Nichts (das substantivisch gefasste Nicht) schlechthin gleichsetzt. Er wird dadurch unmittelbar auf den Standpunkt des absoluten Werdens zurückgeworfen, welcher an sich schon den sophistischen Charakter des ganzen weiteren Processes bedingt; denn hiernach ist das Sein überhaupt nur ein Schein und da das Denken für uns nur als Process im einzelnen ein wirkliches ist, so ist eben der Process nur ein absoluter Schein, eine absolute Lüge. Hatte Aristoteles die richtige Position des Denkens in Platon in dem Gegensatze des Seins und der Bewegung im Absoluten dadurch wieder aufgegeben, dass er dem Begriffe der Bewegung im Absoluten den Begriff des Werdens im Endlichen substituirt, so sehen wir in Hegel diese schiefe Stellung des Aristoteles, statt sie durch eine richtige kritische Erkenntniss des Processes zu corrigiren, absolut gemacht, so dass die christliche Philosophie, statt ihre Aufgabe, den idealen Standpunkt Platons und die Empirie des Aristoteles zu versöhnen, auszuführen, wieder hinter Sokrates in den Gegensatz des absoluten Seins des Parmenides und des absoluten Werdens (Bewegung) des Heraklit zurückgeworfen ist.

Hegel hat nicht mehr ein absolutes Sein gegenüber dem absoluten Werden, sondern er hat nur noch ein absolutes

Werden, dem der Schein des Seins inwohnt. Die einseitige Position des absoluten Seins oder der absoluten Substanz in Spinoza hat sich aufgelöst in das gerade Gegentheil des absoluten Werdens oder des absoluten Processes (Bewegung) in Hegel, der die ächte Intention Fichtes wieder aufnahm. Das ist der innerlich nothwendige Gang des sich absolut setzenden subjektiven Denkens, welches eben desshalb, weil es alle Auktorität abwirft, der absoluten Unfreiheit unter der Herrschaft seiner Form verfällt. Um nun den absolut sophistischen Charakter, den die Philosophie auf der Grundlage sei's des einseitigen Principes der absoluten Substanz (wie wir bei Spinoza bemerkten), sei's des einseitigen Principes des absoluten Processes (Werdens, Bewegung) in seiner Durchführung bei Hegel der Sache nach annimmt, aufzuweisen, braucht man ja nur dies eine klar ins Auge zu fassen, dass jener ganze Process der Logik, welcher mit der Methode zugleich das ganze System giebt, und der von Hegel als der Naturphilosophie und der Geistesphilosophie vorausliegend gegeben wird, in Wirklichkeit ja nichts anders ist, als die Konstruktion, die der Philosoph hinterher von dem Gesichtspunkte seiner logischen Denkform aus entworfen hat. Es ist, wie wir früher bemerkten; das Denken hat in Wirklichkeit nur zwei reale Momente, die Natur und den Geist (Mensch), agirt aber, als wenn es drei hätte, nämlich die Natur, den Geist und das Absolute. Genau gesehen, ist auch das noch eine Illusion, dass es zwei reale Momente hätte; denn wenn das Denken schlechthin in seine Form aufgeht, so ist auch eben der Geist nur die Form der Materie; diese bleibt als das einzig reale übrig und die durchgeführte subjektive Philosophie ist nothwendig der nur noch latente Materialismus; doch war das wenigstens nicht die Intention des hegelschen Systemes. Es ist hier die Stelle, auf das Verhältniss der Phänomenologie des Geistes zu dem mit der Logik beginnenden durchgeführten Systeme Hegels zurückzukommen. Bei der Logik muss es jedem klar werden, wie

das ganze System rein weg in der Luft schwebt. Das absolute Ich, welches bei Fichte, wenn auch noch so scheinbar und unklar, den realen Hintergrund des ganzen Processes bildet, ist ja hier, und zwar mit innerer Nothwendigkeit, in die blosse Form des Denkprocesses aufgegangen, die nun als das Absolute rein weg in der Luft schwebt. Hatte ja doch Kant das Denken zu einem Mechanismus gemacht, bei dem das Ich, welches freilich alles machen soll, das Zusehen hat. Hegel hat auch hier nur Ernst gemacht mit der von Kant genommenen Position; das fichtesche Ich ist nur ein Intermezzo gewesen. Dieser Stand der Sache wird nun bei Hegel scheinbar einigermaßen verdeckt durch die dem Systeme vorausgeschobene Phänomenologie, welche der in der Luft hängenden Logik gewissermaßen eine geschichtliche Grundlage giebt, eigentlich aber nur die eigene subjektive Entwicklung Hegels aufweist. —

Wir haben noch den letzten Schritt zu thun und zu zeigen, wie die zur Sophistik gewordene Dialektik des sich absolut setzenden subjektiven Denkens mit innerer Nothwendigkeit als ein trügerisches Gegenbild der absoluten Wahrheit des Christenthums sich ausgestalten musste. Die Wissenschaft oder die Philosophie ist nach Hegel die sich vollendende Religion. In der Religion hat der Geist den nächst letzten Schritt gethan, indem er den absoluten Process des sich Zurücknehmens des Seins aus dem Anderssein im Selbstbewusstsein als an einem Andern, gegenständlich und also in der Vorstellung, vollzieht. In der Wissenschaft thut er den absolut letzten Schritt, indem der Geist diesen absoluten Process nicht als an einem andern, sondern in sich selbst, als sein eigenes Bewusstsein, also auch als sein eigenes Sein vollzieht; hier ist daher erst der Punkt, wo das denkende Individuum sich selbst als ein Moment im Prozesse des Absoluten erfasst; erst damit ist der philosophische Standpunkt zur Durchführung gekommen, der eben damit sich als einen unangreifbaren und gewisser-



massen gefeierten weiss, weil der, bei dem dieses Bewusstsein noch nicht zum Durchbruch gekommen ist, eben auch nur noch als ein unvollendetes, noch nicht stimmfähiges Moment an diesem Prozesse erscheint. Die absolute Religion nun, welche die nächste Vorstufe für die absolute Philosophie selbst bildet, ist für Hegel die christliche, und die Begriffe der Trinität, der Schöpfung, des Falles, der Menschwerdung, der Erlösung etc. sind mehr oder weniger ausdrücklich angewendet ebensoviele Momente der hegelschen Philosophie. Sie deckt sich scheinbar fast vollständig mit dem christlichen Bewusstsein. — Wir werden nun zeigen, wie durch eine leise Verschiebung der Grundelemente des dialektischen Processes, wie er in der Natur des Denkens, in der wahren historischen Entwicklung der Philosophie und im christlichen Bewusstsein begründet ist, dieser sophistische Schein der absoluten Wahrheit in der sich absolut setzenden subjektiven Philosophie entsteht. Der dialektische Process des Denkens geht nach dem philosophischen Bewusstsein aus von dem realen Gegensatze des Seins und der Bewegung, nach dem christlich dogmatischen von der Unterscheidung des Geistes vom Stoffe. Aus der Unterscheidung resultirt für das Denken der Begriff der Verneinung, als ein rein formales Moment des Denkens d. h. als ein solches, welches in unserem subjektiven Denken so vorhanden ist, dass ihm kein reales objektiv entspricht. Eben in diesem formalen Momente der Negation, als dem Ausdrucke der Unterscheidung des einen von dem anderen, wird das Denken seines endlichen Charakters sich bewusst, und muss also, seinen Grund und seine Wahrheit zu gewinnen, zu einem Unendlichen und Absoluten übergehen, in dem der Gegensatz von Sein und Bewegung, vom individuellen Bewusstsein (Geist) und Sein schlechthin (Stoff) aufgehoben, welches also als Sein zugleich als Bewusstsein, als das persönliche Absolute oder absolut Persönliche zu setzen ist. In demselben Momente, wo das endliche Denken, um sich selbst zu kon-

serviren, das persönliche Absolute setzt, muss es erkennen, dass es diesen Denkakt umkehren muss, dass es in Wahrheit nicht das absolut Persönliche als seine Setzung, sondern umgekehrt, sich nur als Setzung des absolut Persönlichen begreifen kann. Durch diese Umkehr ist dann die Möglichkeit, die Wahrheit des Denkens durchzuführen, gegeben, indem alles, was im endlichen Gegensatze des Geschaffenen als solches als ein relatives ist, in Gott nicht als solches, sondern absolut ist. Die Hemmung, welche das empirische Denken in dem diesseitigen Zustande in dieser an sich als möglich erkannten Durchführung erfährt, erkennt das christliche Bewusstsein als Folge der Störung, die in das Verhältniss des Geschaffenen zu Gott durch die Kreatur eingetreten ist, eine Störung, die in Christo, dem Menschgewordenen, und seinem Werke objektiv wieder aufgehoben und überwunden ist und durch das Denken und die Philosophie subjektiv mehr und mehr wieder aufgehoben werden soll. Von diesem wahren dialektischen Prozesse weicht nun Hegel in der Weise ab, dass er das Nicht als ein rein formales Moment nicht erkennend, vielmehr das substanzirte Nicht gleich dem Sein setzt, und so statt ein reales Absolute zu gewinnen, welches als Seiendes das Princip der Bewegung in sich hat, zu einem absoluten Process des Werdens kommt, wo die Momente des absoluten Processes in Gott (Vater, Sohn, Geist) als Thesis, Antithesis und Identität oder als Sein, Anderssein und An-sich-sein in den absoluten Fluss aufgelöset werden. Indem so Trinität und Schöpfung vollständig mit einander confundirt, ebenso Schöpfung mit dem Sündenfalle (Abfall der Idee von sich im Anderssein) und die Erlösung (Menschwerdung), als Rückkehr der Idee zu sich selbst, mit dem philosophischen Prozesse identifizirt wird, so fällt für Hegel das Empirische und die Idee schlechtweg zusammen; die Wirklichkeit ist schlechthin die Idee oder die Vernunft, und anders ist in der That kein Unterschied zwischen dem Hegelianismus und dem

Christenthume, als dass dieses unterscheidet zwischen der Wirklichkeit, die jetzt ist, und der Idee, die im übernatürlichen Zustande verwirklicht werden soll, jener aber das, was ist, als die verwirklichte Idee setzt, deren sich der einzelne nur bewusst zu werden hat. Und dieses Zusammengehen wird scheinbar noch grösser, wenn man erwägt, dass wir ja auch nach der christlichen Auffassung das, was wir wirklich nennen in der Natur wie in der Menschenwelt, nur als ein Stück der verwirklichten Idee begreifen können. Die Differenz liegt also anscheinend nur darin, dass das Christenthum eine volle Verwirklichung der Idee glaubt, während der Hegelianismus sich mit dem Bruchtheile der schon verwirklichten Idee begnügt. Aber in dieser scheinbar geringen Differenz liegt der Ausgangspunkt des radikalsten Auseinandergehens; wir sind mit der vollendeten Entwicklung der einseitig subjektiven Philosophie auf Grundlage des Christenthums zu dem Gipfelpunkte des concentrirten Bewusstseins gelangt, wo der geringste Fehltritt wieder in den unabsehbaren Abgrund hinunterstürzt. Ist nur desshalb für die hegelsche Philosophie die Wirklichkeit die Idee schlechthin, weil das subjektive Denken sich mit seiner Form verwechselt, diese seine Form als das absolute gesetzt hat, so verwandelt sich alles in den ungeheueren Schein eines logischen Processes, der kein Subjekt und keinen Träger hat. Gott, die Natur, die Geschichte, der Geist, das Selbstbewusstsein, es wird die Phantasmagorie eines Traumes, der sich selbst träumt; ein Scheingebilde, welches nicht einmal als solches erklärt werden kann. Das ist das nothwendige Resultat des sich absolut setzenden subjektiven Denkens. Das Ich, welches alles thun und werden soll, hat sich selbst verloren, weil es sich, und darin liegt der Trost, in Wirklichkeit noch gar nicht gefunden hatte.

Bei Kant, sahen wir, kommt das Ich noch gar nicht zu Worte; es ist eine Unbequemlichkeit, welche dem Denken anhängt; das Denken ist ein mechanischer Process, bei dem

das Ich das Zusehen hat. Bei Fichte tritt das Ich titanisch in den Vordergrund, aber nur um bei Schelling in der gesuchten Objektivität und vollständiger bei Hegel in der logischen Form seiner Denkhätigkeit wieder abhanden zu kommen. Das Ich, das Selbstbewusstsein, ist aber in dem ganzen Prozesse der subjektiven Philosophie noch gar nicht zu seiner Geltung gekommen, weil das Denken den von Kartesius gemachten Missgriff, sich als Thätigkeit des isolirt (ausserhalb des Logos) gedachten Individuums zu fassen und deshalb von der Macht der Vorstellung sich nicht zu emancipiren, nicht verbessert und zurückgenommen hat. Auch dieser Punkt ist schliesslich bei Hegel zum vollen Austrage gekommen, so dass uns in der vollen Ausgestaltung der Krankheit das wahre Heilmittel angezeigt ist. Hegel verwechselt die Vorstellung mit dem Gegenständlich- oder Objektiv-werden, wie es ähnlich auch Kant und Fichte gethan hatten, nur noch ausdrücklicher, als sie; deshalb konnte der Begriff des Selbstbewusstseins als der Subjekt-objektivirung, deshalb der Begriff des Sich-selbst-bewegens als Merkmal der geistigen Subsistenz von dieser Philosophie nicht erfasst werden, weil das die Vorstellung mit der Objektivität oder Realität verwechselnde Denken, indem es sich selbst erfassen wollte, sofort wieder aus sich herausgeworfen und in die Vielheit der Naturerscheinung zersplittert wurde und, indem es das eigne Ich absolut nahm, das Absolute selbst in diese unendliche Zersplitterung aufgehen liess. Schon in dem Streite des sogenannten Nominalismus und Realismus im Anfange der mittelalterlichen Philosophie hätte das Denken zu diesem Resultate kommen müssen, wenn nicht der dogmatische Trinitätsgedanke die Realität des Absoluten und damit die Möglichkeit der Philosophie gerettet hätte. Nachdem das Denken dieses süsse Joch abgeworfen, um sich unter den Knechtesszwang seiner Form zu begeben, da musste es mit der Auflösung des absoluten Seins in einen alle Wahrheit in Schein verwandelnden Process

enden, dessen einziger reeller Hintergrund das Residuum der fingirten materiellen Atome ist.

Wäre nun dieser Process der subjektiven Philosophie ein schlechthin willkürlicher, so wäre dies Resultat ein nur bedauernswerthes. In Wirklichkeit aber ist es eine ungeheuere Erfahrung, um die das menschliche Bewusstsein reicher geworden ist, auf deren Benutzung es nunmehr ankommt. Denn in der That ist unser Denken die durch die Vorstellung getragene, aber ebenso gehemmte Thätigkeit unseres geistigen Bewusstseins; empirisch sind wir nicht im Stande, den Begriff der Gegenständlichkeit und der Objektivität von der Vorstellung zu trennen, so wenig wie wir empirisch im Stande sind, unsern Geist, unser Bewusstsein, welches gleichwohl als ein sich selbst gegenständliches thatsächlich das Vorurtheil von der absoluten Identität der Vorstellung und der Objektivität als Realität vernichtet, von der Gebundenheit durch den Leib und die Sinnlichkeit zu lösen. Diese Gebundenheit ist eben unser empirischer Zustand, den wir im christlichen Bewusstsein als Folge der in die Schöpfungsverhältnisse eingetretenen Störung begreifen, als Gegensatz zu der Idee, die wir wieder ergreifen sollen. Die subjektive Philosophie bis zu ihrem absoluten Abschlusse in Hegel hat nur einen Schein getrieben mit dem Ich und dem Selbstbewusstsein; wir müssen einen Ernst damit machen, wenn es eine weitere Entwicklung der Philosophie und des Denkens in der Menschheit geben soll.

Mit Hegel hat der Versuch des subjektiven Denkens, sich absolut zu setzen, seinen Kreislauf vollendet; die Philosophie ist damit in einen Zustand der Selbstauflösung eingetreten, den im einzelnen zu verfolgen, nicht mehr zu der Aufgabe dieser Darstellung gehört.

Wir müssen jedoch, wenngleich des zugemessenen Raumes wegen nur in aller Kürze, wenigstens die neben den Hauptträgern der neueren Philosophie einflussreichsten Namen nennen.

Zuerst ist Fries (1773—1843) als derjenige zu nennen, welcher die höhere sittliche Richtung der Kritik Kants selbständig festhält, ohne sich einerseits durch die Hervorhebung des Ich als des Processes der subjektiven Philosophie mit Fichte zu der Wiederaufnahme des dialektischen Processes zu erheben, ohne aber auch anderseits zu der Erfassung der objektiven Wahrheit im Glauben vorzudringen. Fries hält in gleicher Weise die Realität der Natur und die Realität der Seele und daher die Wahrheit der Naturwissenschaft, welche streng mathematisch konstruirt werden muss, und die Wahrheit der psychologischen Wissenschaft fest; er erhebt sich hierdurch zum ethischen Charakter der Wissenschaft und des Denkens überhaupt; bleibt auch bei diesem noch nicht stehen, sondern erkennt über ihm die religiöse Wahrheit als den letzten Grund und Einigungspunkt des Wissens, den aber der Mensch nicht mehr denkend und wissenschaftlich, sondern nur in der Ahnung zu erfassen vermag, welche ihr Höchstes hienieden in dem ethisch-ästhetischen Kunstideal erreicht. Fries steht demnach mitten in dem Knotenpunkte der von Kant aus sich scheidenden Richtungen; er ist derjenige, der die oben berührte Möglichkeit einer wahrhaft idealen Fortführung der Philosophie hätte verwirklichen können, wenn er einerseits den dialektischen Denkprocess aufzunehmen und anderseits den positiven Glaubensgrund der Offenbarung anzuerkennen im Stande gewesen wäre. Aber auch so hat sich seine grosse Bedeutung nicht verleugnet. Fries vor allen ist es, der dem bacchantischen Schwindel, welchen die Naturphilosophie erregte, ein nüchternes und doch nicht empiristisches Veto entgegengesetzt und die Hoffnung auf eine Ausgleichung der exakten Wissenschaft mit der Philosophie aufrecht erhalten hat. — Auch Herbart (1776—1841) knüpft noch unmittelbar an Kant an, indem er das Ding an sich hinter der Erscheinung, als welches ihm die Vielheit der absolut einfachen Realen oder Wesenheiten, gleichsam nicht vorstel-

lende leibnitzische Monaden, gelten, sucht und zugleich den mathematischen Gesichtspunkt des kantischen Denkens einseitig festhält; andererseits aber steht er in wesentlicher Beziehung zu der Durchführung des subjektiven Standpunktes vom absoluten Ich aus, wie sie Fichte versucht und Hegel in seiner Weise ausgeführt hat. Wir verstehen diese Beziehung mit einem Schlage, wenn wir wieder als obersten Gesichtspunkt das Grundübel der absolut subjektiven Philosophie, nämlich die Bindung des Denkens unter die Form seiner subjektiven Thätigkeit im Verhältnisse von Subjekt und Prädikat im Auge haben, wodurch das Denken in einander widersprechende und doch an einander gebundene Gegensätze getrieben wird, wie wir vorhin beim Nominalismus und Realismus, bei Spinoza und Leibnitz, gesehen haben. Hier sehen wir diese Erscheinung sich wiederholen in Beziehung auf das Erkenntnissprincip selbst, und desswegen bildet Herbart, der von der Empirie d. h. von der sinnlichen Wahrnehmung schlechthin ausgeht, als sogenannter Realphilosoph den Gegensatz zu der vom absoluten Ich ausgehenden sogenannten Idealphilosophie Fichtes und Hegels, wobei aber beide Seiten ganz demselben Irrthume unterliegen. Der absolute Gesichtspunkt ist bei beiden das Gesetz der Identität, die Inhärenz, das Verhältniss von Subjekt und Prädikat; nur der Ausgangspunkt ist verschieden und deshalb das Resultat der gerade Gegensatz. Fichte und Hegel gehen aus von dem absoluten Ich, deshalb wird der Widerspruch des sich dem Ich entgegengesetzten Realen, das ja nicht umgangen werden kann, zum Wesen der Dinge gemacht (das Ich setzt sich im Nicht-Ich, das Werden ist das Produkt des dem Nichts gleichgesetzten Seins); das Absolute löset sich auf in ein unendliches Werden oder Geschehen, das Gesetz der Identität verliert sich unwillkührlich in eine absolut scheinbare Kausalität. Herbart geht aus von der reinen Thatsache der sinnlichen Wahrnehmung als dem Gegebenen, in welchem nichts anderes, als das Ding mit vielen Merkmalen, die Zu-

sammenfassung einer Vielheit von einfachen Wahrnehmungen als eine Substanz enthalten ist. Diese Vielheit als Einheit ist ein Widerspruch, und die Aufgabe der Philosophie ist keine andere, als die Lösung dieses Widerspruches, dessen Grund nur in dem subjektiven der Erkenntniss gesucht werden darf. Diese Auflösung geschieht aber nun so, dass, weil die absolute Geltung des Gesetzes der Identität die Setzung des Vielen als des Einen verbietet, die Substanz als die Monas gesetzt wird, welche den Schein der vielen Prädikate bewirkt. Das Kausalitätsgesetz ist hier auf den Schein der Inhärenz zurückgeführt, wie bei Hegel die Substanz in einen Schein von Kausalität aufgelöst wird. Auch Gott und die Seele sind solche Monaden; das Ich aber ein blosser Schein, ein Problem, das aufgelöst werden muss. Dabei tritt nun die tiefste Krankheitserscheinung der subjektiven Philosophie, die Verwechslung des Denkens mit der Vorstellung und dadurch zugleich die volle Herrschaft des mathematischen Gesichtspunktes über den Logos in den Vordergrund. Das psychologische Problem verwandelt sich in die mathematische Berechnung der statischen Verhältnisse der Vorstellungen, die das reale in uns repräsentiren. „Der Charakter des Mannes hängt davon ab, dass eine gewisse Masse von Vorstellungen sich dauernd im Bewusstsein oben erhält, während andere bis zur Schwelle des Bewusstseins hinabgedrückt werden, um da vorläufig als Gefühle zu verharren“. So schaut die absoluteste Form des vollendeten Materialismus, welcher selbst die ethischen Begriffe als reinen Mechanismus behandelt, aus diesem modernen Realismus hervor. Die ideale und ächt philosophische Intention, welche dabei dem Ernste des herbart'schen Denkens inwohnt, erklärt die übrigen eigenthümlichen Grundbegriffe seiner Philosophie von Störung und Hemmung, von der Selbsterhaltung, von der Ueberwindung des objektiven Scheins im Geschehen etc., welche in Wahrheit auch seine Philosophie schliesslich nur als einen miss-



lungenen Versuch der Rektifikation des Bewusstseins erscheinen lassen.

Das Grundübel der einseitig subjektiven Philosophie selbst, die Verwechslung des Denkens mit der Vorstellung, kommt endlich in Schopenhauer zum Vorschein, dem ältesten und dem jüngsten Kantianer, der die ganze Entwicklung überdauert hat, um am Schlusse derselben das ihr selbst verborgene Grundprincip ans Tageslicht zu bringen, und meiner Auffassung würde wenigstens ein höchst interessanter Beleg fehlen, wenn dieses nicht geschehen wäre. „Die Welt als Vorstellung“, das ist der Grundgedanke der schopenhauerischen Philosophie, der dieses Princip direkt zum Ausdruck bringt. Vorstellung ist aber hier ganz wie bei Hegel in dem philosophischen Sinne genommen, wonach der Begriff der Gegenständlichkeit oder Objektivität schlechthin als ein Nach-aussen-geworfen-sein verstanden wird. Das Bewusstsein als Sich-selbst-gegenständlich-sein, als die Subjektobjektivierung, als das Sein, welches als Sein das Princip der Bewegung in sich hat, ist bei Schopenhauer ausdrücklich verleugnet; das thatsächliche Bewusstsein im Menschen, was er doch nicht verleugnen kann, als das absolute Wunder hingestellt, wodurch der Begriff der Philosophie selbst aufgehoben wird. Das einzig reale, das nun diese Welt als Vorstellung geltend macht, ist der Wille, d. h. der subjektive Wille des Philosophen, und so schlägt unvermittelt und urplötzlich die Welt als Vorstellung in die Welt als Willen um. Dadurch stellt sich Schopenhauer unwillkührlich mit einem Male wieder mitten in die ganze Wahrheit hinein; denn in der That ist die Welt, das Geschaffene, ja nur durch den Willen und insoweit als Wille, nämlich des Absoluten, des Schöpfers. Aber weil hier der Wille nicht so, sondern als der individuelle und subjektive Wille gemeint ist, so kann die Vorstellung nur als der von sich gekommene Wille verstanden und als die Aufgabe des an die Vorstellung gebundenen Willens nur die Tendenz, sich als solche zu ver-

nichten, gefasst werden. Die Philosophie ist hier thatsächlich unmittelbar an die Grenze der Selbstvernichtung des mit der Vorstellung sich verwechselnden Denkens, an der Grenze des systematischen Wahnsinns angekommen. — Als hervorragendere selbständige Erscheinungen nenne ich noch Krause (1781—1832), der von der Grundlage der Identitätsphilosophie aus am allertiefsten das Bedürfniss nach einer wirklichen Vermittlung der Gegensätze im Absoluten empfand und sich dem von ihm nicht erkannten christlichen Dogma wie tappend näherte, zugleich auch durch seine wunderliche selbstgebildete Sprache das von der Philosophie verleugnete Bedürfniss des Denkens, sich an die Sprache anzulehnen, manifestirte. Ferner Schleiermacher, (1768—1834) den der Ausgang von der fichteschen Dialektik zur Erneuerung des Studiums der alten Philosophie und vor allem Platons leitete, so dass in ihm die in allen Hauptvertretern der Philosophie seit Kant, der selbst in der Geschichte der Philosophie unwissend war, irgendwie hervortretende Tendenz, auf den wahren Ursprung der Philosophie in Platon zurückzukehren, ihren besonderen Ausdruck gefunden hat. Aber Schleiermacher hat keinesweges den wahren Sinn der platonischen Dialektik erfasst, und so ist es geschehen, dass ganz ähnlich wie im Mittelalter der platonische Anlauf durch eine unvollendete Kritik in ein einseitiges Ueberschlagen des Aristoteles (in Hegel) zu einem vorschnellen Abschlusse gebracht wurde. Trendelenburg hat diesen unächtigen Aristotelismus Hegels gerichtet; aber das richtige Verhältniss von Aristoteles und Platon hat er nicht hergestellt. — Weiter im einzelnen kann ich hier die fast ins unendliche gehende Zerklüftung der Philosophie seit Kant nicht verfolgen und schliesse diese Entwicklung mit der Bemerkung, dass das Bewusstsein durchaus lebhaft und thatsächlich jedem Denkenden entgegentritt, dass mit Hegel diese neuere deutsche Philosophie auf einem Höhepunkt angekommen und dann in sich zusammengebrochen ist, ohne etwas allgemein anerkanntes an die Stelle zu setzen.

Diese ganze Entwicklung ist nun aber eine wesentlich protestantische gewesen, seitdem durch Kant mit der durch Kartesius vom Katholizismus aus eingeleiteten Verabsolutirung des subjektiven Momentes ein wirklicher Ernst gemacht wurde. Sie hat aber auf den Katholizismus mächtig zurückgewirkt, und das ist die letzte Erscheinung, die wir noch kurz ins Auge zu fassen haben. In Deutschland selbst hat diese Einwirkung sich so gestaltet, dass das katholische Bewusstsein in Günther (1783—1863) und Baader (1765—1841) zu einer kräftigen Reaktion sich erhob, welche die Fortschritte des Denkens in dieser entbundenen subjektiven Entwicklung nicht verkennend und sich der protestantischen Philosophie ebenbürtig gegenüberstellend, ihr titanisches Streben auf die feste Grundlage des Dogmas in der Kirche zurückzuführen und so dieses selbst zu einem erneuten Verständniss im vertieften Bewusstsein zu erheben suchte. Wie aber schon der Gegensatz von Günther und Baader, der den auch auf der Höhe der Scholastik nicht wirklich überwundenen Gegensatz von rationeller und mystischer Richtung, welche in der wahren Dialektik principiell zusammengehören, wieder ausprägt, darauf hinweist, dass der von der Scholastik aus nöthige Fortschritt im Denken hier in seiner ganzen Tiefe noch nicht erfasst ist, so sind in der That die falschen Momente der einseitig subjektiven Philosophie in diesen Systemen noch nicht so überwunden, dass die Aufgabe der katholischen Philosophie hier als gelöset betrachtet werden dürfte. Weder Günther noch Baader hat den dialektischen Process des Denkens richtig vollzogen, und in der Art des Missgriffes liegt das Eigenthümliche des Mangels, der jedem von ihnen in Betreff der höchsten Aufgabe der Philosophie noch anhaftet. Günther erfasste die dialektische Aufgabe thatsächlich schärfer, aber indem er die Unterscheidung des Formalen und Realen im Denken und die Unterscheidung des Denkens von der Vorstellung sich nicht klar gemacht hat, so überträgt er die Negation als ein Moment in den trini-

tarischen Process, wodurch die an sich nicht unrichtig als eine Kontraposition Gottes gefasste Schöpfung zu einer Art Ergänzung Gottes gemacht, und eine solche Verschiebung in die ganze ideale Konstruktion gebracht wird, dass sie mit dem Dogma nicht wirklich mehr deckend ist. Ebenso hat Günther das Verhältniss des individuellen Denkens zu dem gemeinsamen in der Sprache, sowie das Verhältniss der Empirie zur Idee nur andeutend und halb richtig erfasst. Alles dieses hatte seinen Grund in dem offenbaren Mangel eines ernstesten Zurückgehens auf die historische Entwicklung. Baader fehlt dadurch, dass er den dialektischen Process von vornherein zu wenig ins Auge fasst, wesshalb er den Schöpfungs- und den trinitarischen Process dialektisch confundirt. Denn die zweite Triplizität in Gott, welche dem trinitarischen Process unterbauet wird, und der dunkle Grund oder die Natur in Gott scheint mir nichts anders zu sein als ein Residuum des nicht wirklich vollzogenen dialektischen Processes. Baader geht von der Dreiheit Gott, Mensch, Natur aus, wodurch der kreatürliche Process und die Natur in Gott hineingezogen wird, statt durch die Anerkennung des kreatürlichen Gegensatzes von Geist und Stoff die klare Durchführung des dialektischen Processes einzuleiten. Dadurch geschieht es, dass die tiefen Gedanken, die überall bei ihm zu Grunde liegen, namentlich die Anerkennung der Bedeutung des Geisterfalles, nicht zu einer durchschlagenden Geltung gelangen können.

Ausserhalb Deutschlands, wo wir nur von den katholischen Ländern zu reden haben, — denn, um von den nordischen Ländern und Amerika gar nicht zu sprechen, so ist auch in England die Philosophie vorläufig ausser Cours gesetzt — gewinnt die neuere deutsche Philosophie mit jedem Tage an durchgreifender Bedeutung, namentlich in Italien, wogegen die katholische Philosophie sich bis jetzt noch kaum bis zu wahrhaft ebenbürtigen Versuchen ernannt hat.

Ich hebe vor allen nur die Thatsache hervor, dass

insoweit das katholische Bewusstsein zur regeren Theilnahme an der philosophischen Bewegung sich erhoben hat, das Denken überall auf die Gesichtspunkte geleitet wird, die wir im geschichtlichen Entwicklungsgange als die durchschlagenden erkannt haben. Balmes, der in sehr beachtenswerther Weise eine selbständige Wiedererweckung der katholischen Philosophie in Spanien repräsentirt, kommt in seiner Fundamentalphilosophie durchaus auf das Verhältniss der Inhärenz und Kausalität, als den eigentlichen Angelpunkt des Denkens zurück und in der Kritik des kantischen Begriffes vom synthetischen Urtheile a priori berührt er die eigentliche Pointe in annähernd richtiger Weise; er ist bei aller Verehrung für den h. Thomas nicht einseitiger Scholastiker, er würdigt die geschichtliche Entwicklung, die Bedeutung der Sprache u. s. w., aber er bleibt auf dem Punkt hängen, wo Kartesius stand, und wie die einseitig subjektive Wendung des Kartesius, wenn sie nicht in der Wurzel verbessert wurde, zu der weiteren Ausgestaltung der subjektiven Philosophie führen musste, das erkennt er nicht. Er hat den principiellen dialektischen Process im Organismus der Sprache nicht erkannt, er geht auf die geschichtliche Entwicklung kritisch nicht ein; desshalb hat er die deutsche Philosophie mehr verspottet als überwunden. — In Frankreich hat sich nicht allein dem Materialismus und Sensualismus der Revolutionszeit gegenüber in der Restauration das religiöse Bewusstsein in einer geistreichen Weise wieder geltend gemacht (vor allen in de Maistre, Montalembert), sondern es ist auch eine eigentliche philosophische Thätigkeit (Maine de Biran, Taillendier, Cousin) wieder erwacht, welche ihre Wurzeln in der deutschen Philosophie hat.

An dieser Erhebung der Philosophie in Frankreich hat sich — abgesehen von der revolutionären und unkirchlichwerdenden Uebertreibung des Auktoritätsprinzips in de Lammenias — das katholische Bewusstsein vor allen bethätigt durch Bonald und Gratry, von denen der eine die Bedeutung der

Sprache, der andere die Bedeutung Platons für die Philosophie auf seine Fahne geschrieben; es bedarf hier nur der gründlichen dialektischen und kritischen Verständigung. Noch interessanter steht die Sache in Italien. Rosmini, Gioberti, Liberatore, Tongiorgi und Kleutgen sind diejenigen, deren Kenntniss einigermaßen zugänglich ist. Betrachte ich nun deren philosophische Bemühungen, so ist zweierlei unleugbar thatsächlich; erstens, dass es sich auch bei diesem Aufschwunge der katholischen Philosophie um nichts anderes handelt, als um das Verständniss der von der Scholastik aus der antiken Philosophie überkommenen Begriffe, vor allem des Fundamentalbegriffes der Idee, unter mehr oder weniger weit greifendem Einflusse der Gährung, die durch die deutsche Philosophie bewirkt worden, und zweitens, dass alle diese unter einander in den wesentlichsten Punkten sich widersprechend gegenüberstehen, ohne dass einer von ihnen ein Zurückgehen auf die Grundlage der ganzen Entwicklung mit kritischem Studium bewiese. Rosmini als Vertheidiger der angeborenen Idee und Gioberti als sogenannter Ontologist, unter einander wesentlich abweichend, stehen als vermeintliche Platoniker den Anhängern des Aristoteles in der Form des h. Thomas gegenüber; unter diesen greift Tongiorgi als Anhänger des Suarez in den substantiellen Formen und der Materie als Individuationsprincip die Grundlage der thomistischen Anschauung an, welche die eigentlichen Thomisten natürlich festhalten, und keiner von ihnen hat auf die Unterscheidung des Denkens von der Vorstellung reflektirt, welche festzustellen der erste Schritt in der wirklichen Philosophie Platons, und welche schlechthin zu verleugnen die nothwendige Konsequenz der sich rein subjektiv stellenden Philosophie war, welche das denkende Subjekt als ein aus dem Gesamtbewusstsein losgelöstes Individuum betrachtete. — Worauf es also in diesem Augenblicke ankommt, das scheint mir nach dieser Darlegung der Entwicklung der ganzen Philosophie nicht zweifelhaft sein zu können. —

---